

**DIE MENSLIKE WETENSKAP: 'N VERHAAL VIR DIE SIELKUNDE**

deur

**SERVAAS HERMANUS VAN DEVENTER**

voorgelê luidens die vereistes  
vir die graad

**DOCTOR PHILOSOPHIAE**

in die vak

**SIELKUNDE**

aan die

**UNIVERSITEIT VAN SUID-AFRIKA**

**PROMOTOR: PROF H G VILJOEN**

FEBRUARIE 1994

## ABSTRAK

Die verhaal wat hier vertel word is dié van 'n jongeling wat sy ouerhuis verlaat om vir homself te sorg. Dit is die verhaal van die postmodernistiese wetenskaplike wat na 'n tydperk van modernistiese adolessensie moet afstand doen van die geborgenheid van sy kosmiese bestaan om 'n volwasse selfaangeweseheid na te streef. Maar wanneer hy homself (be)vind as die *ek* wat elke psigo-fisiese en rasideel-empiriese werklikheid voorafgaan, is dit net om te ontdek dat hierdie ek nóg ervaring nóg wese is, dat hy hier niks anders (is) nie as 'n verwantskap van hierdie lewe met die dood. Om iets hiervan te begryp moet hy homself as 'n Lacaanse fallus aanskou. Hy is die beeld van die lewensvloed wat sy rol slegs in versluiering kan speel. Sy konstruksie verg altyd alreeds sy destruksie. Al wat (is) is sy masker, 'n *persona*, 'n vertolkte karakter waaraan die vertolking onttrek en 'n onbeslisbaarheid gepredikeer word - 'n bepaalde/bepalende dekonstruksie.

## ABSTRACT

The story told here is one of a lad who leaves his parental home to take care of himself. It is the story of the postmodern scientist who after a period of modernistic adolescence must give up the safe security of his cosmic existence in the quest for an adult self reliance. But when he finds himself as the *I* who precedes every psycho-physical and rational-empirical reality, it is only to discover that this *I* is neither experience nor being, that here he (is) nothing but the relationship of this life with death. In order to grasp something of this, he has to see himself as a Lacanian phallus. He is the image of the vital flow that can play its role only when veiled. His construction always already requires his destruction. What (is) is his mask, a *persona*, an interpreted character from whom the interpretation is being withdrawn and an undecidability predicated - a determined/determinating deconstruction.

## KEY TERMS

philosophical psychology, theoretical psychology, postmodernism, deconstruction, *différance*, I, self, quantum interval, Freudian subconscious, Lacanian phallus.

<i>INTERLUDIUM: 'n Voetnoot op die titel</i>	<i>v</i>
<i>INTERSPEL 'n Fabelagtige wetenskap</i> <i>'n Wetenskaplike fabel</i> <i>OUTOBIOGRAFIE</i>	<i>xxxii</i>
<i>1 ONTWORTELING</i>	<i>1</i>
<i>2 BEVINDING</i>	<i>24</i>
<i>3 BEVESTIGING</i>	<i>37</i>
<i>4 BEKLEDING</i>	<i>56</i>
<i>5 VERPERSOONLIKING</i>	<i>102</i>
<i>POSTSCRIPTUM</i>	<i>cccvii</i>
<i>VERWYSINGSLYS</i>	<i>cccviii</i>
<i>BYLAAG</i>	<i>cxlv</i>

## **INTERLUDIUM: 'n Voetnoot op die titel**

---

Daar was 'n premoderne tyd, toe stories ons vertel is. Toe het die moderne tyd gevolg, toe ons die stories self vertel het. Nou, in die postmoderne tyd, het ons die stories geword. Maar dit is natuurlik net 'n storie.

### **'n Verhaal .....**

Wat is 'n verhaal? Volgens Frederic Jameson (1981) is 'n vertelling of 'n storie nie soseer 'n literêre vorm of struktuur nie, maar eerder 'n epistemologiese kategorie. 'n Storie is nie 'n trek van ons ervaring nie, maar soos die Kantiaanse begrippe van ruimte en tyd, 'n abstrakte koördinaat in terme waarvan ons die wêreld eien. Dit is 'n inhoudlose vorm wat ons in die proses van waarneming op die rou vloed van die realiteit afdruk (Dowling, 1984, p. 95; Sarup, 1988, p. 141). Dit beteken nie dat ons stories oor die wêreld opmaak nie. Jameson se aanspraak is baie radikaler: Die wêreld kom na ons in die vorm van stories. En dié stories woon in tekste. Tekste is fragmente van die realiteit en die realiteit 'n collage van fragmente, tekste in onsekere jukstaposisies.

Daar is baie ingange tot 'n teks, sê Barthes (Degenaar, 1986, p. 87), maar geen enkel een kan tot die hoofpoort verklaar word nie. En as ons die teks binnetree, kan ons sy oorsprong nie aandui nie, want die teks het nie 'n enkelvoudige skrywer nie. Ons kan selfs sy struktuur nie eien nie, omdat hy in voortdurende vloed verkeer. Daarom kan Jacques Derrida sê dat vele en selfs weersprekende verhale in een teks woon (Flax, 1990, pp. 39 & 197; Vergelyk ook Jansz, 1993, pp. 221-222). Bemoeienis skeur die teks uiteen en verbreek sy outoriteit. Om die teks te lees moet ons hom nogmaals skryf. Daar is geen onbetrokke, objektiewe lesing nie, net 'n eindelose stroom van interpretering en betekening. Aldus Culler (Degenaar, 1986, p. 77) is hierdie saak na regte nog radikaler, want selfs al bemoei mens jou nie aktief met die teks nie, al skryf jy nie, word jy op sigself nietemin tot skrywe gebring.

Dit is die skrywe wat die tekens van die teks bemiddel, die tekens waarin die verhale van die teks uiteindelik woon. Die skrywe produseer betekenis deur die aanbring van verskille (Degenaar, 1986, p. 93). Maar vir Derrida is skrywe meer as net die empiriese begrip van skrywe, te wete 'n verstaanbare notering op 'n materiële substans. Vir hom is skrywe die naam van die struktuur waarin daar reeds spore lê, waarin die spoor alreeds 'n habitat gevind het.

Ons moet die spoor verstaan as die merk van die afwesige, as die merk wat aandui waar die voet wat die spoor getrap het voorheen was, maar nou nie meer is nie. Maar ons moet hom ook begryp as die afwesige merk, want die spoor is op sigself 'n nonentiteit. Hy kan sy wese maar net ontleen aan die stof waarin die voet getrap het. *Such is the strange "being" of the sign: half of it always "not there" and the other half always "not that"* (Spivak, 1976, p. xvii). Die spoor is die merk van die afwesigheid van 'n aanwesigheid, die merk van 'n tekort in die oorsprong, 'n afwesigheid wat altyd alreeds die kondisie vir denke en ervaring is, *the mark of the absence of a presence, an always already absent present, of the lack at the origin that is the condition of thought and experience* (Spivak, 1976, p. xvii). Die spoor is die invloed op die teenswoordige gebruik van die teken van vorige gebruike van die teken of van ander tekens. Maar ontwyking behoort tot sy natuur, want hy vestig sy teenwoordigheid op afwesigheid. Daar is geen vaste oorsprong waar mens kan begin om sy invloed te peil nie (Degenaar, 1986, p. 96). En as mens hierdie karakter van die spoor in gedagte hou, moet jy begryp dat daar in die vertolking van die teks, in die uitlees en die herskrywe van die verhaal, geen vaste punt vir vertrek aangegee kan word nie, dat ons moet begin waar ons ons ookal bevind, waar ons glo ons ons bevind (Derrida, 1976, p. 162).

Dus, die struktuur wat Derrida skrywe noem, is die struktuur van die teken, dit wat in homself die spoor dra van die blywende alterieuriteit van die ander (Spivak, 1976, p. xxxix), soos die stofspoor van die voet. Die teken merk 'n plek van verskil (p. xvi), dit is 'n struktuur van verskil (p. xvii), nie die wese van 'n uniforme stof nie, maar van die versteuring in die stof, van 'n spoor wat in die stof getrap is, wat die stofkorrels verplaas het. En soos ons nou reeds weet, is die wese van die teken erg vreemd: Die helfte hiervan, die betekende, is nooit werklik daar nie, want die voet is in die niks van die spoorholte, sy betekenis is net die holte, net verskil. En die ander helfte, die

betekenaar, is juis dit waaroor dit nie gaan nie, want die holte van die spoor is nie die stof nie. Die uitgestelde voet is nie stoflik nie. Die uitgestelde aanwesigheid, 'n voet wat uiteindelik tog stoflik sal moet wees, bestaan hier by grasie van 'n holte, 'n niks, in die stof.

Kan ons dan nog aanvoer dat die wese van die teken stoflik is, dat ons in dié stoflikheid iets te lese kan kry oor die eienskappe van die betekende, van die voet, dat ons hier iets fundamenteels kan bekom? Nee, sê Derrida, want die spoor kom voor die entiteit, voor die stoflike: *The trace must be thought before the entity* (1976, p. 47). Die spoor artikuleer sy moontlikheid in die hele veld van die stoflike. Nog voor die besinning oor die veld van die stoflike as die veld van aanwesigheid, nog voor stoflikheid stof word, gaan dit reeds daarvoor dat die stoflike veld 'n struktuur het wat die onderskeie moontlikhede van die spoor onderhou. Ons gaan deur die spoor na die wesensaard van die stof: *The field of the entity, before being determined as the field of presence, is structured according to the diverse possibilities - genetic and structural - of the trace* (p. 47). Die aanbieding van die holte, die verdwyning van die voet, het altyd alreeds begin en niks in die struktuur van die stof kan hieraan ontsnap nie: *The presentation of the other as such, that is to say the dissimulation of its "as such," has always already begun and no structure of the entity escapes it* (p. 47). Ons volg altyd net die spoor. Die voet op sigself het altyd alreeds begin verdwyn. Dit wat die gang van betekening begin (die voet), verhoed ook die onderbrekening daarvan: *What broaches the movement of signification is what makes its interruption impossible. The thing itself is a sign* (p. 49). Die teken is nie 'n homogene eenheid wat die brug slaan tussen 'n oorsprong ('n referent) en 'n einde ('n betekenis) nie (Sarup, 1988, p. 36). Dit is nie 'n substituut vir 'n idee of 'n ding nie (Degenaar, 1986, p. 95). Dit is altyd alreeds bewoon deur die spoor van 'n ander teken wat op sigself nie verskyn nie (Spivak, 1976, p. xxxix). Die teken, sê Derrida (1976, p. 19), is die ding wat ons verkeerdelik ding noem, omdat hy die aanvangsvraag van die filosofie, naamlik "wat is ...?", voortdurend bly ontwyk. Dit is in die teken waar dit wat geheel en al ander is (dit wat nie die self is nie) homself aankondig binne-in dit wat hy nie is nie, soos die afwesige, nie-stoflike voet homself aankondig in 'n voetspoor in die stof, 'n holte te midde van dit wat hy in sy afwesigheid nou juis nie is nie - die nie-stoflike te midde van die stoflike. Hier staan die ander sonder enige eenvoud, identiteit, ooreenkoms of kontinuïteit: ..... *the completely other is announced as such - without any simplicity, any identity, any resemblance or continuity -*

*within what is not it* (Derrida, 1976, p. 47). Hiermee wil Derrida die logosentriese teorie van die teken omverwerp. Hy wil, met ander woorde, sê dat die konsep nie oor die woord, die ding nie oor die teken, kan baasspeel nie.

En dít lei hom tot die begrip, *différance*. *Différance* is 'n neologisme, deur Derrida afgelei van die Franse woord, *différer*. Omdat *différer* die dubbel-betekenis van verskil (*differ*) en uitstel (*defer*) onderhou, stig *différance* 'n konfigurasie waar ruimtelike en temporele verskil saamval (Kamuf, 1991, p. 59). Om hierdie begrip te verstaan moet ons Derrida nougeset lees waar hy besin oor hierdie vraag: *Différance* as temporisering en *différance* as spasiëring - hoe kan dit verenig word? (Derrida, 1982, pp. 9-13).

Derrida begin sy oorweging by die probleem van die teken. In die semiologie staan die teken tradisioneel in die plek van die ding, waar *ding* betekenis óf referent kan wees. Die teken verteenwoordig die aanwesige in sy afwesigheid. Dit neem die plek van die aanwesige. Dit is wanneer ons die ding nie kan begryp of kan aandui nie, wanneer ons die aanwesige nie in aanwesigheid kan stel nie, dat ons beduie - dit is dan wanneer ons 'n omweg via die teken volg. In hierdie sin is die teken uitgestelde aanwesigheid. Die sirkulering van tekens stel die oomblik uit waarop ons die ding op sigself ontmoet. Tradisioneel gesien is die struktuur van die teken derhalwe niks anders nie as betekening of aanduiding as die *différance* van temporisering. Betekening beteken om tot tyd te maak. Maar hierdie struktuur voorveronderstel dat die teken wat teenwoordigheid uitstel, begryp kan word slegs en juis op grond van die teenwoordigheid wat dit uitstel. En dit veronderstel dat die teken nader beweeg aan hierdie uitgestelde teenwoordigheid met die doel om uiteindelik weereens daarop beslag te lê. Daarom is die vervanging van die ding met die teken sekondêr en voorlopig. Dit is sekondêr vanweë 'n oorspronklike aanwesigheid wat verlore gegaan het, juis die situasie waarin die teken sy oorsprong vind. En dit is voorlopig in die sin dat die teken 'n poging tot versoening is met hierdie uiteindelijke, maar ontbrekende, aanwesigheid. En dit is juis wanneer mens let op die feit dat die teken sekondêr en voorlopig is, dat jy die teken kan eien as oorspronklik *différance*, as ontluikende en ontplooiende verskil. As dit hier gaan oor die oorsprong, die uiteindelijke werklikheid van die teken, verloor die begrip, oorsprong, sy gewone verwysing, naamlik dat dit aanwesigheid te kenne gee. En hiermee verloor aanwesigheid en so ook sy simplisties

simmetriese teenoorgestelde, te wete afwesigheid, hulle outoriteit. Die uiteindelijke begroning van dit wat is, die wese van die realiteit, kan nou nie meer berus op 'n verklaring van aanwesigheid/afwesigheid nie.

Met hierdie betekening loop mens op die grens van die taal. Jy bereik die limiet van jou denksstelsel. Ferdinand de Saussure, sê Derrida (p. 10), het ons geleer dat die teken *arbitrêr* en *differensiël* is. Tekens is *arbitrêr* nie omdat hulle inherent oorvloedig met betekenis toegeedeel is nie, maar omdat hulle tot stand kom in die verskille (die *differensies*) tussen terme. As mens hierdie gedagtes neem, te same met Derrida se opheffing van die outoriteit van aanwesigheid, moet jy begryp dat daar in taal slegs verskille bestaan. Selfs belangriker nog, waar die idee van verskil gewoonlik impliseer dat die verskil voortspruit as 'n opening tussen positiewe (gegewe) terme, moet jy nou in gedagte hou dat daar in taal slegs verskille sonder positiewe (gegewe) terme bestaan. Daar is geen idees wat die linguistiese stelsel voorafgaan en waartussen verskille opgestel kan word nie. Daar is slegs die begrippe wat voortvloei uit die stelsel, uit die verskille tussen verskille. En dit beteken dat die konsep wat deur die teken aangedui word (die betekende konsep) nooit op so 'n wyse teenwoordig is dat hy slegs na homself kan verwys nie. Elke konsep is ingeskryf in 'n ketting of stelsel waar dit na ander konsepte verwys, deur middel van 'n sistematiese spel van verskille (p. 11). Hierdie spel se naam is *différance*. *Différance* is dus nie bloot 'n konsep nie, maar eerder die moontlikheid tot konseptualiteit, 'n sekere konseptualisering.

Maar op watter manier is *différance* ook spasiëring? Laat ons ten aanvang in gedagte hou dat die struktuur van die teken temporisering behels. Dan is dit *différance* wat betekening moontlik maak: Elke aanwesige, elke element op die aanwesige toneel, is verbind met iets anders, met dit wat hyself nie is nie. Hierdeur behou hy in homself die merk van die element wat hy in die verlede was, terwyl hy hom reeds laat aanraak deur die merk van sy verwantskap met die toekomstige element. Hier word 'n spoor getrap wat ewe veel verband hou met dit wat die toekoms genoem word, as met dit wat verlede is. Dié spoor konstitueer dit wat die aanwesige genoem word deur middel van juis hierdie verwantskap met dit wat die aanwesige nie is nie, dit wat hy absoluut nie is nie, nie eens 'n verlede of 'n toekoms as gemodifiseerde aanwesigheid nie. Die aanwesige kan slegs homself wees in soverre 'n interval hom skei van dit wat hy nie is nie. Maar hierdie interval wat die aanwesige as aanwesig onderskei, verdeel die



aanwesige in homself in dié proses van onderskeiding. Die interval konstitueer homself, hy onderskei homself op dinamiese wyse. En dit is in hierdie sin wat die betrokke interval spasiëring genoem kan word. Waar temporisering die tyd-wording van ruimte impliseer, onderhou spasiëring die ruimte-wording van tyd (p. 13).

En hierin lê die dubbelsegging van *différance*: Om tot skrif te maak, om onder die teken te bring, is om voortdurend uit te stel en te onderskei, om aanhoudend te beduie na dit wat tans nie daar is nie, na dit wat die ding in elk geval nie is nie. *Différance* stel die paradoks: Om te beteken is om die aanwesige as afwesig aan te dui. Dit wat is, is dit wat voorloping nie nie-is-nie. *Différance* is 'n aflosser, 'n herleier, wat aandui dat daar nooit iets anders as net herleiers is nie (Ormiston, 1985, p. 252).

Om dan weer by die aanvanklike vraag aan te doen: Wat is 'n verhaal? 'n Verhaal is die naspoor van voorlopige betekenis in tekens van die afwesige en nie-wesende. Dit is dié struktuur van tekens wat hulle ryk maak aan potensiële betekenis. En dit is hierdie rykdom wat die tekstuele tekens in kleurvolle tekstuele verhaal. Van hierdie tekstuele skep ons gewade, verhale oor verhale en verhale oor verskille tussen verhale. Ons koester onself in dié skeppings, ons ken mekaar aan hierdie klere.

Maar hoe kom die verhaal tot stand? Hoe groei die verhaal uit die afwesigheid tot aanwesige? Hoe spruit hy uit die onbewuste tot bepaalde bewussyn? Dít gebeur in 'n sekere spasiëring en temporisering, 'n bepaalde *différance*, te wete in 'n wisselgang van metafoor en metoniem: *Metaphor, unlike metonymy, halts the attrition of time, making for an end to history. Metonymy, on the other hand, agrees with the contemporary impulse to reject any such spatializing of language* (Krupnick, 1983, pp. 4-5). En hierdie metaforiese-metoniemiese dubbelgang van die wisselgang is die wet van taal: .... *the units of meaning composed out of phonemes (words, phrases, clauses, etc.) relate to one another along one or the other of two fundamental axes of language: an axis of combination and an axis of selection. .... we find either that signifiers may be related to each other by a principle of combination ..... in other words, by reason of what the old rhetoric of Quintilian called "metonymy"; or that they may be related ..... by a principle of selection in virtue of the fact that one is substituted for the other - in other words, by "metaphor."* (Muller & Richardson, 1982, p. 12). Die onbewuste, sê Lacan, is só gestruktureer: *For interpretation is based on no assumption of divine archetypes, but on*

*the fact that the unconscious is structured in the most radical way like a language ....* (1977, p. 234).

Die bewussyn, die verhaal, tree na vore in 'n wisselgang van metoniem en metafoor, na regte in 'n wissingsgang, 'n gang van *sous rature*, van verslawing en ontsetting - waar metoniem ons tot betekenis verslaaf en metafoor ons hieraan ontset: *Metonymy is servitude; the subject bows under the oppressive weight of the bar. Metaphor is a liberation from that weight* (Gallop, 1985, p. 129), maar dan ook nie eenvoudig as verslawing en ontsetting nie, nie in 'n eenvoudige verslawing en ontsetting nie, want ..... *as Nancy and Lacoue-Labarthe remind us, metaphor "must borrow the tricks and detours" of metonymy "in order to produce itself."* (p. 129). Die voorkoms van die bewussyn, verg altyd alreeds 'n voorkoming van die bewussyn (en dit weet ons immers reeds sedert Freud). Die verhaal kom voor in 'n skrywingstruuk, ..... *the trick of writing* ..... (vergelyk Derrida, 1976, p. 24), in die noodsaak om deur 'n sekere bepaling te beweeg net om dit daarna te wis. Die bewussyn se struktuur (as mens hier nog van struktuur kan praat) is dié van skrywe: ..... *the name of this gesture effacing the presence of a thing and yet keeping it legible, in Derrida's lexicon, is "writing" .....* (Spivak, 1976, p. xli).

*There is therefore no further need to have recourse to the outworn notion of primordial masochism in order to understand the reason for the repetitive games in which subjectivity brings together mastery of its dereliction and the birth of the symbol.*

*These are the games of occultation which Freud, in a flash of genius, revealed to us so that we might recognize in them that the moment in which desire becomes human is also that in which the child is born into language* (Lacan, 1977, p. 103).

#### ..... vir die sielkunde .....

Daar is dus 'n *menslike verhaal* in die volheid van die betekenis van 'n verhaal oor die mens en 'n mens wat verhaal. Maar is dit nodig? Behoef die sielkunde (hy wat die mens alreeds verhaal) wel 'n verhaal? Hy is tog 'n eeu oud en teen dié tyd goed gevestig as 'n wetenskap. Hy onderhou selfs 'n professionele been, 'n domein, statutêr omhein, waar hy alleenreg besit op die handeling van sielkundiges. Hy het die mens tog reeds aan sy struktuur onderwerp. Wie kan hom nou nog 'n storie vertel?

Maar as dit waar is dat die sielkunde 'n huis met 'n stewige struktuur vir homself opgerig het, waarom stry die inwoners? Waarom, byvoorbeeld, verskil die akademie en die professie wêreld oor met mekaar (vergelyk Schneider, 1990, p. 521)? Sou dit wees omdat die waardes van die wetenskap anders is as die waardes van die toegepaste veld? Wil die sielkunde 'n verskeidenheid sinne onder een dak bewaar? Of is hy in wese reeds nie 'n enkel-dissipline nie? Moontlik, want daar is immers geen uitsluitel oor sy onderwerp nie. Daar is 'n kwessie oor of hy sy ondersoek op die gedrag van die mens moet rig en of hy op die wesensaard van die psige moet fokus (Gergen, 1990, p. 25). En daar is diegene wat hom sien as die wetenskap van die voorspelling en beheer van menslike gedrag en ander wat so 'n doelwit as immoreel beskou. Daar is, byvoorbeeld, die hermeneute wat die betekenisvolheid van menslike handeling beklemtoon en daar is die humaniste wat persoonlike vryheid en selfontwikkeling voorop stel (Greenwood, 1987, p. 1).

Maar is dit nie net 'n deel van die storie nie? Staar die akademiese en die professionele sielkunde nie ook nog 'n bepaalde argaisme en derhalwe 'n uitgediendheid, 'n onbruikbaarheid, in die gesig nie (vergelyk Schneider, 1990, p. 521)? Want die huis se inwoners stry nie net nie, hulle trek selfs uit: Eksperimentele sielkundiges loop oor na die kognitiewe wetenskappe; fisiologiese sielkundiges gaan na biologie- en neurologie-departemente; bedryfsielkundiges word opgeraap deur bedryfskole; psigopatoloë vind 'n plek in mediese skole en skoolsielkundiges is lankal weg na die fakulteite van opvoedkunde (Spence, 1987, p. 1053). Erger nog, by die gesaghebbende MIT (Die Massachusetts Instituut vir Tegnologie) het 'n hele Departement Sielkunde verdwyn om plek te maak vir 'n nuwe departement vir brein en kognitiewe wetenskap (Kvale, 1990, p.43).

Maar dié ontruiming het dalk min te make met die struktuur van die huis wat die sielkunde vir homself staangemaak het. Hy het immers gedetailleerde bouplanne by die moderne natuurwetenskappe bekom. Lê die probleem nie eerder by sy fundering nie? Het die sielkunde hom nie dalk op 'n Andreas-defek<sup>1</sup> tuisgemaak nie? Miskien

---

1) Die Andreas-defek is 'n verskuiwingsfout in die Noord-Amerikaanse aardkors. Die bekende aardskuddings van San Francisco is hieraan te wyte.

radikaler nog: Word hy nie doelbewus oor dié kraak in die grond gebou juis om die skeur te verberg nie, om 'n bepaalde verskeurdheid in wese te bedek nie?

Dit is hier waar Bernd Jager (1991) sy verhaal begin. Jager vertel dat die geskiedenis die sielkunde aandui as 'n uitermate onderbroke onderneming, 'n projek waarin die werk van opeenvolgende generasies van wetenskaplikes nie onderling verband hou nie. Hy vermoed dat mens geen koherente verhaal kan vertel oor die wetenskaplike ontwikkeling vanaf Helmholtz na Fechner en vanaf Ebbinghaus en Wundt na William James en Freud nie. Want, vra hy, is daar enige manier waarop Freud se psigoanalitiese spreekkamer begryp kan word as 'n wetenskaplike of tegniese verbetering op Wundt se laboratorium? Of is daar enige wyse waarop William James vir Skinner voorafgegaan het? (p.68).

Hierdie sielkunde, hierdie studie van die gedrag van die individu, sê Jager, is 'n boorling van die modernistiese era. Daar was vir hom geen plek in 'n premodernistiese tydperk nie, want tóé was die paar en nie die enkeling nie, die fundamentele eenheid. Daar was aarde en hemelruim, god en mens, en man en vrou. Dit was die modernisme wat met sy strewe na 'n enkele algehele eenheid tot onder die vlak van die paar sou sny, wat die idee van menswees uiteindelik in die selfonderhoudende enkeling sou setel (p. 64). Maar toe die premodernistiese kosmos van aarde en hemelruim tot die fisiese universum verklaar is, is god en mens verban. En dit was dan juis die taak van die moderne sosiale wetenskappe om in hierdie universum weer vir menswees plek te ruim - 'n onmoontlike taak, 'n opdrag wat nooit volvoer kon word nie (p. 61).

Maar die historiese gebrokenheid van die sielkunde, sy onvermoë tot gelykmatige rasioneel-wetenskaplike progressie, staan nie bloot as wegwysers na mislukking nie. Dit weerspieël ook die ware aard van sy missie: Die sielkunde is 'n weerstandsbeweging, 'n opstand teen die program van die modernisme. Elke tekortkoming, elke oomblik van mislukking, is 'n opwelling teen die beeld, die logika, die struktuur, van die modernistiese drif na uniformiteit (p. 68). Die geskiedenis van die sielkunde en die sosiale wetenskappe bly dus deel van die groter geskiedenis van die modernisme. Wanneer die moderne era sy verloop geneem het en die idee van 'n universalistiese wetenskaplike rasionaliteit vergaan het, het die sielkunde sy taak ook afgehandel (p. 69).

En dit het reeds begin gebeur: Daar bestaan vandag skaars 'n verband tussen die sielkunde as wetenskap van die mens en die hedendaagse analyses van ons eietydse kultuur (Kvale, 1990, p. 43). Die sielkunde het min te sê vir ander wetenskappe of vir die publiek in die algemeen: In sy evaluering van die status van kennis in die postmodernistiese era, steun Jean-Francois Lyotard (1984) op die filosofie, die wiskunde, die literatuur en die antropologie, maar hy vermeld nie die sielkunde nie. By Bloom (1986) haal die sielkunde 'n voetnota, net om ons mee te deel dat die sielkunde sy teoretiese lewe opgegee het en besig is om uit die sosiale wetenskappe te verdwyn. Standaard handboeke vul jaar na jaar die sielkunderakke van die universiteitsboekhandelaars, maar lok verveeldheid uit. Jy vind die nuwe uitdagende insigte oor die mens in 'n eietydse kultuur eerder op die rakke van die filosofie, die literatuur, die kuns en die antropologie.

Maar mens sou tog kon protesteer: Daar is immers omvangryke ontwikkeling op die gebiede van kunsmatige intelligensie, die neurosielkunde, die psigo-genetika, die psigo-linguïstiek en die kognitiewe wetenskap. Daar is 'n sterk fokus op nuwe metodologieë soos die hermeneutiek, die verhaalvorm, teks- en diskoersanalise. Maar hierdie aktiewe studiegebiede, beweer Kvale (1990, p. 48), staan op die kantlyn van 'n sielkunde wat parasietagtig teer op die konsepte en metodes van sy buurdissiplines. Hy het 'n intellektueel tweedehandse winkel geword waar verlede jaar se modes in die venster hang.

In die huis van die sielkunde stry die inwoners en trek hulle uit, dalk nie omdat daar té veel sinne onder een dak woon nie, maar omdat 'n wetenskap intellektueel stagneer en teoretiese dispuut vervang word deur wetlik, burokratiese gekibbel oor professionele status en reëls en regulasies (Kvale, 1990, p. 48). Tog is daar geen rede vir trane nie, sê Jager (1991, p. 70), want verskeie vooruitstrewende beskawings het nooit enige dissipline ontwikkel wat naastenby verwant is aan die modernistiese sielkunde nie. Dié konsep en sy woord was selfs by die antieke Grieke en Romeine onbekend. Dit is 'n ironie van die geskiedenis dat hierdie vreemde moderne diskoers oor die menslike siel, ons so volledig oor die moderniteit ingelig het, maar ons so min oor die siel vertel het (vergeelyk ook Hillman, 1972; Viljoen, 1991).

Kan ons na afloop van hierdie ondergang opnuut aanklop by die filosofie en haar metafisika, die baarmoeder waar die sielkunde bevrug en prenataal vertroetel was? Slegs met groot omsigtigheid, want nog voor die geboorte van die sielkunde het die filosofie reeds oor haar eie dood begin kwel (Seebohm, 1985, p. 11). Al het sy nie algehele klaarheid oor haar einde nie (Magnus, 1985, pp. 2-4), kan sy die bars in haar fondasie duidelik sien: Daar is kontradiksie in haar bestaan. Sy weerspreek haarself reeds op die vlak van haar funderingsbegrippe, te wete by *waarheid* en *aanwesigheid*.

Dit is juis na die ware en die aanwesige (die reële) wat die denke keer op keer probeer terugkeer. Maar *waarheid* en *aanwesigheid* impliseer juis iets non-oorspronklik, non-waar, non-teenwoordig, non-lewendig om enigsins onder begrip gebring te kan word (Bass, 1984, p. 70). Die reële is onstabiel en in voortdurende vloed. Enige poging om die realiteit onder begrip te plaas, doen hom geweld aan en skep 'n valse beeld van eenheid deur hom voor te stel as 'n essensiële opposisie-paar: Die werklikheid is goed/kwaad, identiteit/verskil, natuur/kultuur, spraak/skrif en manlik/vroulik (Flax, 1990, p. 36). Die paar word aangebied sodat die eerste lid die tweede domineer, sodat die eerste lid die grondbeginsel en die tweede die "ander" van die eerste is. Hierdie reël konstitueer die diskoers oor die realiteit. En die *waarheid* word 'n funksie van dié diskoers en derhalwe ook van hierdie mensgemaakte reël.

Só word die filosofie noodsaaklikerwys 'n verhaling van fiksie. Daar is geen bevoorregting in haar verhouding met die *waarheid* en die *realiteit* nie (p. 37). Die filosofie het haar legitimeringsfunksie verloor (Lyotard, 1984, p. 41). Sy word tot bloot menslike wetenskap geherklassifiseer (p. 95). Die moeder van kennis sterf en daarmee saam die projek van die epistemologie. In die postfilosofiese gety is *kennis* en *waarheid* slegs die komplimente van suksesvolle diskoers (Magnus, 1985, p. 8). Daar is geen metahistoriese filosofiese agenda nie, geen universele filosofiese probleme wat om refleksie vra nie. Die onderwerpe van gesprekke wissel en vloei saam met die gety. Daar is geen finale oplossings nie, geen fundamentele raamwerke en insigte nie, geen metafore wat 'n werklikheid weerkaats nie, net 'n metonimiese landskap wat nie in filosofie, kuns en wetenskap verdeel kan word nie, 'n terrein waar die filosofie nie van die kuns en die wetenskap, en die kuns ook nie van die wetenskap, geskei kan word nie (pp. 5-6).

As die sielkunde dan 'n storie behoef, kan dit hom nie vanuit 'n filosofie toeval nie, kan dit hom nie bloot vertel word nie en kan hy nie maar net luister nie - hy moet op sigself alreeds daartoe behoort. Hy moet vanuit homself en deur homself met sy grense woeker en homself in dié verhaalmatigheid koester.

En nêrens vind die sielkunde sy begrensing so skerp onder die woord as in Lacan se psigoanalise nie. Vir Jacques Lacan is psigoanalise nie die wetenskap van die psige nie, maar eerder van die letter (Gallop, 1985, pp. 24-25; Roustang, 1990, pp. 30-32). Hy bevriend die psigoanalise met die linguistiek, waarskynlik die wetenskaplikste vak van die geesteswetenskappe (vergelyk Weber, 1991, pp. 25-26 & 31), maar dan ook met die filosofie en die letterkunde, terwyl hy deurentyd 'n plek in die wetenskap bly oopruim. Deur sy klem op die intersubjektiewe dialoog van die analitiese ervaring en sy ontdekking dat die ego op sigself in die intersubjektiewe verwantskap gekonstitueer word, verskuif Lacan die objek van die psigoanalise vanaf die individuele persoon as afsonderlike monade, na die intersubjektiewe dialektiek. Wat die psigoanalise nou in sy wetenskap en sy praktyk probeer onderskei, is "die mens tot wie jy jouself rig". Hierdie mens is die projeksie van die imago, van die innerlike, op die gesiglose ander, die ander wat soos 'n spieël jou aan jouself terugkaats. En wat jy dan sien, is jou styl. Wat van jou innerlike ontbloot word, is die skryfwyse, die trant van jou teks (p. 117).

#### ..... oor die menslike wetenskap.

Die sterwingsmoment van die modernistiese sielkunde en die opsegging van die epistemologiese projek van die metafisika is tog nie die plek waar 'n geskiedenis tot stilstand kom nie, waar dit in 'n laaste verhaal eindig nie. Want juis hier verdig die teks aansienlik. Waar die teken hom voorheen in die helder lig van die byeenkoms van betekenaar en betekende kon koester, waar die woord positief, substansieel tussen al sy tekstuele maters teenwoordig kon wees, staan hy nou ontbloot vir sy metonimiese en metaforiese karakter. Hier vervaag sy lyf tot *différance*, tot die liggaam van altyd alreeds verwysde verskille. Sy substans is vlugtig, hy word die ruimte tussen ander. Maar juis hier, in die moment van onbeslisbaarheid, word dit duidelik dat baie spore in die teken lê, dat die spoor in soveel tekens lê - dat die teks verdig.

Hier betree 'n sekere onklarheid die *menslike wetenskap*, 'n onbeslisbare interval wat deur die *wetenskaplikheid van die mens* en die *mensheid van die wetenskap* afgemerk

word. En hier setel die onklarheidsmoment van die sielkunde, die oomblik waarop hy definisie verloor en ook die plek waar hy verval. Hier stry sy bewoners onderling en besluit hulle om te trek. Want kort nadat die sielkunde die menslike wetenskap gedoop is, het ons hom met die naam, wetenskap, begin verwar en hom uiteindelik met hierdie metoniem verslaaf en het ons vergeet dat die menslike wetenskap metafoor is vir 'n sielkunde wat bevrydend beteken word in 'n kundige siel se kundigheid van dié siel. So véél spore loop hier deur sóveel tekens.

Maar waarom gaan hierdie betekening wat ek opnuut onder die naam van sielkunde wil bring? As daar siel is, watter siel? Dit kan nie die siel wees wat wys na die metafisiese self van die mens nie, want die self is verskraal tot net nog 'n posisie in taal. Die siel van die postmodernistiese subjek is maar net die kern van 'n fiktiewe karakter (Flax, 1990, pp. 32-33; Schrag, 1985, pp. 24-25). En in die verloop van die filosofie vanaf Friedrich Nietzsche tot Jacques Derrida sien mens hoe hierdie menslike subjek as fokus van die filosofiese denke en as plek van die ervaring, die moraliteit, die keuse en die wil, geleidelik prysgegee word (Sarup, 1988, p. 49).

Maar waarom? Kan ons die subjek nie tog begryp in terme van sy teenwoordigheid aan homself in 'n versweë en intuïtiewe bewus-syn nie, 'n bewussyn wat alle betekening voorafgaan nie? Nee, sê Derrida (1982, p. 16), omdat die veronderstelling van die moontlikheid van bewussyn as die waarneming van die self in teenwoordigheid uiteindelik neerkom op 'n teenwoordigheid en 'n bewussyn wat ons nie meer kan begryp as die absolute kern-vorm van die wesenswerklikheid nie, maar wat ons eerder moet aanskou as 'n *determinering* en 'n *effek*, 'n determinering en 'n effek in 'n stelsel wat homself nie in teenwoordigheid nie, maar in uitstel en verskil, in *différance*, begrond. En die spore van hierdie begrip, so sê Derrida, het hom reeds voorafgegaan in die werk van Nietzsche, Freud en Heidegger.

Dan nie siel nie, maar besieling, nie siel as fundamentele epistemologiese kategorie van die teks nie, ook nie siel as ontologiese begronding vir sy tekens nie, maar besieling as determinering én effek: dit kenmerk die opstanding van die teken. En die teken wat by uitstek opstaan, so sal ons later sien, is die fallus.

Die besieling setel in 'n bepaalde herbesoek. Die terugkeer van die teks op homself, die herbetekening van die tekens, die herinskribering van die skrif: dit alles is die



oproep van die teken. 'n Teken wat orent kom, wat opstaan, wat in aansig kom, 'n spoorholte wat stoflik word, dit alles beteken 'n beweging met die logika van *sous-rature*, 'n gang van wissing: om uit te vee maar steeds te behou, om te midde van wissing te wis. *Sous-rature*, onder wissing, die voorbehoud van uitwissing, merk die verwringing van die taal. Dit is die woord wat met sy aanduiding die grense van die taal oorskrei, die begrip wat buite die reikwydte van die betekenare van die taal staan, die transendentale betekende (vergelyk Spivak, 1976, pp. xiv-xvii), 'n sekere besieling. In die afmerk van die grense van die taal, dwing 'n beweging met die logika van *sous-rature* die teks op homself terug, verplig hy die tekens tot meer as net 'n selfrefleksie, meer as net 'n narsissistiese voortbestaan in die suiwer selfaantasting van 'n selfaanwesigheid. In die terugkeer van die teks op homself, in die omweg via die verhaal, in die herinskribering van die teken, in die repressie van die fallus, open die teken op die afwesige, op dit wat die teken nie is nie. Daarom staan die teks altyd alreeds onder wissing, altyd alreeds in die praktyk van wis, in die sin van uitwis, van vergeet, maar tegelyk ook in die sin van alreeds geweet, van onthou, omdat die herinskripsie altyd via die verhaal sy vorm ontleen aan die inskripsie. Hierdie terugkoms van die teks is meer as bloot die natrek van die inskripsie, die navolg van 'n pre-skripsie. Dit is altyd reeds 'n palimpse, 'n na-skripsie, 'n geskrif bo-oor en in die plek van die pre-tekst. Dit is hierdie logika van *sous-rature*, van onthou te midde van vergeet, dit is hierdie gang van die skrif, hierdie repressie van die fallus, wat die opstanding van die teken, en by uitstek van die fallus, wat hierdie besieling, bewerkstellig.

Hoe? Derrida se kommentaar (Derrida, 1981a, pp. 106-117) op die gesprek tussen Plato en die Sofiste, 'n gesprek oor geheue, mag moontlik help om te verstaan: Plato verskil nie van die Sofiste oor die feit van geheue, die toevlug tot geheue nie, maar hy maak beswaar omdat die Sofiste in die toevlug tot geheue, lewende geheue met die eselsbrug vervang. Want Plato droom van 'n geheue sonder eselsbrug, 'n geheue sonder teken, van geheue as die ontsluiting wat die teenwoordigheid (re-)produseer, geheue as herinnering, aanwesigheid as lewende waarheid. Maar hy gee tog toe dat daar limiete is, omdat 'n geheue waar die afwesige (dit wat was) altyd alreeds aan die aanwesigheid onderworpe is immers net 'n oneindige self-aanwesigheid impliseer. As geheue dan op grond van terugroeping, op grond van herbeslaglegging, onderskei kan word van die parate selfaanwesige, die lewende waarheid, die *eidōs*, kan hy nie sonder

die teken nie. Hy benodig juis die gedenkteken om die afwesige waarmee hy noodwendig in verwantskap staan, tot die aanwesigheid terug te roep, om hom te herroep. As substituuat is die teken dit wat buitekant die lewende waarheid, maar ook tussen die lewende waarheid en die afwesige, staan. En omdat dit wat nou afwesig is, wat nou ander is, wat geheel en al buitekant die lewende waarheid verkeer, voorheen binnekant die aanwesige was, moet mens sê dat die teken die waarheid van homself verdeel. Die buitekant, die eksterne, begin derhalwe nie by die plek waar dit wat ons die psigiese en die fisieke noem, ontmoet nie, maar by die plek waar geheue, in stede van om lewend aan homself teenwoordig te wees, as die gang van die waarheid, verdring word deur die argief, ontset word deur 'n teken van herdenking. Hierdie verdringing van die herinnering, van die aanwesige se gang, van die lewende waarheid, deur die gedenkteken, is 'n gewelddadige beweging van surrogasie. Die ruimte van die skrif, spasiëring as skrif, word oopgemaak deur hierdie gang van surrogasie (p. 109). Die fallus kom orent in 'n gewelddadige repressie.

Van die gedenkteken moet ons sê dat hy die brug, die eselsbrug, tussen die aanwesige en die afwesige is, dat hy die simplistiese onderskeid tussen aan- en afwesigheid voortdurend ontglip en ook dat hy noodwendig herhaalbaar is, omdat hy die aanwesige, die *eidōs*, verteenwoordig en omdat die idealiteit van die *eidōs*, die lewende waarheid, juis berus op herhaalbaarheid, op die herhaling van dieselfde (pp. 109 & 111; Vergelyk ook Bass, 1984, p. 70). Die fallus is 'n kopula, die beeld van 'n lewensvloed (Lacan, 1977, p. 287). Maar dan moet ons voortdurend in gedagte hou dat dit die gang van wissing, dat dit die beweging met die logika van *sous-rature* is wat die opstanding van die teken bewerkstellig, dat die fallus juis met sy verdringing orent kom (*..... it can play its role only when veiled ..... (Lacan, 1977, p. 288)*) en dat hierdie wissingsgang dus ouer is as die teken wat hy bewerkstellig, dat die teken op sigself, en by uitstek die fallus, alreeds die struktuur van wissing dra.

En Derrida se naam vir hierdie fallus is *grammè*. Dit is die teken onder wissing, die teken in uitwissing te midde van behoud (Spivak, 1976, p. lviii; Vergelyk ook Derrida, 1981b, p. 26). Die *grammè* is die gedenkteken wat die identiteit te midde van sy oopmaak op die ander bewaar. Dit is die gedenkteken altyd alreeds in die plek van die aanwesigheid, altyd alreeds geopen op die ander, altyd alreeds bewoon deur die skrywe (Spivak, 1976, p. lxi), deur die gang van *sous-rature*, die wissing, altyd alreeds die

konstitueringsinterval. Die *grammè* is nóg betekenaar nóg betekende, nóg teken nóg ding, nóg 'n teenwoordigheid nóg 'n afwesigheid (p. lxxii).

Die *grammè* se wetenskap is 'n grammatologie (vergelyk Derrida, 1976, pp. 4 & 93 en Derrida, 1981b, p. 26), 'n wet (wat nie wetmatig is nie), 'n laaste woord (wat nooit die laaste is nie) oor die verbuiging van die woord, oor die verwringing van die teken. Dit is 'n *logos* van wissingsgang en derhalwe nie 'n semiologie nie.

Maar hoe kan hierdie grammatologie, hierdie wetenskap van skrywe, hierdie *logos* van wissingsgang, hoe kan dit nog *logos* wees te midde van die *grammè*, die wissingsgang wat woord en wet alreeds bevraagteken (Spivak, 1976, p. 1)? Juis hier, sê Derrida (1976, pp. 92 & 93), setel die onbevoegdheid van die wetenskap, die onbekwaamheid van die filosofie, die sluiting van die *epistémè*, want geen bepaalde wetenskap, geen abstrakte dissipline kan die mite van oorsprong, die radikale saak dat oorsprong, oergrond, oerwoord slegs 'n mite is, bedink nie. Geen wetenskap kan dit in oorweging bring dat hy die verberging van die oorsprong bewerk nie, dat hy net 'n wissingsgang is nie. Maar dit beteken nie dat ons moet terugkeer na 'n infra-filosofiese of 'n prewetenskaplike vorm van diskoers nie, slegs dat ons hierdie wissingsgang alleen binne die limiete van die wetenskap en die filosofie van 'n naam kan voorsien, en dat dié benoeming alreeds 'n geweldsmoment behels (Spivak, 1976, p. lxx), omdat ons die grammatologie in 'n bepaalde aanwesigheid hokslaan (Derrida, 1976, p. 93).

Hierdie benoeming is 'n besonder gewelddadige moment. Dié doop is 'n onderdompeling, selfs 'n verdrinking. Dit is 'n moment wat die repressie van die fallus, die onttrekking van 'n lewensmoment, vereis. En dít beteken dat ons hier moet afskeid neem van 'n bepaalde geborgenheid, te wete die oorgegewendheid aan 'n kosmiese bestaan, aan 'n universele aanwesigheid. Ons moet afskeid neem van die veilige geslotenheid, die alomteenwoordigheid van die ouerhuis. En hierdie afskeid verg 'n ontworteling en 'n selfaangewesenheid, 'n sekere volwassewording. Maar die pad na volwassenheid loop deur adolessensie, adolessensie wat 'n brug slaan maar ook 'n wig indryf, tussen kindwees en volwassenheid. Net so staan die modernistiese wetenskap tussen die premodernistiese, prewetenskaplike en 'n postmodernistiese, postwetenskaplike diskoers. Ons moet noodwendig deur die rasionaliteit en die empirie van hierdie wetenskap beweeg om onself te vind. Want dit is juis in die

onbevoegdheid van hierdie wetenskap, in die onbekwaamheid van die rasionalisme en die empirisme waar ons onself vind.

Hoofstuk 1 van die onderhawige verhaal voer hierdie tema aan, maar ten spyte daarvan dat hierdie hoofstuk ons uiteindelik tot *selfondersoek* lei, bereik hy nooit die punt waar ons onself vind nie. Sy fundamentele gedagte bly dié van afskeid en ontworteling, die idee dat 'n sekere afwesigheid, dat 'n bepaalde tekort alreeds in die wesenskern aanwesig is. En aan die hand van 'n kort oorsig oor bepaalde wetenskapfilosofiese aangeleenthede bied hy hierdie boodskap herhaaldelik en op verskeie vlakke aan: Op 'n konkrete vlak lees ons dat die wetenskap te kort skiet, dat die wetenskap die Verligte ideaal van bevryding verraaï deur vernietigende tegnologieë te skep. En op 'n volgende vlak lees ons dat die wetenskap mank gaan aan die mitiese en aan die grondliggende menslike. Ons hoor ook dat hy nie aan sy eie kriteria vir wetenskaplikheid kan voldoen nie en dat die waarheid op sigself, dat 'n sekere vertrekpunt ons bly ontglip omdat die bevinding en die beslissing mekaar bly voorafgaan. En op 'n heel abstrakte vlak spe(e)l die teks sy eie boodskap uit wanneer hy toelaat dat die waarheid ons inderdaad ontglip. Ons staan ontworteld en op onself aangewese wanneer die teks beweer dat die wetenskap ons van ons werklikheid vervreem (*..... die modernistiese mens dwaal vervreemd deur sy werklikheid.....*), nadat hy ons reeds by die oorsprong van dié wetenskap ingebind het (*..... om te beslis wat waarlik wetenskaplik is ..... moet jy jouself alreeds in die ware wetenskap bevind .....*). Ook in hierdie teks bly die bevinding en die beslissing mekaar voorafgaan. 'n Beginpunt ontglip mens alreeds in hierdie eerste hoofstuk. Alreeds hier plaas die teks ons op 'n pad wat ons later as 'n onbegaanbare temporaliteit, as 'n temporele *aporia*, moet eien. Hierdie hele hoofstuk bevind homself immers alreeds binne 'n nonlineêre temporaliteit wanneer hy in aanvang neem met die klein prinsie se aankoms op die aarde en eindig met die prinsie se vertrek vanaf sy tuisplaneet.

Dit is hoofstuk 2 se taak om ons na bevinding te lei. Maar in sy leiding na bevinding, lei hierdie hoofstuk ons steeds nie tot bevinding nie, in elk geval nie in die sin dat mens jou vinger op 'n besliste resultaat kan lê nie. Want bevinding behels 'n bepaalde refleksiwiteit, 'n sekere selfaangewesenheid, waarin die moontlikheid van beslissing tot rus kom. Die eis aan die jongeling wat sy ouerhuis verlaat, is juis dat hy op homself aangewese sal wees, dat hy hom nie op die een of ander eksterne outoriteit sal verlaat

nie, maar dat sy beslissings by homself sal berus. Hoofstuk 2 eksplorieer hierdie selfaangewesenheid van die wetenskaplike op heel konkrete wyse aan die hand van ons begrip van die fisiese werklikheid. Die teks ontgin Einstein se algemene relativiteitsteorie as 'n voorbeeld van 'n bevinding wat duidelik 'n moment onderhou waar beslissing in 'n oomblik van nóg ken nóg wees tot rus kom. En hy span verdere teoretiese ontwikkelinge aangaande kwantumgravitasie in om aan te dui dat die moment waar beslissing tot rus kom 'n oomblik van selfaangewesenheid is. Hierdie selfaangewesenheid is refleksief, want dit behels 'n aanwysing van die self, maar dit is terselfdertyd 'n ontworteling omdat die oorsprong, die beginpunt, verlore gaan, want die bron van die refleksie is 'n funksie van die beeld in refleksie.

Hoofstuk 3 besweer die moment van ontworteling wat sy habitat in selfaangewesenheid vind, deur die selfaangewesenheid as 'n moment van bevestiging voor te hou. Aan die hand van Albert Shalom se beskouing van persoonlike identiteit, bevestig Hoofstuk 3 hierdie selfaangewesenheid as die ek. Shalom plaas die ek as die fundamentele realiteit van die eksistensiële werklikheid. Dit wat elkeen van ons as die ek ervaar is 'n bewus syn ('n sekere selfbewussyn) van die fundamentele realiteit van die fisiese werklikheid. Ek is derhalwe nie die produk van die een of ander samestelling van 'n liggaam en 'n psige nie, maar 'n eksistant wat as liggaam en as psige bestaan. En dit beteken nie dat ek 'n derde entiteit is wat onderliggend aan die substansies van liggaam en psige voorkom nie. Shalom ontwikkel die ek as 'n lokus van nontemporaliteit wat te midde van temporaliteit bestaan, 'n permanensie wat die eksistensie van die werklikheid beteken. In hierdie bevestiging van die ek verhef Shalom die ek tot 'n grondingsbeginsel, tot 'n fondament waarop die werklikheid tot rus gebring kan word.

Wyl die bevestiging van 'n selfaangewesenheid daarop dui dat die jongeling die oerhuis verlaat, moet mens hierdie verlaat versigtig begryp. Dit beteken nie dat hy die oerhuis bloot agterlaat om nooit daarheen terug te keer nie, want hiermee sou hy die deur agter hom toetrek en die oerhuis maar net op 'n nuwe manier sluit. Hier beduie sy verlating bloot die opening van die voordeur van die oerhuis. Shalom lei die jongeling as't ware na die voordeur van die huis waar hy 'n ewe goeie uitsig op die binne- en die buitekant het, waar die binne- en die buitekant in ewewig verkeer. Maar wanneer Shalom die jongeling aan hierdie binne-/buitekant, 'n bepaalde aan-

/afwesigheid, uitlewer, plaas hy hom nie tussen die binne- en die buitekant nie, maar situeer hy hom as 'n lokus van fundering. Al word die jongeling hier aan 'n sekere realiteit uitgelewer, stig hy 'n werklikheid in die sin dat hy keuses aangaande hierdie binne-/buitekant uitoefen. Hy besluit wat tot die aanwesigheid en wat tot die afwesigheid behoort. Hy kies tussen die rasonele en die irrasionele, tussen feit en fiksie en dies meer. En die vryheid en willekeurigheid van hierdie keuses kenmerk sy selfaangewesenheid. Hy is op homself aangewese om die betekenis van hierdie binne-/buitekant te sirkuleer, 'n binne-/buitekant waaraan hy uiteindelik ook uitgelewer is.

Daarom, wanneer Hoofstuk 3 die tema van bevestiging ontwikkel, begin die hoofstuk by die kwessie dat die bevestiging van die persoon in die amp van persoon ook 'n bevestiging van die amp van persoon is. Die teks vertrek vanaf die gewelddadige woelinge wat in so 'n bevestiging geld wanneer die amptenaar sy amp wil uitbrei wyl die amp sy struktuur op die amptenaar afdruk. Maar hierdie gewelddadige woelinge word uiteindelik 'n interspel, 'n spel wat persoonlike identiteit uitspel. En dit gebeur wanneer die linêre verloop van tyd opgehef word en mens aanvaar dat jy jou altyd alreeds op 'n temporele *aporia* bevind. Op hierdie temporeel onbegaanbare pad is dit onmoontlik om 'n sekere beginpunt of oorsprong aan te dui. Elke oomblik en elke punt is op sigself alreeds verdeel en vorm 'n refleksiweweg moment. En in hierdie moment van refleksie is dit nie moontlik om te onderskei tussen wat bron en wat beeld is in die weerkaatsing nie. 'n Onreduseerbare interval verdeel die bron in homself sodat hy as 'n dubbelbeeld, as 'n bepaalde refleksiweweg verskyn, 'n interspel van presentering en representering waar die punt van oorsprong on(be)grypbaar word: *In this play of representation, the point of origin becomes ungraspable. There are things like reflecting pools, and images, an infinite reference from one to the other, but no longer a source, a spring. There is no longer a simple origin. For what is reflected is split in itself and not only as an addition to itself of its image. The reflection, the image, the double, splits what it doubles. The origin of the speculation becomes a difference. What can look at itself is not one ..... (Derrida, 1976, p. 36).* Dus, wat uiteindelik in die selfaangewesenheid sigbaar word, is die feit van ondeursigtigheid. Die kondisie vir die jongeling se moontlikheid as selfaangewesene is juis die onmoontlikheid van selfaangewesenheid.

In die voordeur waar die binne- en die buitekant van die ouerhuis in ewewig is, op die plek waar Shalom die jongeling as eksistensiële realiteit van hierdie werklikheid plaas, juis op hierdie punt, in hierdie oomblik van 'n bepaalde selfaangewesenheid, verskyn 'n interval tussen die binne- en die buitekant, 'n opening, 'n ek, wat hierdie hele stelsel, hierdie hele ou bestel, laat glip. Waar selfaangewesenheid voorheen bloot huisvesting verskaf het aan 'n moment van ontworteling, waar ontworteling 'n oomblik binne of te midde van die selfaangewesenheid was, lei Hoofstuk 3 ons uiteindelik na die moment waar selfaangewesenheid alreeds die moment van ontworteling is. Juis in sy beswering van ontworteling beduie Hoofstuk 3 ons na 'n plek waar ontworteling en selfaangewesenheid identies is, lei hy ons na 'n identiteit van ontwortelende selfaangewesenheid. Hier verlaat die jongeling die ouerhuis, maar laat hy dit nooit agter nie. Hier oorskrei ons ons kosmiese gebondendheid. Ons oortree ons geskiedenis deur uit sy lineêre historiese verloop, deur uit hierdie verlope geskiedenis, te tree. Hier verlaat ons, maar laat ons niks ooit agter nie. Hier begryp ons dat ons nie net uit die geskiedenis erf nie, dat ons nie bloot daaraan uitgelewer is nie, maar dat ons op 'n fundamentele wyse reeds verantwoordelik is. Die betekenis van ons hele geskiedenis glip immers op ons huidige sienings.

Die plek waar ons nou posisie inneem is dié van die postmodernisme, die plek van 'n sekere volwassenheid, van 'n ontwortelende selfaangewesenheid. En die vraag waarmee mens onmiddellik te kampe kry, is aangaande die moontlikheid om die *grammè* ek te noem, om die sielkunde by hernuwing, as nuwe sielkunde, tot 'n grammatologie op te roep.

Laat ons begin by Shalom se dissipline, by die dissipline van die ek wat ek benoem, wat homself bestem, die dissipline van 'n selfaangewesenheid. Dissipline, omdat hier sprake is van dissiplinering, van ordening, van 'n bymekaarroep onder die teken van ek. Dit is 'n oomblik van geweld, 'n moment waarop vrye filosofering afgelê word om die betekening in 'n oerteken tot stilstand te bring - hier 'n moment waarop alles in die skadu van die ek gestel word. Ander moontlikhede, ander maniere van doen, word afgelê en uit die gesig verban. 'n Uiteindelijke blindheid vir dit wat buitekant die dissipline lê, word hier bewerk. So gewelddadig is hierdie moment, so sterk die dissipline dat ook die feit van blindheid verborge raak, dat blindheid vir blindheid intree, dat soos die oog sy optiese skyf miskyk, ook die dissipline 'n volledige wêreld

sonder blindekolle sien. Uiteindelik is alles binne en niks buite die dissipline nie. As daar ander dissiplines is, is hulle altyd alreeds aan hierdie een onderwerp, staan hulle in die finale analise onder die teken van die ek<sup>2</sup>, 'n ek wat hom met sy eie stem aandui, wat homself bestem, wat sy bewussyn in dié stem vind en homself só in die teenwoordigheid probeer veranker en wat uiteindelik só op homself aangewese raak. Dit is 'n ek wat waarde heg aan die sekerheid dat die universele vorm van alle ervaring en derhalwe van alle lewe, die aanwesigheid is, dat al wat daar is en ooit sal wees, die wese is, 'n wese wat die aanwesigheid of die modifiëring van die aanwesigheid beteken. Dit is 'n ek wat reken dat die aanwesigheid van die aanwesige die uiteindelige vorm van wese en idealiteit is en dat sy verhouding met hierdie aanwesigheid die skuif is waarmee hy die empiriese eksistensie, die feitlikheid, die wêreldlikheid oorskrei (Derrida, 1991, p. 13). Dit is 'n ek wat met die skuif vanaf "Ek is" na "Ek is *res cogitans*", die oorsprong van sy wese en derhalwe die oorsprong van aanwesigheid, verberg in die juiste aanwesigheid en idealiteit wat deur dié oorsprong bemiddel word (p. 14), 'n ek wat soos 'n Lakaanse fallus die ketting van betekening bemiddel, wat so despoties die teks bewaak dat hy slegs deur kastrering sy mag kan aflê. Maar so heg is die dissipline, so fel die kastrasie benodig vir uitbraak dat ontsnapping hier slegs moontlik is wanneer die fallus self die mes in sy ontmanning word (vergelyk Spivak, 1976, pp. lxiv-lxvi).

Ons moet 'n vraag by Edmund Husserl gaan leen (vergelyk Spivak, 1976, p. li): Hoe is dit moontlik dat 'n objek-wêreld aan hierdie (ver)blinde ek kan verskyn? Waarop Derrida antwoord dat die moontlikheid van objektiwiteit alreeds in die selfaanwesigheid van die subjek geleë is. Die transendentale subjek se ideale objek is hyself. In sy bepeinsing oor homself kan die self die simplistiese nouheid van die lewende aanwesigheid nie voortdurend bly bewoon nie. Hy moet homself van 'n geskiedenis voorsien, met 'n terugblik homself van homself verdeel en so ook die moontlikheid van 'n vooruitskouing bemiddel.

---

2) Dit beteken nie dat alle dissiplines aan 'n enkele dissipline onderwerp kan word nie. Dit is slegs die perspektief, gegee 'n spesifieke dissipline. Byvoorbeeld, waar hierdie sielkunde die tekens van ander dissiplines aan die ek onderwerp, bring die fisika die tekens van ander dissiplines onder die gesag van die materiële. Maar hierdie siening impliseer egter wel dat 'n hiërargie van wetenskappe nie op objektiewe wyse aangedui kan word nie.



Deel van hierdie verhouding met die teenswoordige is ongeskonde, 'n suiwer eie stem, want die substansie van sy spraak, sy betekening, is bloot temporeel en omdat die intuïsie van tyd nie empiries is nie, maar eerder verstaan moet word as 'n ontvang wat niks ontvang nie, moet ons nou ook sê dat elke teenswoordige oomblik, elke nou, deur niks gebaar word nie, maar alleen deur homself tot lewe geroep word. Dit is 'n proses van selfaantasting waardeur hierdie spontaan gegengereerde lewende nou, sonder toevlug tot enigiets empiries, sy nouheid moet behou wanneer hy opgeneem word in 'n ander nou om 'n nie-nou, 'n verlede-nou te word. Voorwaar 'n proses van suiwer selfaantasting waar die oorgang van die nou in die nie-nou nie deur enigiets anders as net die inwerking van die nou op die nou, beïnvloed word nie, waar die nie-nou slegs 'n ander nou is, waar die verskil tussen nie-nou en nou 'n ongeskonde temporele differensie is (Derrida, 1991, pp. 25-26).

Maar in hierdie suiwerheid skuil daar reeds geskondenheid. Wanneer die ek aan die teenwoordigheid dink as die universele vorm van die transendentale lewe stel hy homself oop vir die wete dat in sy afwesigheid, anderkant sy empiriese bestaan, voor sy geboorte en na sy dood, die teenwoordige steeds is (p. 13). Hierdie verhouding met sy dood, die verwantskap met die afwesigheid, die ander buitekant die teenwoordige nou, skuil dus reeds in die bepaling van die wese as teenwoordigheid (p. 14). Die ongeskonde differensie wat die self-teenwoordigheid van die lewende teenwoordige konstitueer, voer die self-teenwoordigheid reeds van meet af aan met die onsuïwerhede van die ander, dit wat buitekant die teenwoordige staan. Die lewende teenwoordige spruit uit die nonidentiteit met homself, uit die moontlikheid van die gedenkteken, die spoor in die teenwoordige van die afwesige (p. 26). Met elke terugkeer na homself staan hy teenoor homself, word hy uiteindelik weer homself, maar dan nie in 'n eenvoudige absorpsie van die self in die self waar die non-self, die verlede-self bloot die ander van die nou-self is nie, maar eerder as simulakrum waar geskonde differensies die lae van sy herhaalde terugkeer skei, waar daar altyd ruimtes is waar die onsuïwerhede van die ander na binne glij en gekoester word, waar die afwesige die vermeende ongeskonde teenwoordigheid altyd alreeds kontamineer. In hierdie ruimtes skuil die oorsprong van die teken. Hierdie spasiëring word tot skrif: 'n empiriese werklikheid ontvou, tekens met 'n vreemde aanwesigheid, 'n weselikheid iewers tussen nou en netnou, iewers tussen hier en daar, iewers tussen self en ander, iewers tussen my en jou. Die oerwese, sê Derrida (1991, pp. 26-27), moet bedink word

op grond van hierdie spoor van die afwesige in die aanwesigheid, en nie omgekeerd nie. Daar is geen konstituerende subjektiwiteit nie. Die konsep van subjektiwiteit hoort byvoorbeeld reeds in die orde van die gekonstitueerde. Ook die konsep van konstitusie moet aan dekonstruksie onderwerp word (Spivak, 1976, p. li).

Die ek as *grammè*, 'n ontmande subjek, 'n gekastreerde ek: Wat bewerk sy selfkastrasie? Charles Darwin se evolusie-leer, Albert Einstein se relativiteitsteorieë, die subatomiese kwantumwêreld, Kurt Gödel en Paul Cohen se beginsel van onbeslisbaarheid, die derde been tussen vals en waar (Devlin, 1988, pp. 28-29), Karl Popper (1963 & 1980) se gekorroboereerde feite en T.S. Kuhn (1970) se wetenskaplike paradigmas: Dit alles staan binne die konteks van 'n tydgees wat enige vorm van dogmatisme met skeptisisme bejeën (Gadamer, 1976, p. 129): Friedrich Nietzsche wat die moontlikheid van ken ondergrawe, Sigmund Freud wat die bewuste met die onbewuste bevraagteken, Martin Heidegger wat die aanwesigheid van die aanwesige onder wissing plaas (Spivak, 1976, p. l); 'n tydgees wat die moderne mens opnuut dwing tot vroe oor sy oorsprong en oorspronklikheid, sy meesterskap oor waarheid. En as hy met hierdie vroe noodgedwonge na homself terugkeer, noodgedwonge ook sy persoonlike rol in oorweging moet bring, staan hy uiteindelik voor hierdie vraag: "Wat is die algemene betekenis van oorsprong en van struktuur, en wat is die historikosemantiese verwantskap tussen genese en struktuur in die algemeen?" Dit, sê Derrida (1978a, pp. 167 & 168), is 'n vraag oor die eenheid van die historiese fondament op grond waarvan 'n transendentale reduksie moontlik is en op grond waarvan hierdie reduksie deur homself gemotiveer/gedryf kan word. Dit is 'n vraag oor die eenheid van die wêreld waarvan 'n transendentale vryheid homself losmaak om juis die oorsprong van hierdie eenheid te laat verskyn. Maar 'n vraag oor die grondliggende betekenis van die begrippe van genese en struktuur in die algemeen, die betekenis nog voor enige ontrafeling van hierdie begrippe, is 'n navraag wat transendentale reduksie alreeds voorafgaan. Transendentale reduksie is die vrye handeling van die vraag wat homself losmaak van die totaliteit van dit wat hom voorafgaan sodat hy toegang kan kry tot hierdie totaliteit, spesifiek tot sy historiesiteit en sy verlede. Die vraag oor die moontlikheid van die transendentale reduksie kan nie 'n antwoord verwag nie, want dit is die vraag oor die moontlikheid van die vraag, 'n oopmaak van homself, 'n gaping op grond waarvan die transendentale ek versoek word om homself oor alles af te vra, om alles te bevraagteken, ook die moontlikheid van die ongevormde en naakte feitlikheid van die non-betekenis, soos, byvoorbeeld, sy eie dood.

Dit alles vorm die agtergrond van die tema van Hoofstuk 4. Hier vertrek die teks vanaf Derrida se *différance*, na regte vanaf die oomblik van onklarheid wat die begrip van *différance* al klaar bewoon, want reeds van meet af aan plaas hierdie hoofstuk die lewe as juis hierdie onklaar interval. Maar ten einde aan *différance* getrou te bly, word hierdie lewe in verwantskap met die dood bedink. 'n Sekere identiteit kom tussen ontworteling en selfaangewesenheid tot stand. Die identiteit (as mens hierdie woord nog kan gebruik) van die ek as ontwortelende selfaangewesenheid tree nou na vore. En die teks wys plekke aan waar hierdie ek in die sielkunde verskyn.

En hierna betree die teks 'n postmoderne moment, wanneer hy homself te berde bring, wanneer hy opmerk dat wyl hy 'n teks is wat 'n ek aanwys, hy ook reeds die teks is van 'n ek wat homself aanwys. Enersyds is hierdie teks 'n aanwesige waarin die ek as spoor, as *grammè*, verskyn en andersyds is hy die spoor van hierdie ek (nou die aanwesige) wat homself naspoor. Hy is die spoor, die *différance*, die uitstel en die verskil, van 'n ek wat op homself terugkeer, wat homself wis. Hy is die spoor van hierdie wissing. En juis hier beleef ons die volle impak van die betekenis (as mens hierdie woord nog kan gebruik) van wissing. Wanneer ek in hierdie teks op ek terugkeer, is dit 'n wissing van ek in die sin dat ek iets van ek te wete kom. Maar dit is ook 'n wissing van ek in die sin dat ek in hierdie skrywe vertrek, dat ek hier net 'n spoor, net hierdie teks nalaat. En die teks is hier bloot 'n spoor, 'n verwantskap van die betekenisvolle met 'n sekere dood, 'n plek waar betekenis glip, die oomblik van die reduksie van betekenis. Wat ons ookal hier begryp, staan alreeds in verwantskap met 'n sekere nonbegrip. 'n Bepaalde selfaangewesenheid van die skrywer/leser tree tevoorskyn juis in hierdie moment waar die skrywer/leser hom as selfaangewese bevind. Hier bevind die skrywer/leser hom in wissingskap.

Die res van Hoofstuk 4 is 'n selfportret waar die skrywer/leser homself volg deur 'n wete van sy wese en 'n wese van sy wete en homself uiteindelik aanwys as 'n gewiglose gedagte, 'n mooi geronde nul, 'n surplus in die metonimies-metaforiese-wissingsgang wat hy wetenskap noem. En hierdie selfportret, hierdie masker, is 'n middeweg tussen 'n skeppende skilder en 'n beeld waaraan hy homself uitlewer. Dit is die verwantskap van 'n binne- met 'n buitekant. Dit is *différance*, 'n spoor van uitstel en verskil, die spoor van 'n metonimiese selfaangewesenheid en 'n metaforiese ontworteling, 'n dubbelsporing wat die ek afmerk.

Maar wat is die kondisie om hierdie spoor, om hierdie wetenskap, sielkunde te noem? Histories bloot dat die subjek homself naspoor. As die sielkundige teks die teks is van ek wat op ek terugkeer, is hierdie selfportret 'n sielkundige teks, want die teks is alreeds die teks van ek wat op ek terugkeer. Wanneer ek hier op ek terugkeer, wanneer die leser/skrywer hier op homself terugkeer, wys hy homself aan as 'n onklaar oomblik te midde van 'n dubbel-terugkeer. Hy (be)vind homself te midde van 'n oomblik van selfaangewesenheid en 'n moment van ontworteling. En waarop hy beslag lê, is 'n nul, 'n gewiglose gedagte, bloot 'n fiktiewe karakter.

En dan weet ons ook dat hierdie wetenskap, dat hierdie terugkeer van die ek op die ek, 'n wissingsgang is. En ook dít blyk duidelik, want wanneer ek, ek wat nou hier as skrywer/leser so oorfloedig aanwesig is, op myself terugkeer, my van myself vergewis, is dit om as 'n gewiglose gedagte, as 'n onklaar interval, as 'n tekort tussen selfaangewesenheid en ontworteling te verskyn in 'n teks waaraan ek alreeds onttrek het.

Die wissingskap van die sielkunde, die sielkunde as wissingskap - dit is die tema wat in Hoofstuk 5 geëksploreer word. Soos die kunstenaar sy selfportret skilder, so verpersoonlik die sielkundige homself. Maar hier lei die stamwoord van persoon, die *persona* as masker van die akteur, ons na 'n opvoering, na 'n interspel tussen die ek in die teks en die teks van die ek, 'n sekere vertolking van persoon-likheid.

Hoofstuk 5 begin by die dubbel-terugkeer van 'n selfaangewesenheid wat tegelyk ontworteling beteken, 'n tema van beslaglegging en ontsetting wat die sielkunde op meer as een vlak deurkruis. Freud se toe-eiening van die psigiese apparaat as 'n bewuste/onbewuste, bemoeilik nie alleen die kwessie van die subjek nie, maar kompliseer alreeds die hele idee van fundering en ontwikkeling in die sielkunde. Derhalwe moes Freud die subjek met 'n dubbel-terugkeer merk en moes Lacan Freud met 'n dubbel-terugkeer merk en moes ons onself as hierdie dubbel-terugkeer merk. As mens in hierdie sielkunde op enigiets beslag lê, is dit 'n fiktiewe karakter, 'n karakter wat sy oorsprong in ver-beelding het, 'n karakter wat met elke beslaglegging onmiddellik ontset.

Die mens wat hier orent kom, hierdie *homo erectus*, is 'n Lakaanse fallus. Hy is die bevoorregte betekenaar van daardie merk waar die rol van die *logos* saamval met die opkoms van begeerte (Lakan, 1977, p. 287), waar die selfaangewesenheid versmelt met die ontworteling, waar die lewe en die dood verenig - en derhalwe 'n wissingskap. Hy kom tot stand met 'n sekere verdringing. Sy konstruksie verg 'n destruksie. Sy *persona* (is) 'n dekonstruksie. Hy bevind homself as 'n masker, 'n vertolkte karakter waaraan die vertolking onttrek en 'n sekere onbeslisbaarheid gepredikeer word. Waar ons in hierdie *logos*, in hierdie sielkunde, strategies posisie inneem, is die subjek aan die een kant 'n surplus en aan die ander kant 'n tekort, is hy enersyds suiwer aanwesig, maar andersyds absoluut afwesig. Sy suiwer selfaangewesenheid is altyd ook reeds 'n absolute ontworteldheid. En dit is 'n moment van onhoudbare angs, want die moontlikheid van sy bestaan behels altyd alreeds die onmoontlikheid daarvan. Hy kort die *logos*, 'n aanwesigheid met 'n vreemde konstitusie, 'n tydruimtelike bestel van uitstel en verskil tussen surplus en tekort, 'n moment van *différance*, om hierdie angs te kan besweer. En hierdie *logos*, hierdie sielkunde wat altyd reeds tot hom behoort, hierdie terugkeer op homself, beteken sy persoon-likheid.

As ons in hierdie *logos*, in hierdie rasonale teks wat homself voortdurend met die irrasionele merk, wel 'n oorkoepelende verhaal probeer lees, is dit dat die wetenskap waaraan die mens homself uitlewer, uiteindelik tog die mens se wetenskap is. Ons moet deur 'n sekere *logos* dring na die mens tot wie hierdie *logos* alreeds behoort. En wanneer ons deur die *logos* na die mens beweeg, is die naam van hierdie *logos* wetenskap. Maar wanneer die *logos* tot die mens behoort, wanneer in die uitstel en die verskil van 'n moment van selfaangewesenheid hy die stem is van 'n mens wat homself bestem, wanneer hy diskoers en dus *fabula* is, moet ons hom fabel noem. En dit is in hierdie onklaar oomblik tussen wetenskap en fabel, in hierdie artikulering van persoon-likheid (insgelyks 'n persoon wat artikuleer en 'n persoon wat geartikuleer word) waar ek myself (be)vind. Ons sien dit immers oor die hele aan(ge)sig van hierdie teks, van sy eerste tot sy laaste hoofstuk (as ons hier van eerste en laaste sou kon praat), want juis wanneer die *logos* aan die mens uitgelewer word, konstitueer hierdie *logos* die mens. Ek woon in hierdie onklaar oomblik van die teks.

*POSTSCRIPTUM*

*Ek is dood: Jy kan nie lees nie: Die sal (daarom) nie 'n brief gewees het nie*  
(Openingswoorde van André P Brink se roman, Inteendeel, waarvan die titel alreeds  
Ibsen se sterwenswoord is).

---

In 1609 het Johannes Kepler empiries vasgestel dat die planete om die son beweeg en nie om die aarde wentel nie. Hy het hulle elliptiese bane met die Kepler-wette van planetêre beweging beskryf. En in 1666 het Isaac Newton aangedui dat Kepler se drie wette uit 'n enkele wet van swaartekrag voortspruit. Hiermee het die era van die moderne wetenskap aangebreek.

*I soon learned to know this flower better. On the little prince's planet the flowers had always been very simple. They had only one ring of petals; they took up no room at all; they were a trouble to nobody. One morning they would appear in the grass, and by night they would have faded peacefully away. But one day, from a seed blown from no one knew where, a new flower had come up; and the little prince had watched very closely over this small sprout which was not like any other small sprouts on his planet. It might, you see, have been a new kind of boabab.*

*But the shrub soon stopped growing, and began to get ready to produce a flower. The little prince, who was present at the first appearance of the huge bud, felt at once that some sort of miraculous apparition must emerge from it. But the flower was not satisfied to complete the preparations for her beauty in the shelter of her green chamber. She chose her colours with the greatest care. She dressed herself slowly. She adjusted her petals one by one. She did not wish to go into the world all rumpled, like field poppies. It was only in the full radiance of her beauty that she wished to appear. Oh, yes! She was a coquettish creature! And her mysterious adornment lasted for days and days.*

*Then one morning, exactly at sunrise, she suddenly showed herself. And, after working all this painstaking precision, she yawned and said: "Ah! I am scarcely awake. I beg that you will excuse me. My petals are still all disarranged ..."*  
*But the little prince could not restrain his admiration: "Oh! How beautiful you are!"*  
*"Am I not?" the flower responded sweetly. "And I was born at the same moment as the sun ..."*

*The little prince could guess easily enough that she was not any too modest - but how moving - and exciting - she was!*

*..... So he tended the flower.*

*So, too, she began very quickly to torment him with her vanity - .....  
So the little prince, in spite of all the good will that was inseparable from his love, had soon come to doubt her. He had taken seriously words which were without importance, and it made him very unhappy. ....* (De Saint-Exupéry, 1945, pp. 29-31).

En so het dit gebeur dat die klein prinsie besluit het om sy planeet te verlaat. Maar hy het nie geweet hoe om dit te doen nie. En uiteindelik moes hy die blom vra. Sy sou immers weet, want haar saad het van ver af gekom en haar wortels het diep in die grond van die planeet afgegroeï.

En sy het. Sy het haar stingel regop getrek en haar kroonblare geritsel en vanuit die hoogte op hom afgekyk en hom vertel van massa en gravitasiekrag en versnelling en hoekmomenta en ontsnapsnelhede en wentelbane. En die klein prinsie het sy kop met gereelde tussenpouses geknik, maar baie min verstaan. Al wat hy van dié ingewikkelde differensiaalrekenings kon uitmaak, was dat hy baie vinnig om die planeet sou moes hardloop. Hy het nie geweet hoe vinnig nie, net dat dit vinniger was as wat hy nog ooit vantevore gehardloop het.

Reeds die volgende dag het hy begin oefen. Dit was baie harde werk. As hy vooraf geweet hoe hard sou hy seker nie probeer het nie. Aanvanklik het hy gou moeg geword, en hy moes dikwels rus. Eers later kon hy aanhoudend om die planeet hardloop sonder om uitasem te raak. Maar daar was nog 'n probleem: dit was besonder moeilik om met elke rondte sy vorige voetspore presies te volg. Reg rondom die planeet moes hy sy tree mooi inpas om telkens presies in sy voor-lopige spore te kon trap.

Maar die klein prinsie het volhard en dag na dag sy uithou vermoë en akkuraatheid bly oefen. En elke keer wanneer hy gerus het, het die blom 'n klomp syfers op haar kroonblare rondgewip en hom met rasionele berekeninge herinner dat hy 'n onbegonne taak aangepak het. Maar stadigaan het hy tog geleer hoe om al hoe vinniger en vinniger in sy ou spore te hardloop.

En toe op 'n dag het dit gebeur: Hy het só vinnig om die planeet gehardloop dat dit gevoel het of hy homself begin inhaal. Vinniger en vinniger - met elke trap van die voet



kon hy die wind van die voorloper nog in die voetspoor voel - vinniger en vinniger - en die wind in die spore het hom gedra en hy het gevoel hoe hy al hoe ligter en ligter word totdat hy uiteindelik gewigloos en sonder moeite om die planeet kon draai. En 'n vreemde skoonheid het van die heelal besit geneem .....

(Met apologie aan Antoine De Saint-Exupéry).

# 1 ONTWOORTELING

---

Die klein prinsie wou sy reis tussen die wêreld voortsit en op die sesde planeet het hy gevra:

*"What place would you advise me to visit now?" .....*  
*"The planet Earth," replied the geographer. "It has a good reputation."*  
*And the little prince went away, thinking of his flower.*

*So then the seventh planet was the Earth. ....*  
*When the little prince arrived on the Earth, he was very much surprised not to see any people. He was beginning to be afraid he had come to the wrong planet, when a coil of gold, the colour of the moonlight, flashed across the sand.*  
*"Good evening," said the little prince courteously.*  
*"Good evening," said the snake.*  
*"What planet is this on which I have come down?" asked the little prince.*  
*"This is the Earth; this is Africa," the snake answered.*  
*"Ah! Then there are no people on the Earth?"*  
*"This is the desert. There are no people in the desert. The Earth is large," said the snake.*  
*The little prince sat down on a stone, and raised his eyes toward the sky.*  
*"I wonder," he said, "whether the stars are set alight in heaven so that one day each of us may find his own again .... Look at my planet. It is right there above us. But how far it is!"*  
*"It is beautiful," the snake said. "What has brought you here?"*  
*"I have been having some trouble with a flower," said the little prince.*  
*"Ah!" said the snake.*  
*And they were both silent. ....*

*The little prince crossed the desert and met with only one flower. It was a flower with three petals, a flower of no account at all.*  
*"Good morning," said the little prince.*  
*"Good morning," said the flower.*  
*"Where are the men?" the little prince asked politely.*  
*The flower had once seen a caravan passing.*  
*"Men?" she echoed. "I think there are six or seven of them in existence. I saw them, several years ago. But one never knows where to find them. The wind blows them away. They have no roots, and that makes their life very difficult."*  
*"Goodbye," said the little prince.*  
*"Goodbye," said the flower. (De Saint-Exupéry, 1945, p. 55; pp. 57-58; p. 60).*

Die pyn van afskeid en vertrek lê in die wegbreek en ontgroeï. Dít leer die jongeling wanneer hy sy ouerhuis verlaat.

In die sewentiende eeu kon ons terugkyk op ons premoderne kinderjare toe die sake van die gode die wette en die waarheid van ons kosmos was. Maar in dié tyd het ons adolessensie begin. Ons het 'n nuwe boek bekom, 'n boek waaruit Gallileo vir ons sou voorlees. En hy het gelees: "Die filosofie is opgeteken in die groot boek wat altyd voor ons oë lê - die heelal. Maar ons kan sy verhaal nie volg tensy ons eers sy tekens en sy taal verstaan nie. Die boek van die heelal is geskryf in die taal van die wiskunde." (vergelyk Burt, 1954, p. 75). In die jare hierna sou ons ywerige moderniste word. Ons sou leer hoe om die werklikheid in die fyn net van 'n matematiese poëtik vas te vang. En ons sou ook die manier van die wetenskap bedink (Jager, 1991, p. 61). Ons sou die wêreld versigtig verken en hom uiteindelik aan ons voete kry, sodat Lord Kelvin, 'n belangrike modernistiese segsman, teen die einde van die negentiende eeu kon aankondig dat daar vir die fisika niks nuuts meer was om te ontdek nie (Davies & Brown, 1988, pp. 3-4). Toe was ons gereed om die ouerhuis te verlaat. Met die aanbreek van die twintigste eeu was die wêreld ons s'n.

Maar om grootmens te word sou tog nie pynloos en simplisties wees nie, want 'n buitewêreld toets uiteindelik die wegbreker-idees van 'n verwaande adolessent. Argwaan mag 'n noodsaaklike moment in die speenproses van 'n jongmens wees, maar die skielike besef dat die blote aflegging van ou maniere jou nog geen nuwe weë wys nie, is 'n saak van ontreddering, 'n moment van ontworteling, 'n oomblik waarin jy besef dat om jousef te wees jy jousef moet ken, maar dat jou kennis alreeds twyfel dra.

Om die volwassewording van die jongeling te probeer verstaan, moet ons oplet hoe hy sy ouerhuis verlaat. Ons moet die ontwortelingsmoment wat sy selfaangewesenheid vergesel volg deur 'n waardering van sy adolessensie, 'n sekere waardebevestiging van die wetenskap, en ons moet oplet hoe sy adolessensie, hoe hierdie wetenskap, 'n bepaalde vervreemding in die hand werk.

### **'n Waardering van die wetenskap**

'n Sekere selfkonfrontasie het die mens by momente soos Hiroshima en Auswitch ingehaal. Hier moes hy verskrik bly staan en vra of dít die resultaat is van die ideaal van die era van Verligting, of dít die effek is van die tegnologie wat uit die wetenskap

gebore word? Hier moes die filosoof met erns oor die grondbeginsels van 'n empiriese wetenskap begin besin (Losee, 1980, p. 174). En die wetenskap sou dan ook gou die onderwerp word van 'n verskeidenheid vakdissiplines, soos die historiografie, die sielkunde, die sosiologie en die ekonomie. 'n Hiërargie van vlakke vir die ondersoek van die wetenskap sou hieruit ontstaan - 'n spektrum wat strek vanaf die konkrete, empiriese ondersoek van die historiograaf tot die abstrakte, rasonale beskouing van die filosoof (Madsen, 1988, pp. 11 & 12).

Maar die wetenskap is nie 'n eenvoudige begrip nie. Wanneer onderskeie dissiplines oor die wesensaard van die wetenskap besin, kom hulle met verskillende en teenstrydige antwoorde vorendag. So, byvoorbeeld, reken die sielkundige dat die wetenskap 'n projek van die persoon is. Maar die sosioloog sien die wetenskap as 'n supramenslike bedryf in terme van die handeling van 'n samelewing (pp. 5-9). En dan is daar die historiograaf wat tussen internalistiese en eksternalistiese sienings onderskei (pp. 2-5). Volgens die internaliste is dit inherente faktore wat die gang van die wetenskap bepaal. Sou 'n spesifieke teorie nie tredhou met die empiriese bevindings nie moet dit aangevul word, of selfs met verdere en nuwe teorie vervang word. Maar die eksternalistiese historiograaf skryf die ontwikkeling van die wetenskap aan sosio-ekonomiese en kulturele faktore toe. Hierdie faktore is ekstern aan die wetenskap, want hulle spruit uit kontekste wat buitekant die proses van die wetenskap lê.

En tog is die aard van die wetenskap vir die modernistiese mens ooglopend deursigtig (Wisdom, 1987, pp. 16-17). Wetenskap is 'n proses waardeur feitekennis op objektiewe en rasonale wyse versamel word (Rossouw, 1981, p. 3). Aanspraak is feitlik wanneer dit vir alle persone logies en waar is. Maar dié siening berus op 'n bepaalde voorveronderstelling, te wete dat feitekennis van subjektiewe kennis (geloof) onderskei kan word, omdat feitekennis geregverdigde kennis is (Weimer, 1979, pp. 8-19). Dit beteken dat 'n aanspraak as wetenskaplike kennis gereken word indien so 'n aanspraak op empiriese waarneming (observering) en logiese beredenering gegrond is. Hierdie epistemologie staan bekend as die logiese positivisme of die logiese empirisme en dit is die belangrikste beweging in die twintigste-eeuse kennisleer (Rosenberg, 1985, p. 2). Dit is die epistemologiese paradigma van die meeste wetenskaplikes.

Maar hoe het die wetenskap aan hierdie kleed gekom?

Tussen die vyftiende en die sestiende eeue n.C. het die Renaissance die klassieke tydperk afgesluit en die modernistiese tydperk ingelui (Stumpf, 1988, p. 204). Hier het 'n nuwe wêreldbeskouing posgevat, 'n filosofie van atomisme en meganisme (Richards, 1987, p. 177), in wese 'n reaksie op die organismiese en mistiese wêreldbeskouings van Plato en Aristoteles. Die Ou Griekse epistemologieë is veral gekenmerk deur essensialisme (Wisdom, 1987, pp. 8-12). Die doelwit was om die essensie van reële objekte te beskryf, om sodoende een objek van 'n ander te onderskei. So, byvoorbeeld, sou mens en dier onderskei kon word omdat die fakulteit van rasionaliteit slegs by eersgenoemde gedefinieer kan word. Hierdie metode kon kennis egter nie van mistiese bygelowe suiwer nie. Die nuwe wêreldbeskouing het hierteen in opstand gekom. Daar het 'n tydgees oorgeneem wat middeleeuse mites en bygelowe onaanvaarbaar gevind het.

Dit was teen hierdie agtergrond wat Sir Francis Bacon (1561-1626) sy filosofie van wetenskap moes formuleer. Hy wou dat die essensiële prosedure van suiwer denke en besinning vervang word met 'n proses van observering en induktiewe redenering (Wisdom, 1987, p. 11). Hierdie filosofie het wetenskap bevry van die tradisie van teologiese en mistieke denke (Stumpf, 1988, p. 220). Dit het die grondslag gelê vir die wetenskaplike denke van Galileo (1564-1642) en later ook vir dié van Sir Isaac Newton (1642-1727). Die sukses van die wetenskap het toegeneem. Die mens het toepassings vir sy wetenskaplike ontdekkings gevind en hy het die voordele van sy tegnologiese ontwikkeling aan die lyf begin voel.

Dié suksesverhaal van die wetenskap was een van die faktore wat Auguste Comte (1798-1857) aangespoor het tot 'n positivistiese filosofie wat, so het hy geglo, toepassing moes vind op alle vlakke van die werklikheid. Een van die belangrikste kenmerke van die positivisme was die opvatting dat die wêreld nie begryp moes word in terme van die essensie van dinge nie, maar wel in terme van die wette wat die interaksies tussen dinge reël (Stumpf, 1988, pp. 353-355). Alle stellings aangaande die werklikheid sou gereduseer kon word na grondliggende wetmatighede. Van toe af sou inligting versigtig versamel en feite onderling gekorreleer word. Wetenskaplike kennis sou onderskei word van ongekontroleerde en ongeverifieerde spekulering (Madsen,

1988, p. 93; Richards, 1987, p. 178). 'n Tradisie van anti-essensialisme is hiermee finaal gevestig, 'n tradisie wat tot op hede die dryfkrag van die moderne wetenskap sou bly (Wisdom, 1987, p. 10).

Teen die vroeë twintigste eeu was die tyd ryp vir 'n groep filosowe in Wenen, bekend as die Weense Sirkel, om die positivistiese denke tot 'n finale sintese te voer. Dit was die geboorte van die logiese positivisme (Richards, 1987, p. 199). Hiervolgens sou dit moontlik wees om die betekenisvolheid van 'n stelling te ondersoek sonder om enige eise te stel aan die spesifieke inhoud van daardie stelling (Rosenberg, 1985, p. 3). 'n Stelling sou dus feitlik wees, indien dit betekenisvol is.

Maar die logiese positivisme sou met 'n probleem te kampe kry, naamlik om kriteria vir betekenisvolheid daar te stel, kriteria aan die hand waarvan stellings geverifieer sou kon word. Feitestellings (of kennis) sou verifieerbaar wees deur observering en eksperimentering of deur deduksie vanaf formele definisies (Stumpf, 1988, pp. 456-457). Die beginsel van empiriese verifiëring sou egter te eng wees. Dit sou enige nie-observeerbare (teoretiese) entiteit, soos byvoorbeeld die elektron, van wetenskap uitsluit. Daarom moes die begrip, verifiëring, beperk word tot die idee van indirekte bevestiging. 'n Stelling sou wetenskaplik betekenisvol wees slegs en slegs as werklike of potensiële empiriese bewyse bestaan wat neig om 'n stelling te bevestig, al verifiëer dit die stelling nie ten volle nie (Rosenberg, 1985, p. 4; Stumpf, 1988, pp. 458-459).

Die logies-positivistiese wetenskap sou egter nie net gekenmerk word deur 'n filosofie van observering nie. Ook die logika van induksie sou 'n rol speel. Die funksie van induksie sou wees om algemene waarhede op grond van spesifieke observasies te formuleer. Dit is as gevolg van hierdie praktyk dat meeste hedendaagse wetenskaplikes reken dat die wetenskapproses met observering begin en deur induksie voortbou (Wisdom, 1987, p. 11).

Logiese positivisme sou die wetenskapstoneel van die twintigste eeu uiteindelik geheel en al oorheers. Maar dié populariteit en sukses ten spyte, is daar diegene wat twyfel of logiese positivisme werklik as wetenskapsfilosofie gereken kan word. Hierdie kritiek het te make met 'n onderskeid wat dikwels getref word tussen die konteks van die ontdekking van kennis (die oorsprong van kennis) en die konteks van die regverdiging

van kennis (die waarheidsbepaling van kennisaansprake). Logiese positivisme het slegs te make met die betekenisvolheid van stellings. Dit handel nie oor die ontdekking of oorsprong van sulke stellings nie. Dit is in wese dus nie 'n beskouing van die wesenswaard van wetenskap nie. Dit dui net aan of wetenskaplike kennis betekenisvol is al dan nie, maar dit maak geen uitspraak ten opsigte van die struktuur en die proses van wetenskap nie (Wisdom, 1987, p. 20)<sup>1</sup>.

Die rasionaliteit en die empirie voorsien nie vaste kriteria vir 'n definisie van die wetenskap nie. 'n Rationele definisie kan sy eie steekhoudendheid nie waarborg nie (Verschuuren, 1986, p. 122) en konkrete observasies is nie noodwendig objektief nie. Nie eens die geskiedenis kan ons vertel wat die wetenskap is nie, omdat die historikus op subjektiewe wyse oordeel oor beduidende faktore in die proses van die wetenskap (Losee, 1980, p. 212).

## **'n Wetenskaplike ondersoek**

Enige waardering van die wetenskap maak dit minstens duidelik: Ons soek na ware wetenskap. Maar as die wetenskap 'n soektog na waarheid is, is ons soektog na 'n ware wetenskap op sigself reeds wetenskap, want as die identiteit tussen die wetenskap as waarheidsoektog en die waarheidsoektog as wetenskap nie bestaan nie, is dit ook onsinnig om van ware wetenskap te praat, want dan sou ook ander weë as net die weg van wetenskap, tot waarheid lei. Dus, om te beslis wat waarlik wetenskaplik is, moet mens alreeds waarlik wetenskaplik handel, moet jy jouself alreeds in die ware wetenskap bevind. 'n Bepaalde onbeslisbaarheid haal ons hier in. Die *ware wetenskap* is onbeslisbaar, want die bevinding en die moment van beslissing bly mekaar voortdurend voorafgaan.

---

1) Met hierdie uitgangspunt distansieer Wisdom hom van die logiese rekonstruksionistiese filosofie van wetenskap. Die filosowe van laasgenoemde skool tref 'n onderskeid tussen die kontekste van ontdekking en regverdiging van kennis. Volgens hulle is die ontdekking van kennis 'n sielkundige en/of sosiologiese aangeleentheid en het die filosofie van die wetenskap slegs te make met logiese beginsels waarvolgens bepaal kan word wanneer 'n stelling as feitestelling (kennis) gereken kan word. Dit het dus te make met die wyse waarop stellings logies as kennis geregverdig kan word (Losee, 1980, p. 174). Volgens hierdie beskouing van die filosofie van wetenskap sou logiese positivisme as 'n wetenskapsbeskouing gereken kon word.

Die blywendheid van die soektog, die onbereikbaarheid van die waarheid van die wetenskap, word dus ons missie. En wanneer mens dan soekend bly, is dit 'n soektog wat jou uit die modernisme na 'n postmodernisme lei, 'n soektog wat vra dat die idee van afsluiting of voltooiing afgelê word en dat bemoeienis gemaak word met 'n sluiting wat altyd ook reeds open. Op hierdie pad is daar voorlopig twee haltes: Ons moet by *kontekstualiteit* aandoen en ook 'n wyle by *evolusie* vertoef.

### *KONTEKSTUALITEIT*

In die hart van die modernisme lê die geloof in 'n kenbare wêreld, 'n geloof wat voorskryf dat elke vakgebied sy grense afsteek, dat hy in die kenbare wêreld 'n gebied omhein wat hy as sy objek van studie kan uitwys (Gergen, 1990, p. 25-26). En wanneer die modernis sy studie-objek met 'n logies-empiristiese skalpel dissekteer, ontdek hy universele eienskappe en win hy positivistiese kennis in oor die grondliggende wette van die realiteit (Stumpf, 1988, p. 356). Die modernistiese vakkundige kan feite noem en stellings maak wat altyd waar is, ongeag die konteks waarin hy hom bevind.

Maar die postmodernistiese vakkundige deurkruis 'n ander landskap, 'n landskap sonder duidelike grense, waar studie-objekte ingebed lê binne die konvensies wat die tekstuur van die landskap bemiddel. Hy kan die onafhanklike bestaan van sy studie-objek nie sondermeer veronderstel nie. Hy kan geen universele eienskappe eien nie en geen finale ondersoekmetodes aanlê nie (Gergen, 1990, pp. 29-30), omdat hy hiermee die kontekstualiteit van sy bestaan misken. Hy moet aandag gee aan kontekste soos *filosofiese voorveronderstellings*, *wêreldaanskouings* en *teorie-geïnvesteerde observerings*.

#### *Die konteks van filosofiese voorveronderstellings*

Vir baie eeue reeds vra die mens: "Wie is ek? Waarvan is ek gemaak? Wat is my bestemming?" En oor die jare het hy met 'n groot verskeidenheid antwoorde voor die dag gekom, antwoorde wat nie bloot 'n funksie van 'n betrokke eeu of geografiese gebied is nie. Want ook vandag, op hierdie moment en op 'n enkele plek, is daar 'n verskeidenheid menings. Waarom? Omdat die wyse waarop vraagstukke geformuleer en die antwoorde verskaf word, in verskillende filosofiese voorveronderstellings tot rus gebring word (Shalom, 1985, p. 3). Die mens se uitsprake en feitstellings staan relatief



tot die grondliggende raamwerke, die konseptuele skemas, wat hy oor sy wêreld huldig. Wat hy ookal verstaan, kan altyd teruggevoer word tot dié grondliggende begrippe, konsepte waarvoor hy geen verdere regverdiging aanvoer nie, omdat hy dit eenvoudig as gegewe aanvaar. Dit is die vertrekpunt van die mens se begrip van sy werklikheid. Dit is soos hy hom voorstel die werklikheid moet wees, sy filosofie van die werklikheid.

Só is liggaam en psige grondliggende begrippe vir die modernistiese westerling. Hy verstaan sy werklikheid as 'n psigofisiese realiteit. Dit vorm die breë konteks van sy wetenskap. Dit noop hom tot die onderlinge uitsluiting van die natuur- en gedragswetenskappe, 'n fundamentele onderskeid tussen die sielkunde en die fisika. Ook die vrae oor sy menswees, voer hy terug na hierdie raamwerk. En wanneer hy sukkel met sy selfverstaan, verplaas hy die navraag oor sy wesensaard na die probleem van die verwantskap tussen liggaam en psige.

Maar daar is niks inherent aan 'n stel filosofiese voorveronderstellings wat hulle finaliteit of absolute waarborg nie. Hulle staan voortdurend gereed vir verandering. Hier is Shalom se grondliggende voorveronderstellings nie dieselfde as Collingwood se absolute voorveronderstellings nie. Collingwood was 'n idealis, sê Shalom (1985, p. 38), en dit is in hierdie lig wat sy begrip van *absoluutheid* beskou moet word. Vir Collingwood is daar geen objektiewe realiteit grondliggender as absolute voorveronderstellings nie, voorveronderstellings waaraan alle mense van 'n gegewe era voor enige besinning alreeds onderworpe is. Maar vir Shalom is so 'n siening net nog 'n voorveronderstelling. Die mens is nooit geheel en al onderworpe aan 'n stel voorveronderstellings nie. Die voorveronderstellings behoort aan en tot die mens, dit is altyd alreeds sy voorveronderstellings, dit staan hom altyd vry om hulle ten gunste van ander te laat vaar. Hulle waarde lê nie in absolute waarheid nie, maar in die kenhandeling van die persoon, in die argument en die konseptuele analise (p. 6).

Die werk wat lei tot die transformering van grondliggende voorveronderstellings, is nie die werk van 'n diepliggende metafisiese beginsel in die geskiedenis nie en ook nie die werk van 'n onverklaarbare verbrokkelingsproses van Collingwood se absolute voorveronderstellings nie (Shalom, 1985, p. 9). Dit is die werk van die mens wat hom met sy vraagstukke in doodloopstrate bevind. Dit is wanneer verskillende sienings van 'n probleem herhaaldelik tot impasse lei, dat die mens begin wonder of sy moeilikheid

nie lê by die grondliggende voorveronderstellings wat sy formuleringswyses onderspan nie. So, byvoorbeeld, was dit die werk van verskeie individue wat die premodernisties voorveronderstelde *substantiewe vorm* gedurende die sestiende en sewentiende eeue vervang het met die modernistiese idee van *meganisme*. Dit was die volharding in die pogings om filosofiese, teologiese en fisiese vraagstukke op te los wat gelei het tot Robert Grosseteste se eksperimentele metode in Oxford, Ockham se nominalisme, veertiende-eeuse fisika in Parys en Jean Buridan se gebruik van die fisiese konsep, *impetus* (pp. 7-8).

En dit is ook by Buridan waar ons kan inloer op die bepaalde rol wat filosofiese voorveronderstellings in die wetenskap speel. In die veertiende eeu skryf hy: "... aangesien die bybel dit nie stel dat toegeruste agente die hemelliggame beweeg nie, sou mens kon beweer dat dit nie nodig is om sodanige toegeruste agente te postuleer nie. Mens sou immers kon sê dat God, toe hy die wêreld gemaak het, elkeen van die hemelse sferes na sy wil beweeg het, en dat hy met hierdie beweging stukragte in hulle vasgelê het, wat hulle sedertdien beweeg sonder dat Hy dit hoef te doen .... " (Shalom, 1985, pp. 8-9). As mens hier nie in gedagte hou dat Buridan se kosmos nog lank nie Descartes se meganistiese klok is nie, dat Buridan se God beslis nie die modernistiese God van wetenskaplike deïsme is nie, sal jy maklik sê dat Buridan die Newtoniaanse wet van die behoud van beweging reeds in die veertiende eeu geformuleer het. En dit, sê Shalom, sou 'n mistasting wees.

#### *Die konteks van wêreldaanskouing en paradigma*

Daar is ook die konteks van wêreldaanskouing<sup>2</sup> of paradigma<sup>3</sup>. Terwyl filosofiese voorveronderstellings heenwys na uiteindelijke realiteit, is wêreldaanskouings

---

2) Wisdom (1987, p. 133) onderskei "weltanschauung" van "point of view", "general outlook" en "world-view". Na aanleiding hiervan die vertaling, wêreldaanskouing, in plaas van wêreldbeskouing wat eerder met "world-view" sou ooreenstem.

3) Wisdom (1987, p.134) assosieer Kuhn se konsep van paradigma (en ek veronderstel hy verwys na die breër interpretasie van die term, naamlik die idee van 'n multidissiplinêre matriks, (Kuhn, 1970, p. 175) met wêreldaanskouing en nie met die empiriese inhoud van teorie nie. Shalom (1985, pp. 37-45) onderskei duidelik tussen filosofiese voorveronderstelling en paradigma. Daarom moet ook onderskei word tussen wêreldaanskouing en filosofiese voorveronderstellings.

modelmatige beskouings oor die aard en groei van die wetenskap (Shalom, 1985, p. 42). Dit is die uitdrukking van 'n beleid oor die wetenskap. Dit skryf voor wat ingesluit kan word in wetenskap en wat daarvan uitgesluit moet word (Wisdom, 1987, pp. 132-133).

Hier kan die begrip van materie ons help om te verstaan: As die werklikheid in die finale analise aangedui word as 'n materiële realiteit, is materie 'n filosofiese voorveronderstelling (Shalom, 1985, p. 42). Wat ons dan ookal oor die werklikheid sê, staan uiteindelik op die materiële fondament, want met die laaste segging, is dit wat is, materieel. Maar die feit dat die realiteit 'n materiële werklikheid is, sê nog niks oor die innerlike aard van materie nie. Nadat materie as die feit van eksistensie aanvaar is, kan die wetenskaplike (die fisikus, chemikus of wie ookal) die wesensaard van dié materiële werklikheid ondersoek. Dit is in die struktuur en die prosesmatige wat die wetenskaplike hierna aan materie toedig wat sy wêreldaanskouing of paradigma weerspieël word. So mag hy vind dat materie struktureel atomisties en prosesmatig meganisties is. Of hy mag ontdek dat materie in wese 'n energievloed is, dat die struktuur vloeibaar is.

Daarom behels wêreldaanskouing ontologie, want dit beduie na die wesensaard van die uiteindelijke realiteit van die filosofies-voorveronderstelde werklikheid.

Maar wêreldaanskouing is ook voorskriftelik en spel beleid uit, want gestel mens oorweeg slegs fisiese oorsake as agent vir fisiologiese veranderinge, dan verklaar jy 'n beleid wat enige nie-fisiese agent by voorbaat uitskakel (Wisdom, 1987, p. 132). Al is so 'n beleidsverklaring waarskynlik 'n direkte funksie van die filosofies-voorveronderstelde realiteit, reflekteer dit nie noodwendig dié filosofies-voorveronderstelde realiteit nie, en verskil dit derhalwe daarvan. So, byvoorbeeld, mag 'n Psigiater in praktyk 'n model nastreef wat kennis tot fisiochemiese prosesse reduseer, maar in haar persoonlike hoedanigheid mag sy aan 'n buitefisiese godheid en aan 'n psigiese ruimte vir kennis glo. Sy mag 'n psigofisiese realiteit veronderstel, maar 'n materieelfisiese wetenskapsbeleid navolg.

Die kontekste van filosofiese voorveronderstellings en wêreldaanskouings speel op verwikkelde wyses op mekaar in om 'n komplekse beeld van die wetenskap bloot te lê. So bepaal filosofiese voorveronderstellings nie alleen die inhoudelike van betrokke

wêreldaanskouings nie, maar dit stel ook op fundamentele wyse die moontlikheid van die begrip, wêreldaanskouing. Want om te sê dat die wêreldaanskouing van 'n wetenskaplike, dat hierdie bron van kennis, onderskei kan word van observasie as kennisbron (Wisdom, 1987, pp. 132-138; 146-155), voorveronderstel bes moontlik reeds die onderskeid tussen die kognisie van die waarnemer en 'n observeerbare werklikheid, die onderskeid tussen 'n psigiese en 'n fisiese domein.

Hier word die onderskeid tussen wêreldaanskouing en observasie as bronne van kennis die epistemologiese skaduwee van 'n ontologie wat sy beslag kry in 'n psigofisiese realiteit. Sonder hierdie ontologiese agtergrond, staan die epistemologiese kwessie op sy eie. Dan moet mens op die wetenskaplike metode vertrou om die brug tussen die twee bronne van kennis te slaan. Maar hier glip 'n ander stel voorveronderstellings by die agterdeur in, die veronderstelling dat die wetenskap alle probleme uiteindelik sal oplos (Shalom, 1985, pp. 44-45). Want wanneer filosofiese voorveronderstellings nie in ag geneem word nie, word probleme, soos om die wetenskapproses as 'n rasionele proses te bewys (Weimer, 1979, p. 4) en om die empirie-teorie-gaping te oorbrug (Wisdom, 1987, pp. 36-40), op sigself grondliggende probleme. Dan kan hierdie probleme nie oorweeg word in die terme van, byvoorbeeld, 'n psigofisiese raamwerk nie, en kan daar ook nie aan gedink word dat hulle moontlik nie opgelos kan word nie. Die feit dat hierdie probleme vanweë hulle grondliggende formulering dalk tot impasse kan lei, kan nie in oorweging geneem word nie. Die blote aanvaarding dat oplossings gegewe is, dat oplossing bloot 'n kwessie van tyd is, hang aan die skarnier van wetenskap as absolute metode tot kennis. Maar ook dít is net 'n filosofiese voorveronderstelling.

Binne die verwickelde kontekste van filosofiese voorveronderstellings en wêreldaanskouings, woon 'n ingewikkelde proses, 'n proses wat ons wetenskap noem.

#### *Die konteks van teorie*

Teorieë is die enjins van 'n wetenskap. Hulle noop die wetenskaplike tot verdere ondersoek en hulle stel voor hoe hy sy eksperimente moet uitlê.

Die konteks van teorie moet onderskei word van die konteks van wêreldaanskouing, omdat die ontologiese verwysings van wêreldaanskouing en teorie verskil. Die

wêreldaanskouing van die wetenskaplike is nie 'n noodsaaklike element in die verstaanbaarheid van 'n spesifieke wetenskaplike gedagte of idee nie (Wisdom, 1987, p. 140). Die uitgangspunt dat kognitiewe prosesse tot fisiochemiese prosesse gereduseer kan word, is nie noodsaaklik vir die begrip van enige spesifieke kognitief-fisiochemiese model nie. Dit is slegs 'n voorskrif, 'n stelling dat kennis deur fisiochemiese prosesse veroorsaak word. Maar teorie bevat wel ontologie wat onontbeerlik is vir die begrip van 'n wetenskaplike idee (Wisdom, 1987, pp. 139-140). 'n Voorbeeld hiervan is die ontologiese kwessie van die absoluteitheid van ruimte in Newtoniaanse meganika (Wisdom, 1987, p. 128). Die Newtoniaanse meganika voorveronderstel rigiditeit van fisiese objekte en die geldigheid van vektor-addisie. Hierdie begrippe weerspieël 'n ontologiese aanname van absolute ruimte en daarsonder kan Newtoniaanse meganika nie gebruik word nie.

Verder is die ontologie wat in teorie vervat is onafhanklik van observering (empiriese waarneming). Daar bestaan dus 'n komponent van die kennis wat uit 'n teorie na vore kom, wat nie te make het met enige empiriese getuienis nie. Maar empiriese gegewens is wel ingebed binne 'n teorie en derhalwe geïnvesteerd met die ontologiese verwysing van die teorie (Wisdom, 1987, pp. 129 & 137). Daarom is die onderskeid tussen 'n observeringstelling ('n stelling wat op grond van empiriese waarneming gemaak word) en 'n teoretiese stelling ('n stelling wat op grond van 'n betrokke teorie gemaak word) 'n funksie van die gegewe konteks (Losee, 1980, p. 191). Dit mag redelik wees om 'n neuronsel wat onder 'n elektronmikroskoop besigtig word as observeerbaar te klassifiseer. Maar wanneer 'n vakkundige 'n virus met behulp van 'n kleuringstegniek, onder die elektronmikroskoop beskou, vervaag die verskil tussen observerings- en teoretiese stellings, omdat die vakkundige nie die virus nie, maar die swaarder kleurstofmolekules sien. Is virus dan 'n observerings- of 'n teoretiese term? En gestel die observasie vertoon nie die verwagte beeld van die virus nie. Beteken dit dat die virus nie bestaan nie, of bestaan die virus wel en lê die fout elders, soos in die proses van kleuring of elektronmikroskoopbesigtiging? Nie alleen is dit misleidend om van die empiriese inhoud van 'n enkele stelling te praat nie, maar enige stelling se waarde kan ook behou word solank dit moontlik is om geskikte aanpassings elders in die observeringsstelsel te maak (Losee, 1980, p. 192).

Dit lyk dus of die klassieke siening dat wetenskap by suiwer observering begin en dat die waarheidswaarde van 'n teorie gewaarborg word deur die rasionele verankering van

teoretiese stellings met observeringstellings, onhoudbaar is. Die absoluteitheid en waarheid van wetenskaplike kennis hang af van die konteks waarin sulke kennis voorkom, 'n konteks wat nie alleen die onmiddellike observeringshandeling omgee nie, maar wat ook uitkring na die wêreldaanskouing van die wetenskaplike en die filosofiese voorveronderstellings van die tydperk waarin hy leef.

### *EVOLUSIE*

Maar wat aanskou ons dan? Want waar daar eens 'n vaste werklikheid was, waar 'n wêreld bestaan het waarop die wetenskap sy blik en aansprake oteenseglik kon vestig, reis ons nou deur 'n wêreld waar konteks op konteks soos die lobbe van 'n ui, om ons vou, 'n ui wat bol op bol, na binne en na buite, dieselfde lyk (vergelyk Bevan, 1991, p. 482). Hoe kan mens in hierdie wêreld waar onwrikbare feite jou bly ontwyk nog iets oor wetenskap sê? Hoe kan mens hier praat oor kennis en progressie en oor die formulering en die aanvaarding of verwerping van wetenskaplike teorieë?

Sedert die Renaissance het ons geglo dat kennis lineêr groei en dat wetenskap ontwikkeling en vooruitgang beteken (Richards, 1981, p. 40). Ons het geglo dat die wetenskap ware feite produseer en dat dit die doel van die wetenskap is om kennis voortdurend uit te bou deur verdere feite tot die bestaande kenniskorps toe te voeg. As kognitiewe proses, was die wetenskap duidelik onderskeibaar van enige ander aktiwiteit van die mens (Richards, 1981, p. 40). Hiermee het ons 'n onwrikbare geloof in die wetenskapproses as enigste weg tot ware kennis gehandhaaf, 'n siening wat eers in die twintigste eeu bevraagteken sou word (Wisdom, 1987, p.26).

Die twyfel het ontstaan toe dit duidelik geword het dat dit nie moontlik is om op rasionele wyse aan te dui dat die wetenskap wel 'n metode tot ware kennis is nie. Ware kennis is geregverdigde kennis en die probleem is dat die metode vir die regverdiging van kennis op sigself nie rasioneel regverdigbaar is nie (Weimer, 1979, pp. 20-31). Die logies-positivistiese idee dat kennis geverifieer kan word, lei skipbreuk op kwessies soos teorie-geïnvesteerde observasies en logiese probleme met induktiewe argumentsvorme. Daar kan nie aangedui word dat 'n feitstelling absoluut waar is en nooit herroep of verander sal word nie. Daar is dus geen vaste punt vir die verankering van kennis nie.

Sir Karl Popper sou egter hierop probeer antwoord. Al kan kennis nie geverifieer word nie, het hy gesê, kan dit steeds gefalsifiseer word. Al kan die waarheid van 'n teorie nie direk bepaal word nie, kan dit as onwaar bewys word. Dít gebeur wanneer 'n teorie 'n observeerbare gebeurlikheid voorspel en dit met observering blyk dat die voorspelling verkeerd is. Wanneer wetenskaplikes nie daarin kan slaag om 'n teorie te falsifiseer nie, word die teorie gekorroboreer. Dit beteken nie dat die teorie as absoluut waar bewys kan word nie, slegs dat die waarskynlikheid verskraal dat die teorie later wel gefalsifiseer sal word (Wisdom, 1987, p. 131).

Popper se beginsel van falsifisering is die beginspore van evolusionistiese idees in die wetenskap. 'n Teorie word nie geverifieer as absoluut waar nie. Die wetenskapproses begin nie met suiwer observasies en observasioneel-begronde teorie nie. Dit begin met 'n probleem en 'n wetenskaplike wat verskillende hipoteses as oplossings oorweeg. Só ontstaan verskeie teorieë. Die aanvaarding van teorieë het nie te make met die eksperimentele regverdiging van die teorieë of die logiese redusering van die teorieë tot ervaring nie. 'n Teorie ding met ander teorieë mee en word geselekteer omdat dit meer probleme oplos as waartoe enige van sy teenstanders instaat is (Richards, 1981, pp. 53 & 57; Rossouw, 1981, p. 4).

Maar midde in sy falsifiseringsgedagte sou Popper bly vashou aan die idee dat wetenskap 'n rasonele proses is, 'n kwessie waaroor T.S. Kuhn met hom sou verskil. Popper het aangevoer dat wanneer 'n navorser 'n keuse maak vir die teorie met die hoogste gekorroboreerde inhoud, hierdie keuse 'n rasonele oorweging is (Popper, 1963 & 1980). Maar Kuhn wou dit hê dat wanneer wetenskaplikes een paradigma bo 'n ander verkies, die keuse by die betrokke gemeenskap van wetenskaplikes berus. Dit is dus nie rasonele faktore nie, maar wel psigososiale faktore wat die deurslaggewende rol speel (Kuhn, 1970). Kuhn ontken die rol van rasionaliteit nie geheel en al nie. Daar mag goeie (rasionele) redes wees waarom wetenskaplikes nuwe idees aanvaar. Die kwessie is egter dat daar nie 'n enkel-argument bestaan wat alle wetenskaplikes oortuig nie. Dit is derhalwe nie net rasonele faktore nie, maar ook psigososiale aangeleenthede wat 'n rol speel by die aanvaarding van 'n paradigma. Maar ten spyte van Kuhn se toegewing oor die rol van rasionaliteit in die wetenskap verskil sy sienings steeds beduidend van dié van Popper (Wisdom, 1987, p. 59).

'n Belangrike standpunt wat uit die Popper-Kuhn-debat voortspruit, is dié van Imre Lakatos (Losee, 1980, p. 208). Lakatos stem met Kuhn saam dat die geskiedenis duidelik toon dat wetenskaplikes nie 'n teorie summier verwerp wanneer falsifikasie voorkom nie. Hy verskil egter met Kuhn se siening dat paradigma-veranderings 'n psigososiale eerder as 'n rasonale aangeleentheid is (Lakatos, 1970, pp. 91-196 & 1981, pp. 107-127).

Aldus Lakatos kan teorieë volgens navorsingsprogramme gegroepeer word. Soos Kuhn se paradigma, vorm Lakatos se navorsingsprogram 'n eenheid wat omvattender is as 'n enkele teorie. Binne 'n navorsingsprogram verwerp wetenskaplikes 'n teorie nie summier nie. 'n Teorie, A, word eers geëlimineer wanneer 'n volgende teorie, B, bestaan wat (1) rekenskap kan gee vir A se suksesse en (2) wat meer empiriese inhoud het as A en (3) wanneer die oortollige inhoud wat B ten opsigte van A het, gedeeltelik gekorroboereer is. 'n Navorsingsprogram is progressief wanneer dit (1) rekenskap kan gee vir die empiriese inhoud van teenstanderprogramme en (2) ook verdere empiriese inhoud voorspel en (3) daardie inhoud gekorroboereer word. Indien dit nie die geval is nie degenerereer 'n program. 'n Navorsingsprogram word gefalsifiseer wanneer (1) empiriese gegewens bestaan wat nie versoenbaar is met die teorieë in die program nie, terwyl teorieë in 'n teenstanderprogram wel daardie gegewens kan akkommodeer en (2) die teenstanderprogram verdere empiriese inhoud voorspel en (3) daardie inhoud gekorroboereer word (Lakatos, 1970, pp. 91-196).

Al lyk dit op die oog af of Lakatos 'n goeie argument uitmaak vir die normatiewe en rasonale groei van wetenskap, is dit by nadere oordeel nie die geval nie, want hy verskaf nie rasonale kriteria vir die onderskeid tussen progressiewe en degeneratiewe probleemoplossings nie en hy dui ook nie aan hoe die onfeilbaarheid van stellings bepaal moet word nie (van Lill, 1987, p. 105). Die waardeoordele van wetenskaplikes bly dus steeds belangrik.

Mens vind die kern van dié probleem in die konteksverbondenheid van observering. Die korroborering van 'n teorie vereis dat (1) 'n observasie wat deur die betrokke teorie verbied word gespesifiseer word en (2) dat hierdie observasie volgens ander teorieë hoogswaarskynlikheid sal voorkom, en (3) dat die betrokke observasie



dan nie voorkom nie. Korroborering verwys dus na die empiriese inhoud van 'n teorie. Maar 'n wetenskaplike teorie het ook 'n ontologiese komponent en dié komponent kan nie deur middel van observasies gefalsifiseer word nie. Dit is wel falsifiseerbaar met behulp van 'n teenstanderteorie. Om egter die ontologiese komponent van 'n teorie te korroboreer, sou beteken dat (1) 'n teenstanderteorie na willekeur geskep en in genoegsame besonderhede uitgewerk word, sodat dit empiriese toetsing bemiddel en (2) die teenstanderteorie, tenspyte van 'n hoë waarskynlikheid tot korroborering, (3) tog wel gefalsifiseer word. Omdat hierdie proses ooglopend problematies is, moet mens aanvaar dat die ontologiese komponent van 'n teorie nie korroboreerbaar is nie (Wisdom, 1987, p. 131).

Wanneer Lakatos en Popper die rasionaliteit van wetenskapgroei koppel aan die proses van korroborering, beperk hulle rasionaliteit in die wetenskap tot die empiriese inhoud van teorieë. Die proses waarvolgens een teorie bo 'n ander verkies word, is dus slegs gedeeltelik rasideel. En dit laat die agterdeur oop waarby Kuhn se nie-rasidele psigososiale faktore inglip om hulle rol in die wetenskapproses te speel.

Die eenhede wat vir analises gebruik word, is 'n verdere kwessie in die evaluering van wetenskapontwikkeling. Kuhn verwys na paradigmas en Lakatos na navorsingsprogramme. Beide hierdie eenhede is omvattender as enkele teorieë. In die raamwerke van paradigmas en navorsingsprogramme is teorieë die grondelemente en word die bestaan van hierdie teorieë reeds voorveronderstel. Eweneens word voorveronderstel dat die betrokke teorieë onderling sal verskil. Nóg Kuhn nóg Lakatos bied regverdiging vir hierdie aannames. Maar Richards (1981, pp. 57-61) spreek hierdie punte wel aan in sy model van natuurlike seleksie.

Met Richards kry mens 'n helder uitsig op die wetenskap as 'n evolusionistiese proses. Sy eenheid van analise is van beperkter omvang as Kuhn se paradigma en Lakatos se navorsingsprogram. Hy gebruik die begrip, konseptuele sisteem. Dit is 'n stelsel van teoretiese konsepte. 'n Teoretiese konsep bestaan uit 'n aantal idees. Dieselfde teoretiese konsep verskil ietwat van wetenskaplike tot wetenskaplike omdat nie almal identiese idees handhaaf ten opsigte van 'n betrokke teoretiese konsep nie. Op hierdie wyse ontstaan variasie binne en tussen teorieë, omdat die sisteem van teoretiese konsepte kognitief verskillend verteenwoordig word by die betrokke wetenskaplikes.

Idees ontstaan wanneer wetenskaplikes met probleme gekonfronteer word. Dit ontstaan egter nie op ewekansige wyse nie, maar wel as 'n funksie van die konteks waarbinne die betrokke idees gegenereer word. Idees is dus afgestem op die probleemsituasie. Die aanvanklike begrip en oordeel van die probleemsituasie is grondliggend tot die proses van die generering van idees. Die aanvanklike konteks waarbinne idees gegenereer en teorieë geartikuleer en oorweeg word, is die konseptuele domein van die individuele wetenskaplike. Na hierdie aanvanklike seleksieprosedure word die teorie bekend gestel binne die gemeenskap van wetenskaplikes. Dit skep die tweede konteks waarbinne teorieë meeding. Op hierdie vlak geld 'n hele aantal seleksiekriteria, soos logiese steekhoudendheid, semantiese koherensie, standarde vir verifiëring en falsifisering, en observasionele relevansie. Hierdie seleksiekriteria is egter self die resultaat van voorafgaande generering en selektering van idees.

Richards se model van natuurlike seleksie is gefundeer op die kernbegrippe van die evolusiebeginsel, naamlik dat ontwikkeling slegs plaasvind indien prosesse van variëring en selektering operatief is. Hy beantwoord dus die prominente vrae van die hedentydse historiografie, vrae oor die ontstaan, die verskeidenheid en die aanvaarding en verwerping van teorieë. Voorts bied die onderskeid tussen die individuele en interpersoonlike kontekste van selektering 'n raamwerk vir die sintese van die probleem van die rasonale versus die psigososiale faktore in die wetenskap. Dit lyk of hierdie model van natuurlike seleksie die Popper-Kuhn-debat tot 'n logiese einde voer.

Ons het derhalwe geen ware wetenskap nie. Ons sien geen vaste waarheid nie. Hierdie wetenskap is niks anders as 'n blywende soektog nie. En dit vestig 'n ander tradisie, 'n instelling waar waarheid relatief is, waar dit bloot 'n funksie van die konteks is. Maar in hierdie tradisie loop mens steeds nie sonder 'n bepaalde realiteit nie, want elke oomblik hou sy waarheid, 'n wesenswerklikheid wat op omvorming wag, wat wag om 'n nuwe waarheid vir 'n volgende oomblik te word. Ons kan nie sê wat oral en altyd waar sal wees nie, maar ons kan hier steeds die potensialiteite van elke oomblik verken en ontgin. Hier kom die werklikheid nie in 'n universele eksistensiële realiteit tot rus nie, maar ontgin ons voortdurend die realiteite van ons eksistensiële werklikheid. Dit is by ons en nie in die wêreld nie, waar die limiete lê.

## Vervreemding

Die ondersoek van die wetenskap bring die besef dat die modernisme 'n adollesente waardeestelsel onderhou. Dat dit 'n wêreldbeskouing is wat mens uitgeklaar en versekerd laat, maar wat uiteindelik tog nie daarin slaag om met 'n volle werklikheid rekening te kan hou nie en wat jou derhalwe nie toelaat om met vaste tred die toekoms te betree nie. Uiteindelik dwing die modernistiese wetenskap die mens na homself terug. En as die modernis op dié moment aan homself oorweging skenk, is een ding duidelik: Hy kan nie teruggaan na 'n premodernistiese kindertyd nie. Hier het die modernisme 'n wig ingedryf. Dit het hom van 'n bepaalde kosmiese identiteit beroof.

Daar was wel voorheen 'n tyd van naïewe bestaan toe die mens onlosmaakbaar deel van sy omgewing was, toe sy mites en godsdiens op die praktyk van die alledaagse, op oorlewing en op voortbestaan gerig was. Toe het hy met eerbied die leiding van sy gode gevolg (Richards, 1987, p. 177). Sy etiek en politiek, sy kuns en letterkunde en selfs sy wetenskap, het die stempel van sy teologie gedra (Stumpf, 1988, p. 204). Reeds in die sesde eeu v.C. het hy oor sy kosmos begin besin (p. 3) en toe besef dat hy dit nie kon verklaar nie. En in die vyfde eeu v.C. het hy sy vraag oor die realiteit van die kosmos ingekort tot die vraag oor die gedrag van die mens. Maar sy skeptisisme het algaande toegeneem. Dit het gelyk of hy onmagtig was om enigiets van sy werklikheid te kon begryp. Stadigaan het die vraag oor die realiteit van die mens verskuif na die vraag oor die probleem van kennis (Stumpf, 1988, pp. 29-30).

Maar eers in die sestiende eeu sou die kwessie oor kennis aanleiding gee tot 'n epistemologie van observering (Stumpf, 1988, p. 216). Die mens sou sy wedersydse gesprek met die natuur afsluit en begin met eensydige ondersoeke (Jager, 1991, pp. 65-66). Met sy epistemologiese sondeerstok sou hy nie net die wêreld nie, maar ook homself verwond. Hy moes sy posisie in die kosmos herevalueer (Stumpf, 1988, pp. 216-217). Hy moes 'n psigiese revolusie ondergaan (Richards, 1981, p. 44). Uiteindelik sou hy sy wie-is-ek-vraag tot 'n wat-is-dit-vraag verander en homself in 'n empiriese werklikheid verloor.

Die mens het sy eerste tree op hierdie vervreemdingspad gegee toe hy begin twyfel het oor die Middeleeuse opvatting dat hy die middelpunt van die skepping is. Eers was die

aarde die sentrum van die sonnestelsel, en die hemelliggame was pure sferie wat in suiwer sirkelbane om die aarde gewentel het. Maar toe het Nicolaus Copernicus (1473-1543) bereken dat die middelpunt by die son berus en dat die bane van planete nie volmaakte sirkels is nie, maar ellipse vorm. En Galileo (1564-1642) het deur sy teleskoop na die kraters van die maan gekyk. Hy het besef dat die hemelliggame nie volkome sferies is nie en dat die ruheid van die aardse wêreld ook in hulle lê (Losee, 1980, p. 43). Ruimte het sy sirkel-sferiese kwaliteite, sy goddelike volkomendheid, verloor. Ruimtelikheid was gou niks anders as 'n abstrakte geometrie in die ideë-wêreld nie (Richards, 1981, p. 44). Die mens is gekonfronteer met alternatiewe sienings van sy bestaanswerklikheid. Die subjek se egosentriese sensoriese perspektief was nie die enigste beskouing nie. Die wêreld was objektiveerbaar. Dit was uit meer as een hoek aanskoubaar. Die subjek moes sy rol van deelnemer aan die wêreld inruil op die rol van toeskouer van die wêreld en homself so van sy lewenswerklikheid begin vervreem. Die opvatting dat mens en wêreld 'n kosmiese geheel vorm, sou uiteindelik verdwyn (Jager, 1991, pp. 63-65; Richards, 1981, p. 44).

Hierdie was die tydgees van René Descartes (1596-1650) se rasionalisme, 'n filosofie wat die grondslag van die modernistiese denke sou vorm (Stumpf, 1988, p. 235). Soos die meeste van sy tydgenote was Descartes beïndruk met die vooruitgang en sukses van die wetenskap, maar hy was van mening dat die rasionaliteit van die mens eweneens 'n bron van ware kennis is. Descartes het gereken dat die psige van die individu realiteit natuurlikerwys kon ontdek deur eenvoudig die korrekte kenmetode te volg. Die projek van die rasionaliste was dan ook om rasonele beginsels te formuleer waaruit absolute waarhede afgelei kon word. Met die hulp van sy metode van betwyfeling (Stumpf, 1988, pp. 238-244) het Descartes bepaal dat die realiteit uit twee afsonderlike substansies bestaan - wat hy denke en ekstensie genoem het.

En so het die mens 'n psigofisiese entiteit geword. Descartes kon nie verklaar op watter wyse hierdie twee substansies in die individu tot 'n eenheid geïntegreer word nie. Die Cartesiaanse mens moes homself dus begryp in terme van 'n psige en 'n liggaam wat afsonderlik, maar in interaksie met mekaar, bestaan. Afgesien van die oorspronklike dualisme van Descartes het verskeie beskouings van die psigofisiese raamwerk oor die jare die lig gesien. Daar is Leibnitz se parallelisme wat ook die afsonderlikheid van psigiese en fisiese verskynsels onderhou, maar wat enige verdere

vorm van wedersydse interaksie ontken. Volgens Leibnitz verloop die psigiese en fisiese prosesse eenvoudig gelyktydig en gesinchroniseerd (Madsen, 1988, p. 75). Ander sienings wissel van 'n suiwer realisme en/of materialisme (fisiese realiteit as grondbeginsel) tot suiwer rasionalisme en/of idealisme (psigiese realiteit as grondbeginsel). Dan is daar ook verskeie pogings om beide hierdie ekstremistiese standpunte in 'n enkele raamwerk saam te vat. Hieronder tel die identiteitsteorie van Spinoza en die neutrale monisme van Bertrand Russel (Madsen, 1988, pp. 76-81) waarvolgens liggaam en psige slegs twee aspekte van dieselfde, neutrale realiteit is. Tenspyte van sulke onderlinge verskille het die onderskeie sienings dit in gemeen dat die terme, liggaam en psige, fundamenteel is tot enige begrip van die wesensaard van die individu. Daarom sê Shalom (1985, p. 3) dat die psigofisiese raamwerk 'n stel filosofiese voorveronderstellings in die mens se begrip van homself en sy wêreld is. Hulle is die fundamentele konsepte wat die mens gebruik om homself en sy wêreld te begryp.

Die Cartesiaanse filosofie sou 'n epistemologiese revolusie veroorsaak (Shalom, 1985, p. 463) wat objektiewe kennis van mistiese begrip en bygeloof sou stroop. Uiteindelik was daar in kennis geen plek oor vir enige vorm van subjektiwiteit nie. 'n Nuwe metafoor is opgerig: Die wêreld was 'n meganisme waarin onderdele netjies pas en wetmatig funksioneer. 'n Meganistiese determinisme sou verskynsels van hulle inherente sinvolheid stroop en gebeurlikhede van kwalitatiewe waardes onthef. Alhoewel Newton steeds aangevoer het dat God die masjienwêreld geskep het, het dit toenemend onnodig geword om verskynsels aan die hand van 'n godheid te verklaar (Stumpf, 1988, pp. 218-219). Die nuwe epistemologie sou uiteindelik nie net die wêreld nie, maar ook die mens in sy meganistiese net vasvang (Stumpf, 1988, pp. 245-247; Van Lill, 1987, pp. 52-61).

'n Vreemheid het hom ongemerk kom tuismaak: Die ervaring van menswees is nie dieselfde as die begrip van wat mens is nie. In sy ervaring is hy 'n eenheidswese, 'n fisieke emosie-ryke geloofswese, maar in sy begrip is hy liggaam en psige en bewoon hy 'n fisieke rasonele werklikheid. Hy kan die organismiese wêreld nie meer *voel* nie, want sy wetenskap het hom tegnologies daarteen verskans (Stumpf, 1988, pp. 440-443 & 475). Hy staan nie meer midde-in die wêreld nie. Hy het teenoor die wêreld stelling ingeneem. Die werklikheid is sy objek. Hy skei etiek en feite. Insteede van 'n

sinvolheid en emosionaliteit van sy lewe te *beleef*, lê hy op die feitlikheid daarvan beslag. Hier neem hy sy lewe, sy volmaaktheid en harmonie, sy emosies en sin, in *besit*.

Die mens se drif tot objektivering het die filosofie van observasionalisme as 'n dominante invloed in die moderne wetenskap gevestig (Wisdom, 1987, p. 8) en so die empirisme tot 'n outoriteit van kennis verhef. En met sy geloof in die selfstandigheid van die denke, het hy die rasionalisme as 'n verdere outoriteit van kennis verklaar (Weimer, 1979, p. 4). Derhalwe is empiriese waarneming en rasonale induksie nodig om 'n stelling in 'n feit, en 'n uitspraak in kennis te verander (Weimer, 1979, pp. 8-19). 'n Greep op die werklikheid behels 'n dubbele verankering, die vasknoop aan 'n fisiese en 'n psigiese orde.

So het die mens die ontologiese probleem van sy wesensaard via die psigofisiese konseptuele raamwerk verplaas na 'n epistemologiese vraagstuk, te wete die gaping tussen empiriese waarneming en rasonale teorie. Soos die liggaam en die psige in veelsoortige verwantskappe tot mekaar staan, is daar ook uiteenlopende interpretasies van die verhouding tussen die empiriese en die rasonale. En die oorbrugging van hierdie gaping is 'n fundamentele kwessie in die moderne wetenskap (Wisdom, 1987, pp. 36-39).

Maar as dit waar is dat die empirie-teorie-gaping 'n skadu van die psigofisiese raamwerk is, beteken dit dat hierdie gaping in beginsel nie rasoneel oorbrug kan word nie. Want sou die gaping rasoneel oorbrugbaar wees, sou dit impliseer dat die werklikheid waarna die feitstellings verwys, dat die realiteit wat op hierdie wyse bekom word, nie die fisiese en psigiese realiteite is nie, maar dat dit 'n realiteit is wat dieper lê as die psigofisiese. Maar dit sou beteken dat die psigofisiese konseptuele raamwerk as fundamenteel sowel as nie-fundamenteel gereken word. En as dit waar is dat die psigofisiese konseptuele raamwerk as 'n stel filosofiese voorveronderstellings beskou moet word en as dit ook so is dat die empirie-teorie-gaping nie rasoneel oorbrugbaar is nie, impliseer dit dat die wetenskaplike metode, per definisie, nie kennis kan voortbring wat heenwys na 'n absolute waarheid nie. Die epistemologiese verleentheid van die sosiale wetenskappe is dus nie soseer die probleem dat kennis nie rasoneel regverdigbaar is nie (vergelyk Van Lill, 1989), maar wel dat 'n epistemologie nagestreef word wat in beginsel kennis genereer oor 'n psigofisiese individu, maar nie

oor die wesensaard van daardie entiteit wat homself voorstel as liggaam en psige nie. Die sosiale wetenskappe volg dus 'n epistemologie na wat sy werklike objek van studie (en derhalwe die mens) nooit kan vind nie.

Hier faal die wetenskap. Die kennis dra twyfel en die modernistiese mens dwaal vervreemd deur sy werklikheid.

## **Selfondersoek**

Op die drumpel van die grootmensewêreld, staan 'n ontredderlike mens. Hy het ontdek dat hy nie tot hierdie wêreld hoort nie. Moet hy hom nou rig volgens die etiek van 'n wêreld anderkant die huidige, volgens die eksistensialisme van Søren Kierkegaard (1813-1855)? Voorheen het hy geglo aan die legitimititeit van sy waarnemings. Moet hy homself nou daarvan uitsluit, soos in die fenomenologie van Edmund Husserl (1859-1938)? Is sy eksistensie nie slegs wese tot die dood nie? En as hy dan geloofwaardig mens wil wees, moet hy nie erken dat daar 'n leegheid in sy wesenskern is nie, dat hy uiteindelik gaan sterf nie? Hier voel hy die ang in sy bestaan met Martin Heidegger (1889-1976) en koester hy soos Jean-Paul Sartre (1905-1980) 'n agterdog dat die lewe hopeloos en absurd is.

Luister net na Henrik Ibsen se Peer Gynt in die ui-toneel (Young, 1990, pp. 90). In dié toneel kyk Gynt na homself en sien hy die sosiale rolle waardeur sy karakter in die drama ontwikkel. Op soek na sy ware self, skil hy hierdie rolle weg soos die lobbe van 'n ui, totdat hy uiteindelik uitroep: "Daar is niks anders as net die lobbe nie, kleiner en kleiner lae. Die natuur is spitsvondig! Hoe vreemd is hierdie ding wat ons die lewe noem! Hy sit met 'n hand vol kaarte, maar probeer nou net om een te speel, dan verdwyn hulle, en jy hou iets anders vas of glad niks nie, net die leë lug." Die kern van sy vermeende self, ontdek Gynt, is niks anders nie as leë lug.

Maar, sê Shalom (1985, p. 422), hierdie angstige pessimisme volg eintlik op 'n wanbegrip van eksistensie, 'n begrip wat eksistensie verabsoluteer. Want wese en eksistensie is nie op sigself ding of substansie nie. Wese en eksistensie word geken as ding of substansie. En sulke kennis is 'n funksie van die konteks waarbinne hierdie terme gebruik word. Om te wees is om binne konteks te bestaan. Dit is nie 'n

fundamentalistiese eksistensie nie. Daar is geen absolute waarheid nie. Daarom is die soektog na die kern van die ui 'n mistasting. Die *leë lug* beduie nie na non-bestaan nie, maar juis na baie wyses van wees.

Dit lê in die kern van die jongeling se ontredding dat hy in sy ontworteling op homself aangewese raak, maar dat hy homself nie vind nie, dat hy nie verstaan dat hy juis homself is tot die mate waartoe hy aan homself uitdrukking gee nie. En dié proses verloop nie pynloos nie. 'n Bepaalde afwesigheid en 'n sekere emosionaliteit laat sy merk in die empiristies-rasionele oerhuis.

*On the morning of his departure he put his planet in perfect order. ....  
But on this last morning all these familiar tasks seemed very precious to him. And when he watered the flower for the last time, and prepared to place her under the shelter of her glass globe, he realized that he was very close to tears.  
"Goodbye," he said to the flower. But she made no answer. "Goodbye," he said again.  
The flower coughed. But it was not because she had a cold. "I have been silly," she said to him, at last: "I ask your forgiveness. Try to be happy ... "  
He was surprised by this absence of reproaches. He stood there all bewildered, the glass globe held arrested in midair. He did not understand this quiet sweetness.  
"Of course I love you," the flower said to him. "It is my fault that you have not known it all the while. That is of no importance. But you - you have been just as foolish as I. Try to be happy ... Let the glass globe be. I don't want it any more."  
"But the wind - "  
"My cold is not as bad as all that ... The cool night air will do me good. I am a flower."  
"But the animals - "  
"Well, I must endure the presence of two or three caterpillars if I wish to become acquainted with the butterflies. It seems that they are very beautiful. And if not the butterflies - and the caterpillars - who will call upon me? You will be far away ... As for the large animals - I am not at all afraid of any of them. I have my claws."  
And naively, she showed her four thorns. Then she added: "Don't linger like this. You have decided to go away. Now go!"  
For she did not want him to see her crying. She was such a proud flower .... (de Saint-Exupéry, 1945, pp. 32-34)*



## 2 BEVINDING

---

*Once when I was six years old I saw a magnificent picture in a book, called "True Stories from Nature", about the primeval forest. It was a picture of a boa constrictor in act of swallowing an animal. In the book it said: "Boa constrictors swallow their prey whole, without chewing it. After that they are not able to move, and they sleep through the six months that they need for digestion."*

*I pondered deeply, then, over the adventures of the jungle. And after some work with a coloured pencil I succeeded in making my first drawing. My Drawing Number One .....*

*I showed my masterpiece to the grown-ups, and asked them whether the drawing frightened them.*

*But they answered: "Frighten? Why should any one be frightened by a hat?"*

*My drawing was not the picture of a hat. It was the picture of a boa constrictor digesting an elephant. But since the grown-ups were not able to understand it, I made another drawing: I drew the inside of the boa constrictor, so that grown-ups could see it clearly. They always need to have things explained. My Drawing Number Two .....*

*The grown-ups' response, this time, was to advise me to lay aside my drawings of boa constrictors, whether from the inside or the outside, and devote myself instead to geography, history, arithmetic and grammar. That is why, at the age of six, I gave up what might have been a magnificent career as a painter. I had been disheartened by the failure of my Drawing Number One and my Drawing Number Two. Grown-ups never understand anything by themselves, and it is tiresome for children to be always and forever explaining things to them.*

*So then I chose another profession, and learned to pilot aeroplanes. I have flown a little over all parts of the world; and it is true that geography has been very useful to me. At a glance I can distinguish China from Arizona. If one gets lost in the night, such knowledge is valuable.*

*In the course of this life I have had a great many encounters with a great many people who have been concerned with matters of consequence. I have lived a great deal among grown-ups. I have seen them intimately, close at hand. And that hasn't much improved my opinion of them.*

*Whenever I met one of them who seemed to me at all clear-sighted, I tried the experiment of showing him my Drawing Number One, which I have always kept. I would try to find out, so, if this was a person of true understanding. But, whoever, it was, he, or she, would always say: "That is a hat."*

*Then I would never talk to that person about boa constrictors, or primeval forests, or stars. I would bring myself down to his level. I would talk to him about bridge, and golf, and politics, and neckties. And the grown-up would be greatly pleased to have met such a sensible man. (de Saint-Exupéry, 1945, pp. 7-9).*

In sy oomblik van ontworteling wil die modernistiese ontheemde hom haas na 'n plek van bevinding, want om te bevind is om te ken, om na waarneming of ondersoek vas te stel, om tot die essensiële kwaliteite deur te dring. Maar juis dan ontdek die ontheemde 'n komplisering van betekenis, want bevinding is ook 'n wyse van wees. In sy poging tot kennis, tot 'n onderwerping van die werklikheid, lewer die ontheemde homself ook reeds aan die werklikheid uit. Hier dui bevinding op die toestand waarin hy is, op sy eksistensiële situasie. Bevinding is dus nie alleen die resultaat of produk van 'n ervaring nie, maar in die refleksiewe vorm (byvoorbeeld: ek bevind my) ook 'n wesenswerklikheid. Wanneer die ontheemde bevind, *bé*vind hy hom ook. En wanneer hy hom bevind, wanneer hy die wese van die wete is, is hy enersyds die wese wat ken, maar andersyds die wese wat geken word, wat in wete tot stand kom. In die domein van hierdie refleksiwiteit open die onderskeid tussen ken en wees 'n onbeslisbaarheid wat as *nóg* ken *nóg* wees verreken kan word.

Bevinding huisves dus 'n moment van onklarheid, 'n oomblik waar ken en wees nie onderskei kan word nie. Maar om *só* oor bevinding te beslis, om *so* beslissend tot hierdie bevinding toe te tree, is om te onderskei tussen 'n domein waar ken en wees tot *nóg* ken *nóg* wees vervloei (waar beslissing nie meer kan wees nie) en 'n terrein waar ken en wees onreduseerbaar in opposisie verkeer (waar beslissing noodsaaklik is). Hierdie beslissing, hierdie eindoordeel oor bevinding toon derhalwe die dood van beslissing te midde van beslissing. In elke eindoordeel lê ook die einde van die oordeel, 'n bepaalde plek waar die oordeel nie meer oordeel nie.

As die plek waar die oordeel tot rus kom, die plek van 'n bepaalde selfaangewesenheid is, kan mens verstaan waarom die adolessent geneig is tot die verabsoluttering van eksterne waardestelsels, want hy spook hier met 'n oomblik van selfaangewesenheid, 'n oomblik wat hom in hierdie volwassewording al hoe sterker opdring, maar wat die adolessent vir 'n oomblik *nog* wil uitstel.

En *so* is dit ook met die modernistiese wetenskap. Hy bevind hom immers in die arena van ken en wees (vergelyk Bevan, 1991, p. 478). Maar die spanningslyne wat hom deurkruis loop nie net tussen ken en wees nie, maar ook tussen die moontlikheid en die dood van beslissing. Nie alleen is die geesteswetenskaplike tradisies histories in 'n Britse empirisme en 'n Duitse idealisme veranker nie, maar 'n Cartesiaanse

rasionalisme onderhou ons psigofisiese werklikheid. Hier word waardeoordele van feitestellings geskei en moet die rede oor onthulling seëvier. Hier word die idee dat die wetenskap progressief is as 'n fundamentele vertrekpunt geneem. Die paradigma van lineêre vordering onderwerp die gedagte aan transformering. Evolusie word van buite aanskou as 'n gang van die simplistiese na die komplekse. Die innerlike moment, 'n oomblik van transformering, van refleksiwiteit, die oomblik van nóg ken nóg wees, word hier toegedek of uitgesluit.

Maar die modernistiese wetenskap dra wel die merk van so 'n uitsluiting in die vorm van 'n skeurtjie wat reeds in 1834 in die arena van die modernisme geopen het. Dit is 'n moment waar refleksie in die bevinding van realiteit ter sprake kom. Dat bevinding so 'n refleksiewe oomblik huisves en dat hierdie moment 'n oomblik van selfaansgeweseneid is, is die werkshipotese wat ek vervolgens aan die hand van ons begrip van die fisiese werklikheid wil ontplooi.

## **Die werk van William Hamilton**

In 1834 het die Ierse wiskundige, Sir William Hamilton, 'n formule gepubliseer wat die beskrywing van die dinamika van meganiese stelsels aansienlik sou vereenvoudig. Prigogine en Stengers (1984, p.70) beskryf die Hamilton-funksie as een van die grootste prestasies in die geskiedenis van die wetenskap. Hulle noem twee redes, te wete die wye toepasbaarheid van die formule asook die vermoë van hierdie formulering om nuwe ontwikkelinge te akkommodeer. Nie alleen is die Hamilton-funksie geldig al word sy veranderlikes op verskillende maniere gedefinieer nie, maar hy is ook toepaslik op ander gebiede as slegs in die veld van die meganika. Daarbenewens het hierdie formulering die konseptuele revolusie van die twintigste-eeuse fisika oorleef. Al is dit binne die konteks van die klassieke Newtoniaanse fisika geformuleer, is dit vandag ewe toepaslik in die moderne kwantumeganika (Penrose, 1989, p. 228; Prigogine et al., 1984, p.70). Dit is faktore soos hierdie, wat mens laat vermoed dat die Hamilton-funksie 'n aangeleentheid aanraak wat dieper reik as die vlak waarop die konsepte van die fisika geformuleer word. Dit blyk inderdaad dat Hamilton nie net 'n formule verskaf het vir die dinamika van meganiese stelsels nie, maar dat sy formule ook 'n aanduiding gee van die wyse waarop daar van sulke stelsels kennis geneem word. Die wyse waarop die wetenskaplike ken, is reeds ingebou in die struktuur van die Hamilton-funksie.

Hamilton het twee faktore in ag geneem. Aan die een kant het hy erkenning gegee aan die idee dat realiteit begryp word in terme van die dimensies van 'n bepaalde verwysingsraam. Aan die ander kant het hy ook in ag geneem dat realiteit op 'n wetmatige wyse binne so 'n verwysingsraam manifesteer (kyk Fowles, 1970, pp. 273-277). So, byvoorbeeld, vorm tyd en ruimte die verwysingsraam van 'n fisikus (Dixon, 1978, pp. 2-3). Wanneer die fisikus hierdie raamwerk as 'n fundamentele verwysingspunt gebruik, beskryf hy alle fisiese gebeurlikhede aan die hand van hierdie twee begrippe. Snelheid is 'n voorbeeld van 'n fisiese gebeurlikheid wat in terme van tyd en ruimte beskryf word. Die fisikus sien snelheid as 'n verandering in posisie gemeet teen 'n verandering in tyd.

Die ander faktor wat Hamilton in ag geneem het, is dat mens wetmatigheid bespeur in die wyse waarop die realiteit binne 'n verwysingsraam manifesteer. Dat so 'n wetmatigheid bestaan is 'n ou vermoede wat herhaaldelik in die geskiedenis geopper was (Peat, 1988, p.102), maar wat as gevolg van die sukses van die Newtoniaanse meganika later min aandag gekry het. Dié wetmatigheid is 'n beginsel van minimum-aksie, 'n stelreël van ekonomie. Dit beteken dat realiteit in enige verwysingsraam die mees ekonomiese uitweg kies. Realiteit volg die pad van die minste weerstand en voer die minimum aksie uit. In terme van 'n tyd-ruimte-raamwerk, gaan realiteit ekonomies maksimaal te werk (die minimum energie word verbruik) deur die vinnigste (minimum tyd) en kortste (minimum ruimte) pad te kies (Fowles, 1970, pp. 273-277; Peat, 1987, pp. 55-56). In hierdie geval is die fundamentele begrip nie die posisie van 'n partikel nie, maar die momentum van 'n partikel (Penrose, 1989, p. 226). Terwyl die begrip, posisie, 'n funksie van die betrokke raamwerk is, behels die begrip, momentum, meer as 'n tydruimtelike gebeurlikheid. Dit verwys ook na die interaksie tussen die raamwerk en realiteit. Momentum word gedefinieer as die produk van snelheid ('n raamwerkbegrip) en massa ('n begrip wat erkenning gee aan die materiële as 'n buite-raamwerklike kwaliteit van realiteit).

Aanvanklik is die wyer implikasies van Hamilton se formulering nie ten volle begryp nie (Gribben, 1984, p. 115), maar met die voordeel van terugskouing kan mens sien dat hierdie formule 'n belangrike verskuiwing van die filosofiese uitgangspunt impliseer. Die Newtoniaanse formulering van beweging tref nie 'n onderskeid tussen die bestaan

van die realiteit en die verteenwoordiging van die realiteit nie. Wat die waarnemer in terme van sy verwysingsraam beskryf, word sondermeer gelykgestel aan die werklikheid. Maar die Hamiltoniaanse prosedure onderskei tussen die verwysingsraam van die waarnemer en die interaksie tussen die verwysingsraam en realiteit. Hier is daar 'n onderskeid tussen die teken en dit waarheen die teken wys. Verder dui die Hamiltoniaanse formulering 'n simmetrie aan tussen die reflektering van 'n werklikheid in terme van 'n verwysingsraam en die werklikheid soos dit manifesteer in die interaksie met 'n verwysingsraam (Penrose, 1989, p. 227). Die werklikheid bestaan dus op twee maniere: As gereflekteerde werklikheid en as manifesterende werklikheid. Hiermee gee die Hamilton-formule uitdrukking aan die fundamentele beginsels van die wetenskaplike realisme, naamlik dat 'n realiteit bestaan en dat hierdie realiteit kenbaar is (vergelyk Graves, 1971, p. 7). Met die Hamilton-formule het die wetenskaplike sy filosofie dus ingetrek binne en eksplisiet deel gemaak van sy metodologie.

Tussen 1900 en ongeveer 1930 het nuwe ontwikkelinge in die fisika plaasgevind. Die idees wat in hierdie tyd ontstaan het sou die potensiaal van die Hamilton-formule deeglik ontgin. Dit was die tyd waarin Albert Einstein sy relativiteitsteorieë gepubliseer het en Planck se kwantumgedagte tot 'n volledige teorie ontwikkel is.

Volgens die relativiteitsteorie kan geen enkele oriëntering van 'n verwysingsraam as 'n fundamentele vertrekpunt geneem word nie. Dit mag wel waar wees dat 'n verwysingsraam die realiteit reflekteer, maar verskillende oriënterings van 'n verwysingsraam reflekteer die realiteit op ewe geldige wyse. Die waarnemer se beeld van realiteit is dus 'n funksie van sy oriëntering ten opsigte van daardie realiteit en dit is nie moontlik om een spesifieke oriëntering as die fundamentele posisie uit te sonder nie. Dit beteken nie dat die wêreld solipsisties is nie, want dit is altyd moontlik om vanuit een verwysingswerklikheid 'n ander se siening te begryp. Maar dit beteken wel dat verskillende waarnemers nie noodwendig saamstem oor hulle waarnemings van realiteit nie, en ook dat daar geen manier is waarop mens kan aandui dat enige een van die waarnemers nader aan die waarheid staan as die ander nie. Al verskil die onderskeie waarnemings, is hulle almal ewe geldig.

Kwantumteorie het te make met die feit dat 'n beskrywing van realiteit aan die hand van die fundamentele dimensies van 'n verwysingsraam nie met absolute geldigheid vir

die realiteit op sigself kan instaan nie. So kan die fisikus in terme van sy verwysingsraam met willekeurige akkuraatheid na die posisie van 'n partikel verwys, maar dan kan hy die momentum van die partikel nie met sekerheid aandui nie. Of hy kan op grond van die beginsel van minimum-aksie die momentum van 'n partikel ondersoek, maar dan kan hy nie met sekerheid na die posisie van die partikel wys nie. Enige beskrywing in terme van die dimensies van 'n verwysingsraam, is ten beste 'n refleksie van realiteit, maar bevat nie op sigself 'n verwysing na die interaksie tussen die verwysingsraam en die realiteit nie. En net so konstitueer die interaksie tussen 'n verwysingsraam en die realiteit nie die spesifieke dimensies van die verwysingsraam nie. Dit is eers wanneer beide, die verwysingsraam sowel as die feit van interaksie tussen die verwysingsraam en realiteit, in ag geneem word, dat iets van realiteit blootgelê kan word (vergelyk Heisenberg (1958/1989, pp. 37-38) en Davies en Brown (1988, p. 20)).

Die werklikheid verkry sy inhoudelike kwaliteite van die dimensies van die verwysingsraam, maar hierdie kwaliteite sê nie tot watter mate die beeld in die raamwerk met die werklikheid ooreenkom nie. Dit toon nie tot watter mate hierdie essensiële kenmerke realities is nie. Die realisme setel in die interaksie tussen die realiteit en die verwysingsraam, maar hierdie interaksie is weer stom oor die kwaliteite van die werklikheid. Die interaksie tussen die realiteit en 'n verwysingsraam stel slegs die brute feit van eksistensie. Dit bevestig nie essensiële kwaliteite nie. Dit konstitueer nie die dimensies van 'n verwysingsraam nie. En daarom kan 'n verskeidenheid verwysingsrame met realiteit in interaksie tree om so verskeie fasette van die werklikheid bloot te lê. Derhalwe is kennis nooit absoluut nie. Die dimensionele kwaliteit (die verwysing in terme van 'n dimensie van die raamwerk, byvoorbeeld, posisie) en die manifesteringskwantiteit (die graad van die manifestering van realiteit, byvoorbeeld, momentum) kan nie tegelyk na willekeur akkuraat bepaal word nie. Binne die arena van die verwysingsraam ontstaan 'n wesenswerklikheid waar die absolute waarheid voortdurend ontwyk, waar die fundamentele feit onbeslisbaar bly.

As die Hamilton-formule dit duidelik stel dat die wesenswerklikheid 'n spel van realiteit is binne die arena van die verwysingsraam, en as die nuwe fisika bevestig dat die spel nog nie die realiteit op sigself is nie, is die wetenskap slegs toeskouing by die

spel. Ons kan ondersoek *hoe* die realiteit is, maar nie *dat* dit is nie (Shalom, 1985, pp. 422-424). As die wetenskaplike die bestaan van 'n materiële werklikheid voorveronderstel, kan hy bestudeer hoe hierdie materie bestaan, maar die feit van die eksistensie van die materiële werklikheid bly sy wetenskaplikheid ontwyk. Hier staan die wetenskap in die spanningsarena van ken en wees. Hier kry die wetenskap energie en produseer hy sy strewe om die feit dat dinge is te absorbeer in teorieë oor hoe hierdie dinge is.

Maar wanneer die Hamilton-formule aan die filosofiese voorveronderstellings van die wetenskap gestalte gee, doen hy dit met groot omsigtigheid. Wanneer hy aanvaar dat 'n realiteit bestaan wat kenbaar is, wys hy terstond ook op die belang van ewewigtigheid, want hoe meer jy glo aan 'n eksistensiële realiteit, hoe minder kan jy van dié werklikheid te wete kom. En hoe meer jy ondersoek, hoe duideliker die kwaliteite wat jy blootlê, hoe meer verborge raak die eksistensiële werklikheid. As Hamilton belangstel om ken en wees in ewewig te hou, beduie hy hier in die rigting van 'n refleksiewe moment in bevinding, 'n onklaar oomblik tussen ken en wees, 'n oomblik van nóg ken nóg wees.

### **'n Refleksiewe moment in bevinding**

Die verhaal wat die Hamiltonfunksie oor die bevindingsmoment in bevinding vertel, begin by die onderskeid tussen essensie en eksistensie. Dit is 'n ou onderskeid wat sy promimensie met die tyd verloor het, maar wat deesdae weer ter sprake kom. Essensie verwys na die kwaliteite van die realiteit, die eienskappe van 'n gemanifesteerde werklikheid, terwyl die eksistensie te make het met die feit dat te midde van al die verskillende wyses waarop realiteit manifesteer, daar deurentyd die feit van dié realiteit bestaan (vergelyk Shalom, 1985, pp. 422-423). Die Hamiltoniaanse formulering lê hierdie onderskeid op eksplisiete wyse bloot: Die essensie van die realiteit dui op die kwaliteite wat die dimensies van die verwysingsraam aan die realiteit toedig, en die eksistensie van realiteit het te make met die feit dat 'n realiteit bestaan wat 'n impak laat op die verwysingsraam.

In die onderskeid tussen die essensie en die eksistensie van die realiteit skuil 'n limiet van die wetenskap. Hierdie limiet word duidelik juis daar waar die wetenskaplike

probeer om uit die opposisionele terrein van ken en wees te tree en die refleksiewe moment van bevinding te betree. Hy loop hom noodsaaklikerwys in hierdie limiet vas wanneer hy probeer om die konkrete op grond van die abstrakte af te lei (Meyerson, 1925/1985, pp. 100-103). Dit gebeur wanneer hy sy teorie as suksesvol beskou en derhalwe aanvoer dat realiteit in wese is soos die teorie dit voorstel. Maar in hierdie proses dring die onderskeid tussen die essensie en die eksistensie van die realiteit homself op. In sy ondersoek begryp die wetenskaplike *hoe* die realiteit is, maar nie *dat* die realiteit is nie. Wanneer die wetenskaplike sy teorie as suksesvol beskou, absorbeer hy die realiteit in terme van die dimensies van sy verwysingsraam. Maar juis hier land hy aan by die spanning wat inherent is aan die voorveronderstellings van die wetenskapsproses, by die tweestryd van ken en wees. Want op die oomblik van sy sukses, die oomblik waarop hy realiteit in terme van die dimensies van sy verwysingsraam absorbeer, word die wetenskaplike gekonfronteer met 'n grondliggende paradoks in sy handeling (Meyerson, 1925/1985, pp. 99-100): Hy wat homself as realis gereken het, wat sy verwysingsraam gespan het om die impak van 'n eksterne realiteit waar te neem, is nou idealis. Die wetenskaplike se fisiese realiteit is geheel en al geabsorbeer in die dimensies van sy verwysingsraam. Hy staan binne die domein van refleksie. Hy het die impak van realiteit nie meer nodig nie. Maar met hierdie sukses vernietig hy ook sy metode, want die simmetrie tussen die kennis in terme van sy verwysingsraam en die kennis in terme van die impak van realiteit op die verwysingsraam, verval. Die limiet van sy wetenskaplikheid is duidelik: As wetenskaplike poog hy voortdurend om die eksistensie van die realiteit te absorbeer in die essensie van die realiteit, maar sou hy dit regkry, verloor hy die realiteit en sy metode tot die realiteit.

Die algemeen-relativistiese fisikus was ooggetuie by 'n geleentheid waar die wetenskaplike die realiteit in 'n verwysingsraam opgeneem het. By hom kry mens 'n diepte-verslag:

Die fisikus begin sy beskrywing van realiteit met die begrip, gebeurtenis. 'n Gebeurtenis is 'n aanduiding van 'n fisiese gebeurlikheid. Dit is 'n punt wat in terme van die dimensies, tyd en ruimte, aandui waar en wanneer 'n fisiese gebeurlikheid plaasvind. Die gebeurtenis is geïdealiseer in die sin dat dit geen ekstensie in tyd of in ruimte het nie, 'n aangeleentheid wat onmiddellik die vraag oor die realiteit van so 'n



gebeurtenis opper. Volgens Geroch (1978, p. 4) het die gebeurtenis wel eksistensie in die sin dat dit bestaan, ongeag die teenwoordigheid van 'n waarnemer, maar oor die essensie van die gebeurtenis, sê hy, kan hy hom nie uitlaat nie.

Maar mens kan hierdie aangeleentheid moontlik begryp aan die hand van 'n onderskeid tussen gebeurtenis en gebeurlikheid. Laat ons veronderstel dat 'n gebeurlikheid 'n roering in die fisiese werklikheid is, iets wat potensieel 'n impak mag laat op die tyd-ruimtelike verwysingsraam van die fisikus. Dan kan die eksistensiële kwaliteit van 'n gebeurtenis as gebeurlikheid beskryf word. Die gebeurlikheid is dus die feit van die eksistensie van die gebeurtenis. Die gebeurlikheid verkry essensiële kwaliteite en word 'n gebeurtenis wanneer die gebeurlikheid 'n impak laat op die tyd-ruimtelike verwysingsraam van die fisikus, wanneer dit wat moontlik kan gebeur wel gebeur. As dit so is, hou fisici hulle duidelik binne die perke van die Hamiltoniaanse formulering. Die gebeurtenis het eksistensie in die sin dat 'n gebeurlikheid bestaan wat 'n reële impak op die verwysingsraam laat, maar die gebeurlikheid op sigself het nie essensie nie. Die essensie van die gebeurlikheid is afkomstig van die dimensies van die betrokke verwysingsraam. Omdat die fundamentele verwysingsraam wat fisici gebruik dié van tydruimte is (Dixon, 1978, p. 2), moet mens van die wesenswerklikheid van 'n gebeurlikheid sê dat dit 'n tydruimtelike gebeurtenis is.

Maar in sy algemene relatiwiteitsteorie gaan Albert Einstein 'n stap verder. In hierdie teorie oor die wesensaard van gravitasie absorbeer die algemene relativis die materiële realiteit aan die hand van die verwysingsraam van tydruimtelikheid. Maar in dié oomblik van sukses, staan die fisikus verbysterd, want: *..... at the end of his reasoning he finds himself faced with something that, no matter what he does, cannot be made to seem real to the same degree. For it is nothing but space, and however complicated he makes this notion, he finds it difficult to thicken it, so to speak, so that it becomes equivalent to the concept of matter. The relativist somehow has the impression of having performed a very difficult feat of prestidigitation: the pea has mysteriously disappeared. Only in this case it remains a mystery for him as well, and he swears that he never meant to make it disappear; it vanished all by itself* (Meyerson, 1925/1985, p. 96).

Die fisikus is met ongeloof vervul, want hy weet immers dat sy wêreld substansiëel/materiëel is, maar nou word hy gekonfronteer met 'n formule wat sê dat

wat hy as materie eien in werklikheid krommende tydruimte is (Geroch, 1978, p. 166; Peat, 1988, p. 13). En wanneer hy hierna probeer om materie terug te plaas in tydruimte misluk sy pogings (Heisenberg, 1958/1989, pp. 148-151; Peat, 1988, p. 260). Die situasie is paradoksaal, want materie is juis daar in tydruimte waar dit per definisie nie kan wees nie (Penrose, 1989, p. 285). Die fisikus se fundamentele verwysingspunt verdwyn, want hy kan sy gravitasie-formule nie aanwend om die juiste aard van die kromming van tydruimte uit te wys nie, en ook nie om die presiese aard van materie aan te dui nie. Die formule is 'n ongekalibreerde balanseerskaal. Dit ken geen absolute getal aan massa toe nie, maar dui slegs aan dat die een voorwerp soveel soos 'n ander weeg, dat 'n sekere hoeveelheid kromming van tydruimte gelyk is aan 'n spesifieke digtheid van materie.

Hierdie is 'n moment waarop die fisikus sy materiële fondament verloor, waarop hy ontworteld raak omdat die eksistensiële werklikheid geabsorbeer word in die essensiële kwaliteite van die verwysingsraam. Maar dit is ook die fisikus se bevindingsmoment. Ken en wees vloei hier byeen, want die gravitasie-verskynsel is tydruimtelike essensie en insgelyks materiële eksistensie. En 'n oomblik van onklarheid open hier in swaartekrag, open hier in die swaarte van sy krag.

Maar hierdie moment waarop die konkrete afgelei word uit die abstrakte, hierdie bevinding, is ook 'n moment van bevinding in die refleksiewe vorm. Die bevinding van die verwysingsraam is insgelyks 'n wyse waarop die verwysingsraam hom bevind. Want hier word materie die kromming van tydruimte. 'n Feit van die eksistensie van die realiteit word verplaas na 'n eksistensiële feit van die verwysingsraam, want kromming is 'n intrinsieke eienskap van tydruimte (Hoffmann, 1983, p. 143). Dit sê iets oor die wyse waarop tydruimte bestaan. Dit lê iets bloot aangaande die eksistensiële werklikheid van tydruimte. As die saak voorheen om die realiteit van 'n eksterne werklikheid gegaan het, gaan dit nou ook oor die realiteit van die verwysingsraam op sigself, oor die wyse waarop die verwysingsraam hom bevind.

En die verwysingsraam bevind hom as krommende tydruimte. Hier kry mens te make met 'n komplisering van oorsprong, want die kromming is tydruimtelik. Die eksistensiële is 'n funksie van die essensiële. Die eksistensiële werklikheid van die verwysingsraam kom ná die refleksie in (die terme van) die verwysingsraam. En dit is

in hierdie onklarheid van 'n wese wat ken beide voorafgaan en opvolg, in hierdie refleksiewe bevinding, waar 'n innerlike kwaliteit van evolusie, te wete dié van transformering, ontvou. Dit is in hierdie moment wanneer die gereflekteerde realiteit 'n refleksie van die self is, wanneer iets van jou eie eksistensiële werklikheid aan jou ontvou, dit is in hierdie refleksie waar 'n vaste oorsprong negeer word, in hierdie uitstel en verskil van 'n aanwesige wat teenoor homself te staan kom, dit is in hierdie *différance* waar die moontlikhede van laterale beweging ontvou en waar 'n transformering plaasvind waarvoor lineêre progressie as die gang van die simplistiese na die komplekse nie meer pas nie. Want dit is in hierdie onklarheid van nóg ken nóg wees, in hierdie onreduseerbare interval waar die werklikheid nóg materieel nóg tydruimtelik is, waar transgressie moontlik word.

Dus, wanneer die Hamiltonformule ons oor die bevindingsmoment inlig, word dit duidelik dat die moment van ontworteling die oomblik van bevinding nie voorafgaan nie, maar alreeds daaraan deel het. Bevinding onderhou 'n oomblik van ontworteling, 'n oomblik waarin die opponerende kragte van ken en wees opgehef word, 'n oomblik van onklarheid wat die moontlikheid tot transformering open.

## **Selfaangewesenheid**

Maar die oomblik waarin ken en wees opgehef word, is 'n oomblik van selfaangewesenheid, want wanneer die fisikus die eksterne werklikheid in sy verwysingsraam absorbeer, wanneer hy die werklikheid aan sy verhaal onderwerp, raak hy op homself aangewese, 'n aangewesenheid wat die fisikus erken deur homself aan te wys. Ook hierdie saak is op konkrete wyse (alhoewel hipoteties) na te speur in ons begryp van die fisiese werklikheid.

Wanneer die algemene relativis die gravitasie formule aandui as 'n prosedure wat die digtheid van materie en die kromming van tydruimte in ewewig hou, bevind hy hom op die plek waar die vraag oor die wesensaard van 'n eksterne realiteit gelyk is met die vraag oor die eksistensiële werklikheid van die verwysingsraam. Hier is hy midde-in 'n oomblik van refleksiewe bevinding en bevind hy hom in die moment van nóg ken nóg wees. Sy werklikheid is nóg 'n bestaande realiteit nóg die produk van sy wete. En wanneer hy deur hierdie onklaar oomblik tree, wanneer hy die opposisionele terrein van ken en wees opnuut betree, moet dié onklaarmoment hom vergesel.

Die postrelativistiese fisika vertel ons inderdaad 'n verhaal oor onklarheid wat uiteindelik tot selfaanwysing lei.

Die onversoenbaarheid van sy twee fundamentele teorieë, te wete die kwantum- en die algemene relativiteitsteorie, is die kernvraagstuk waarmee die fisika huidiglik te kampe kry. Waar die kwantumteorie die fundamentele karakter van materie blootlê en ons vertel waaruit die werklikheid bestaan, beskryf die algemene relativiteitsteorie die reële landskap, die geografie van die werklikheid. En die probleem is dat die grond waarvan die kwantumteorie ons vertel, nie wil inpas by die geografie van die algemene relativiteitsteorie nie. Dit is 'n kwessie wat reeds deur Einstein aangespreek is (kyk Davies et al., 1988, p. 4; Peat, 1988, p. 259) en waarmee toonaangewende wetenskaplikes soos Ilya Prigogine (kyk Prigogine et al., 1984, pp. 311-312) en Roger Penrose (kyk Penrose, 1989, pp. 475-476 & 577-578) hulle steeds besig hou. En selfs vandag nog laat hierdie vraagstuk mens eerder met verkennende gedagtes as substansiële teorie.

Wanneer die fisikus met sy gravitasie-formule te staan kom voor die feit dat die kromming van tydruimte eweredig is aan die massadigtheid van materie in tydruimte (Geroch, 1978, p. 166), word hy gekonfronteer met die moontlikheid om sy wêreld aan die hand van 'n tydruimtelik-materiële verwysingsraam te aanskou, 'n verwysingsraam waarin hy nie slegs tyd en ruimte nie, maar ook materie as dimensies moet aanwend om die kwaliteite van die impak van realiteit op hierdie verwysingsraam, te beskryf. Dit is juis waar die moderne fisikus homself bevind. Hy staan by 'n algemene konsensus dat verdere teoretisering oor die fisiese werklikheid algemene relativiteitsteorie (die teorie oor tyd, ruimte en beweging) sowel as kwantumteorie (die teorie oor materie) eksplisiet sal moet inkorporeer (Davies et al., 1988, pp. 8 & 18). Maar sy debat gaan nie soseer daaroor of tyd, ruimte en materie die dimensies is wat hy in sy verwysing na realiteit moet gebruik nie. Sy bespiegeling gaan eintlik oor die onderlinge verwantskap tussen hierdie kwaliteite. Sy argumente ry implisiet steeds wipplank oor die onklarheid tussen ken en wees, tussen tydruimte en materie. Daar is 'n konvensionele uitgangspunt dat die kwantumteorie struktureel gesond is en dat dit die algemene relativiteitsteorie is wat sekere aanpassings sal moet maak ten einde die idees van kwantumteorie te akkommodeer. Met ander woorde, konvensie wil dat ons

ons idees oor tyd en ruimte sal moet aanpas by ons kwantum-begrip van materie (Peat, 1988, p. 19). Maar hierteenoor argumenteer Penrose (1989, pp. 451-452) vir 'n onkonvensionele standpunt, naamlik dat dit die kwantumteorie is wat sekere aanpassings onder die invloed van die algemene relativiteitsteorie sal ondergaan, dat ons derhalwe ons begrip van materie by ons idees oor tydruimte sal moet aanpas.

Die onklaarmoment blyk duidelik, maar wat die aard van die onderlinge verwantskap tussen tydruimte en materie ookal mag wees, die postrelativistiese fisikus het 'n sterk vermoede dat soos Einstein voorheen gravitasie as onkenbare natuurkrag binne 'n verwysingsraam tot kennis kon bring, hy in 'n nuwe verwysingsraam van tydruimte en materie uiteindelik die onkenbare krag van lewe tot kennis sal bring. Hy koester reeds die veronderstelling dat hy homself sien in die impak van die realiteit op sy verwysingsraam, want hy vermoed dat die bewussyn van die waarnemer 'n rol speel by die uitkoms van kwantumeganiese gebeurlikhede (Gribben, 1984, pp. 112-115 & 203-208; Zukav, 1979, pp. 108-109). En sommige fisici, soos Penrose, gaan self verder. Hy reken dat die rol van bewussyn in fisiese gebeurlikhede as 'n kwantumgravitasie verskynsel verstaan moet word (Penrose, 1989, pp. 480 & 578).

Hier wys die fisikus na die onbeslisbare moment in gravitasie, na die plek waar die fisikus homself as nóg ken nóg wees bevind. Die fisikus is hier selfaangewese, op homself aangewese.

Hier is die moment van 'n bevinding van die bevindingsmoment, waar dit nie net oor ontworteling gaan nie, waar ons nie net te make kry met die tekort van nóg ken nóg wees nie, maar waar die identiteit van ken en wees ter sprake kom, dat om te wees, is om te weet, en om te weet, is om te wees - die plek waar ons onself bevind. Wanneer ons onself in die fisiese werklikheid raakloop, verstaan ons dat ons ons stories is, dat stories is hoe ons onself bevind en dat selfs dít 'n storie is - 'n storie waarin die wetenskap die bevindingsmoment waar die oordeel stuit, uitsluit en waar dié bevindingsmoment 'n ontworteling, 'n sekere dood van beslissing, betekening. Die plek waar ons beslissend handel, is juis nie die plek van ons bevinding nie. En waar ons wel bevind, is daar geen plek vir begronding nie, is daar geen grond nie. Dít is die wyse waarop die bevindingsmoment as die limiet van beslissing staan, 'n plek van refleksie, van selfaangewesenheid, 'n plek waar ek my vestig en my bestaan bevestig.

### 3 BEVESTIGING

---

.... *Grown-ups love figures. When you tell them that you have made a new friend, they never ask you any questions about essential matters. They never say to you, "What does his voice sound like? What games does he love best? Does he collect butterflies?" Instead, they demand: "How old is he? How many brothers has he? How much does he weigh? How much money does his father make?" Only from these figures do they think they have learned anything about him. ....*

*Just so, you may say to them: "The proof that the little prince existed is that he was charming, that he laughed, and that he was looking for a sheep. If anybody wants a sheep, that is proof that he exists." They would shrug their shoulders, and treat you like a child. But if you said to them: "The planet he came from is Asteroid B-612," then they would be convinced, and leave you in peace from their questions. (de Saint-Exupéry, 1945, pp. 17-18).*

In die oomblik van selfaangewesenheid huiwer die jongeling op die ouerhuis se voordeurdrempel. Maar hier waar 'n simmetrie sy uitsig op die binne- en die buitewêreld kenmerk, in hierdie oomblik, begryp hy meteens dat hy die ouerhuis nie sonder meer kan verlaat nie, dat hy die deur nie net agter hom kan sluit en sy rug daarop kan draai nie, dat hy nie sonder terugblik en herinnering bloot daarvan kan wegstap nie. Hy begryp meteens dat waar hy vroeër binnekant gekoester was, hy hierdie veilige kosmos, hierdie universele aanwesigheid, voortaan in 'n fyn balans met 'n ongekende ander sal moet onderhou. Hy verstaan dat hy homself slegs kan vestig in 'n onvermoeide oordeel tussen wat tot die binne- en wat tot die buitekant van die ouerhuis behoort. Sy selfaangewesenheid dra die las van die voortdurende sirkulering van betekenis tussen hierdie binne- en buitewêreld. Die vestiging van homself, hierdie bevestiging, onderhou 'n dubbelverwysing, naamlik die aanstelling in 'n amp, maar dan ook die bekragting van so 'n amp. Hy is die een wat betekenis sirkuleer, die sirkuleerder wat 'n binne- en 'n buitewêreld beteken, maar wat met hierdie betekening altyd reeds die voorgegewe struktuur van 'n binne- en 'n buitewêreld bekragtig.

Terwyl 'n aanstelling in die amp die genese open, bring 'n bekragtiging van die amp die voorskriftelikheid van die struktuur te berde. Vir Jacques Derrida (Norris, 1982, pp. 50-51) het die genetiese moment te make met die idee dat in elke struktuur daar oorsprong en begronding skuil. En strukturaliteit, sê hy, beteken dat elke temporele en ruimtelike vorm volgens 'n interne wetmatigheid gereël word. Volgens hierdie internaliteit het die strukturele elemente slegs betekenis in die solidariteit van hulle korrelasies of opposisies.

As dit in die amp van persoon oor genese en voorskriftelike struktuur gaan, het die probleem van persoon te make met die teenstelling tussen die genese en die voorskrif, 'n kontradans tussen die vrye uitdrukking in die amp en die fundamentele behoudendheid van die amp. Die probleem is dat die genetiese momente en die voorskriftelikheid van die struktuur mekaar uitsluit, maar beide tog nodig is in die bevestiging van persoon (vergelyk Norris, 1982, pp. 50-51). En waar bevestiging 'n bemeestering is, waar dit daarvoor gaan om die wesensaard van persoon uiteindelik demonstratief te kan aandui, kry mens hier te make met gewelddadige woelinge rondom die dreigende onderwerping van die genese aan die voorskriftelike struktuur en oor die voortdurende opstandige losbreek van die genese uit die struktuur.

In die werk van Albert Shalom (1985) vind mens 'n moment waarin jy die mens se soeke na sy eie identiteit kan volg deur so 'n gewelddadige sirkelgang van onderwerping en uitbreking. Dat hierdie moment belangrik is, het nie slegs te make met die inhoudelike nie, maar spreek ook uit die historiese posisie, want wanneer Shalom hier skryf oor 'n losbreek uit die modernistiese psigofisiese raamwerk, doen hy dit in 'n postmodernistiese tydvak. En wanneer hy hier dekonstruktief en nie destruktief nie, met die psigofisiese raamwerk omgaan, maak hy 'n postmoderne ruimte oop wat nie bloot as 'n kritiese moment op die modernisme parasiteer nie. Op hierdie manier bring Shalom 'n nuwe perspektief op die probleem van persoon, want die probleem wat voorheen bloot die probleem van die verwantskap tussen die liggaam en die psige was, word nou die probleem van die eksistensiële realiteit van die fisiese werklikheid.

## Die probleem van persoon

Ons sluit by Shalom aan in die braak van 'n dekonstruktiewe moment waar hy besig is met twee kort argumente, die een rakende radikale materialisme en die ander oor die teorie dat liggaam en psige twee verskillende substansies is (vergelyk Shalom, 1985, pp. 437-441).

In die radikale materialisme, skryf Shalom, is die realiteit niks anders as fisiese prosesse nie. Die fisiese werklikheid is elektrone, protone, neutrone en hulle chemiese verbindings. Gegee so 'n radikale materialisme, moet ook die verskynsel van ervaring hom binne hierdie raamwerk tuismaak. En dit beteken dat ervaring direk uit hierdie grondliggende fisiese prosesse afgelei moet kan word. Maar dié fisiese prosesse is op sigself konsepte, begrippe wat deur die wetenskaplike of wie ookal, gebruik word. Die konsep, elektron, is nie sondermeer dieselfde as die fisiese proses, elektron, nie. Woorde soos elektron en foton is die resultaat van aansienlike teoretisering, eksperimentering en berekening in die verloop van die fisika. Dit impliseer dat hierdie konsepte op sigself in die fisiese raamwerk geïnkorporeer moet word. Die teoretiese, afgeleide konsepte het hulle oorsprong in die gemene grond van die ontstaan van alle teorie, te wete die algemene ervaring van sintuiglike kwaliteite, kwaliteite soos kleur, klank, reuk, smaak en die gevoelsprikkel. Derhalwe is die wetenskap slegs 'n oorvertelling, 'n nougesette veralgemening van dit wat die realiteit in subjektiewe ervaring openbaar. Dit is wanneer die verhale van die wetenskap as die uiteindelijke realiteit aangesien word, soos die geval is met radikale materialisme, dat subjektiewe ervaring op die oppervlakte van die materiële werklikheid verskyn, 'n vervreemde randfiguur wat hom op geen manier in die fisiese realiteit kan tuismaak nie. In soverre ons ervaar, kan hierdie ervaring op sigself nie met die elektrone en die protone en hulle chemiese verbindings geïdentifiseer word nie.

Wat Shalom waarskynlik met hierdie argument wil sê, is dat mens tussen die feit van ervaring en die inhoud van ervaring moet onderskei en dat die eksistensiële grond van ervaring nie in die ervaarde inhoud gegee word nie. Mens kan derhalwe nie ervaar wat ervaring in wese is nie. Enige verwysing op grond van ervaring na die eksistensiële grond van ervaring, soos dat dit materieel is, kan nooit 'n absolute demonstratiewe aanduiding wees nie. Die feit van ervaring is meer as die inhoudelike verwysende



term. Die feit van ervaring is derhalwe altyd toegedeeld met oorvloedige betekenis. Om te sê dat ervaring materieel is, is om die feit van ervaring gelyk te stel aan 'n bepaalde inhoud van ervaring, naamlik die materiële. Maar omdat die feit van ervaring die inhoud met betekenis oorfloei, moet mens sê dat ervaring meer as 'n bloot materiële aangeleentheid is. En as mens hierna met pogings tot 'n demonstratiewe aanduiding van die oorsprong van ervaring bly volhard, moet jy die ondeurgrondelikheid van hierdie eksistensiële realiteit aandui as die probleem van die verwantskap tussen die ervaarde en die feit van ervaring. As die fisiese domein ten oorsprong van die empiriese gegewe lê en die psige die domein van bewussyn is, word die ondeurgrondelikheid van die feit van ervaring die probleem van die verwantskap tussen die fisiese en die psigiese werklikhede.

En wat dan daarvan, vra Shalom, as ons die radikale onderskeid tussen die liggaam en die psige as 'n fundamentele vertrekpunt neem, as ons die vervreemding tussen materie en bewussyn alreeds voorveronderstel? Dat die psige se bestaan vreemd is aan die materiële realiteit, beteken dat alhoewel die psige rekenskap kan gee van die beginsels van die fisiese werklikheid (soos dat dit materieel is), hy nie die aard van sy verwantskap met die fisiese realiteit kan aandui nie (kyk pp. 439-440). Die gevolg van hierdie fundamenteel dubbelsinnige posisie, so beduie die geskiedenis van die metafisika, was die geleidelike inflering van die individuele bewussyn tot 'n vergoddelike spieëlbeeld in die vorm 'n Absolute Psige. Dit is 'n standpunt wat natuurlikerwys lei tot die redusering van die fisiese werklikheid tot die een of ander interpretasie van die proses van die psige en wat tegelyk uitloop op die idee dat die fisiese 'n afgeleide van die psigiese is en wat uiteindelik onderhou dat die psige dus nie vreemd is aan die fisiese nie (p. 440). Maar, waarsku Shalom, hierdie posisie kan tot groot probleme vir Jan Alleman lei. Want die onderwerping van die fisiese aan die rasonele kan beswaarlik in die hande van Jan Rap en sy maat gelaat word en moet dus toevertrou word aan 'n Transendentale Ego, 'n Universele of 'n Absolute Psige. As Jan Alleman ten spyte van die eer om ontologies aan die Absolute Psige deel te neem, tog volhard om sy liggaam en sy psige as aparte 'dinge' te beskou, as hy aanhou om hulle verwantskap as 'n status van vervreemding aan te sien, beteken dit dat spesifieke stadia in die proses van die Absolute Psige onderskei kan word en dat bepaalde beperkings in sekere van hierdie stadia geld, beperkings wat verhoed dat Jan Alleman se psige die fisiese oorheers. Die probleem is egter dat ongeag die absoluutheid van die Absolute

Psige, hy hom min steur aan die besorgdhede van Jan Rap en sy maat, bekommernisse wat vir Jan Alleman letterlik sake van lewe en dood mag beteken. Wat is dan die nut van die ondewerping van die fisiese aan die psigiese? Want sover dit Jan Alleman aangaan het die fisiese uiteindelik die laaste en finale woord. Daarom herinner Martin Heidegger vir Kant en Hegel dat die krag van die psige gedra word deur 'n entiteit wat wese is tot die dood (p. 441). Hierdie soort mentalisme, sê Shalom, lei tot die paradoks waar die voorbeelde van die psige vervreemd is van hulle selfverklaarde inherente absoluutheid (p. 441).

Met hierdie aanvoerwerk tot die dekonstruktiewe moment neem Shalom dus soos volg posisie in: As die liggaam-psige-raamwerk as fundamentele vertrekpunt geneem word, moet hierdie raamwerk te berde gebring word in terme van die binêre opposisie van 'n fisiese en 'n psigiese domein en moet hierdie terme terselfdertyd in 'n hiërargie geplaas word deur aan te dui dat die psige/bewussyn en die fisiese/materie nie op dieselfde konseptuele vlak funksioneer nie (p. 408). Vir Shalom is die aard van dié hiërargiese verwantskap duidelik: Waar radikale materialisme lei tot die paradoks van 'n psigiese realiteit waarvan die bestaan vreemd is aan materie, lei radikale mentalisme tot die groter paradoks waar die werklike voorbeelde van die psige (soos dié van Jan Alleman) vreemd is aan die selfverklaarde inherente absoluutheid (p. 441) (die Absolute Psige). Dus, terwyl die fisiese domein met oorvloedige betekenis na die psigiese kan oor-tree, verrai die psigiese domein per definisie sy eie grondwet en verydel hy in wese sy bestaansreg. As Shalom die fisiese domein hier in die primêre teenwoordigheid stel en die psigiese domein uitlig as dit wat die materiële nie is nie, plaas hy die materiële werklikheid alreeds onder wissing (vergelyk Sarup (1988, pp. 35 & 41) rakende Derrida se begrip van *sous rature*) en sê hy met ander woorde dat die materiële werklikheid tegelyk dit is wat hy wis dit is, maar ook dit is wat uitgewis moet word, wat in onwis geplaas moet word.

Hierdie posisie dwing Shalom terug na ervaring, maar dan ervaring in die sin van bewus wees, van bewys syn en nie bewussyn nie, want, sê hy, as hy met sy hond in die woud stap en iets hewig in die digte loof voor hulle ritsel en die hond sy ore spits en sy hare orent lig, sê mens nie dat, omdat die hare orent staan en die ore gespits is, daar nou bewussyn van die geluid is nie. Mens sê bloot dat die hond die geluid gehoor het, dat die hond bewys syn (p. 410). Die materiële liggaam *besit* nie bewussyn nie en die lyf

word nie deur 'n gees bewoon nie. Bewussyn is ook nie die voorwaarde vir of die fundamentele begroning van die materiële liggaam nie. Bewustelikheid is eenvoudig altyd alreeds 'n sinswerklikheid van hierdie fisiese liggaam. Die psige, dit wat die materie van homself afskei as juis dit wat hyself nie is, dit wat in die afwesigheid gestel moet word, is in werklikheid altyd alreeds in die materie aanwesig.

Waar Shalom voorheen die filosofieë van ervaring (empirisme, idealisme en die kontemporêre fenomenologie) geïdentifiseer het as pogings om die geskille rondom die psigofisiese debat vry te spring (pp. 408-409), gebruik hy nou juis die kernbegrip van hierdie filosofieë as 'n hefboom om die psigofisiese fondasie oop te kraak. En wanneer hy hierna uit die puin van die dekonstruktiewe moment orent kom, sien hy dat dit wat oorgebly het, hyself is. Dit is om sy voete wat die brokke van die fisiese en die psigiese werklikheid lê en dit is in sy hand wat die koevoet van ervaring rus. As die premodernistiese probleem van persoon God se probleem was en die modernistiese probleem van persoon gesetel het in die probleem van die verwantskap tussen liggaam en psige, lê Shalom die postmodernistiese probleem van persoon neer voor die deur van die persoon self. Want as hy nou vra: "Wie of wat is ek?", en hy sien dat hy liggaam en psige is, weet hy dat dit hy is wat homself as liggaam en as psige eien en dat hy aan homself nie kan ontkom deur hom in die terme van sy verwysingraam te absorbeer nie (p. 411). Want as hy homself sonder res met die fisiese en die psigiese werklikhede assimileer, neem hy aan dat die samestelling van liggaam en psige 'n voldoende substituuat is vir die ek wat homself in hierdie terme projekteer en hulle terselfdertyd saamvoeg tot die *teoretiese* entiteit waarna hierdie selfde ek as liggaam en psige verwys. Dit is ook 'n ek wat te midde van liggaamlike en psigiese veranderinge aanhou om homself as hierdie spesifieke ek te eien (p. 412). Wanneer hy sê dat hy liggaam is, maar dan ook meer as liggaam is en tog nie afsonderlik van die liggaam is nie, beland hy in 'n konseptuele slagyster, 'n intellektuele gevangeneskap waaraan hy slegs kan ontsnap indien hy sê dat hy as liggaam en as psige bestaan en hiermee 'n eksistensie aandui wat nie tot die liggaam en ook nie tot die psige gereduseer kan word nie. Hy moet derhalwe aandui dat hy 'n eksistent is, dat dit nie liggaam en psige is wat bestaan nie, maar dat dit wat bestaan grondliggend 'n totale hy is, 'n ek wat as liggaam en as psige bestaan (p. 128).

Wanneer Shalom die wesensaard van die persoon aandui, kies hy die moment van genese bo die voorskriftelike struktuur van die amp van persoon. Hy sê dat die

persoon homself uitdruk in en deur die amp, maar dat hy nie ondergeskik gestel kan word aan die psigofisiese struktuur van die amp nie. In Shalom se bevestiging van die persoon, gaan dit eerder oor die aanstelling in die amp as oor die bekragtiging van die amp. Derhalwe is die ek 'n genetiese moment van die amp en nie 'n derde entiteit wat afsonderlik van die liggaam en die psige bestaan nie (vergelyk p. 419). En as die probleem van persoon voorheen in die struktuur van die amp tussen liggaam en psige gesetel het lê dit nou tussen die struktuur en die genese van die amp. Vir Shalom is die genetiese moment van die amp, die ek, 'n limiet van ervaring, 'n limiet ten opsigte waarvan ervaring gebeur. Wanneer die ek in ervaring tot homself keer, wanneer hy homself in die amp probeer aanskou, sien hy die fisiese werklikheid, maar 'n fisiese werklikheid wat altyd reeds meer is as dit wat in die ervaring gegee word. Wat in die ervaring gegee word is *hoe* fisiese realiteit as bestaande realiteit manifesteer. Maar wat nie in die ervaring gegee word nie, is die eksistensiële grond van die bestaande fisiese realiteit. *Hoe* dinge op enige gegewe oomblik is, is afhanklik van die voorafgaande ontologiese feit *dat* hierdie dinge wel bestaan (p. 423) en die betekenis van die feit *dat* dinge is, word nie in die ervaring gegee nie.

Derhalwe is die probleem van persoon die probleem van die verwantskap tussen die ek en die eksistering van fisiese realiteit. En wanneer Shalom die wesensaard van die persoon na aanleiding van hierdie probleem uitspel, onderwerp hy die moment van genese opnuut aan die struktuur, aan die temporele struktuur.

## Die wesensaard van persoon

Shalom se bemoeienis met die wesenswerklikheid van die persoon begin by die kwessie dat die persoon te voorskyn tree by die geleentheid van 'n sekere soort fisiese liggaam, maar dat hy dan nie tot dié liggaam gereduseer kan word nie (p. 419), 'n kwessie wat die mens spontaan formuleer in terme van die onderskeid tussen liggaam en psige (p. 437) en wat Shalom herformuleer in terme van 'n ontologiese raamwerk waarin hy persoonlike identiteit, by name van ek, as fundamentele werklikheid van die fisiese en die psigiese domeine blootlê en waarin hy die psige aandui as 'n potensialiteit wat altyd alreeds ingeskryf staan in sekere soorte fisiese liggame (p. 441).

Wanneer Shalom dan aanvoer dat die persoon in wese eksisterende fisiese realiteit is, kan ons hom deur drie hoofmomente in die bestaan van die mens volg, te wete sy

onderskeiding van 'n werklikheid, sy begrip van homself in sy werklikheid, en die globale omvang van sy bestaan. Dit is die momente van sy sensorisiteit, sy rasionaliteit en sy kosmisiteit.

### *DIE PERSOON AS SENSORIESE WESE*

Omdat die afwysing van 'n psigiese domein en sy meeloper-substansies nie tegelyk 'n wegwysing is van entiteite wat kan waarneem, voel en dink nie, is die kernvraagstuk hier die kwessie van bewus wees, die probleem van die bewus syn van 'n fisiese entiteit (pp. 441-445; 451; 456), 'n probleem wat hom in sy vereenvoudigde vorm aanbied as die probleem van die realiteit van sekondêre kwaliteite. Sekondêre kwaliteite is sintuiglike ervarings soos kleur, smaak en pyn wat nie gereduseer kan word tot die materiële prosesse waar ruimtelikheid en beweging die primêre kwaliteite uitmaak nie.

Wat, byvoorbeeld, is die realiteit van *groen*? As dit iewers in die brein van die subjek sit, waar is dié plek en hoe lyk die spore wat groen hier nalaat? Hoe lyk groen as hy op sigself, in sy groenheid, los van die ding wat hom vorm gee, voor jou kom staan? Of al het hy geen ware realiteit nie, al is hy bloot die nuwe-effek van neuronale aktiwiteit, wat beteken dit dan om hom te ervaar, om hom tenspyte van sy dingloosheid tog in die teenwoordigheid te bring? In weerwil van die gesofistikeerdheid van moderne masjiene en tegnieke en die gevorderdheid van die konsepte van die wetenskap, is die chemie, die fisiologie en die neurologie nie in staat om die verskyning van selfs die eenvoudigste ervaring te verduidelik sonder om die bestaan van die subjek vooraf te veronderstel nie - sonder om juis dit wat bewys moet word reeds vooraf te aanvaar nie.

Maar met Shalom se ontologiese raamwerk verander die aard van die probleem. As fisiese prosesse bevestig word deur 'n eksistensie, deur 'n feit van bestaan wat nie vasgevang word in die beskrywings van die fisiese prosesse self nie, gaan dit hier nie oor die probleem van die ontstaan van 'n ervaring uit 'n chemiese interaksie nie, maar oor hoe fisies-chemiese interaksies potensiële subjektiewe ervarings na werklike subjektiewe ervarings transformeer. Subjektiviteit is nie 'n verskyning wat uit 'n voorafgegewe ontologiese materialiteit te voorskyn tree nie. Dit is die verskyning van 'n ontologiese potensialiteit wat op sigself die innerlike realiteit van die spesifieke sinswyses van fisiese wesens is en dit is die eksistensie van hierdie fisiese wesens wat

die fundamentele realiteit is en ook die fundamentele obskure vorm (p. 443). As die fisiologiese, biologiese of neurosielkundige voorheen die vertaler, die tussenganger tussen die taal van fisies-chemiese interaksies en die taal van ervaring was, bevind hy hom nou in die geselskap van fisici soos Roger Penrose en Ilya Prigogine (vergelyk Hoofstuk 2), want hier kyk hy toe hoe potensiële subjektiwiteit aktualiseer in en deur dit wat hy (op sigself die produk van so 'n proses) eien as fisies-chemiese prosesse. Die prosesse wat hy voorheen psigiese prosesse genoem het, is nie van 'n ander orde as die orde van die eksistensiële werklikheid van fisiese prosesse nie. Hulle is spesifieke modifiserings van 'n inisiële potensialiteit wat in 'n sekere sin juis gedra word deur die prosesse wat hy (as produk van die proses) fisies-chemiese prosesse noem. Die wetenskap van hierdie sielkundige is nie die wetenskap van vertaling of oorsetting nie, maar die wetenskap van internalisering.

Shalom leen die term, internalisering, by Sigmund Freud, maar waar Freud praat van 'n subjek wat gebeur internaliseer en derhalwe van 'n internalisering wat tot die subjek behoort, plaas Shalom internalisering as 'n ontologiese begrip. Dit is nie die subjek wat internaliseer nie, want dit is reeds te midde van die grondliggende operasie van internalisering wat subjektiwiteit tot stand kom, wat subjektiwiteit aktualiseer in en deur dit wat ons as materiële prosesse eien. Die eksistensiële interaksie tussen subjektiwiteit en die anorganiese wêreld, is 'n proses van internalisering. Die ervaring van 'n sekondêre kwaliteit soos groen, is die geïnternaliseerde modus van spesifieke fisiese, chemiese en neuronale aktiwiteite. En dit beteken dat hierdie fisies-chemiese prosesse onderlê word deur 'n aktiwiteit wat nie dit is wat ons as fisies-chemiese prosesse aanskou nie, maar wat tog nie van 'n ander domein of 'n ander werklikheid as juis die fisiese werklikheid is nie. Daarom is internalisering nie 'n vertalingssproses, 'n oorgang van 'n fisiese na 'n psigiese domein nie, maar eerder 'n aktiwiteit van bevestiging, 'n bepaling van dit wat teenwoordig is, van dit wat bestaan.

As groen in die fisiese werklikheid bestaan, kan dit bevestig word deur organismes waar die potensiële subjektiwiteit van die ervaring van groen aanwesig is. Kleurblindheid beteken nie dat groen nie bestaan nie, slegs dat die organisme wat die kleur nie ervaar nie, nie die potensiaal het om die eksistensiële werklikheid as groen te bevestig nie. Groen bestaan dus altyd alreeds in die fisiese werklikheid in die sin dat dit 'n proses is wat op sigself besig is om te gebeur, 'n soort "groenering", en wat deur 'n

toepaslike fisiese struktuur van sintuie en sensuweestelsels geïnternaliseer kan word tot die ervaring van groen. Maar wat beklemtoon moet word, is dat hierdie neuronale en breinprosesse, reeds die prosesse van internalisering is, dat hierdie prosesse ons iets vertel van die wyse waarop internalisering plaasvind, en dat internalisering nie die gevolg van hierdie neurochemiese prosesse is nie.

As bewus syn, om bewus te wees, die geïnternaliseerde lokalisering van fisiese prosesse is, is dit nie nodig om 'n psigiese substansie, of 'n selfbehoudende psigiese proses te veronderstel in die verduideliking van subjektiwiteit nie. Dit is by die geleentheid van internalisering dat die potensiële subjek aktualiseer. Die persoon bestaan as 'n voortdurende ontwikkeling van subjektiewe potensialiteite deur middel van die proses van internalisering (p. 451). Hiermee verskuif die probleem van persoon vanaf 'n voorveronderstelde psigiese substansie na die idee van 'n potensialiteit tot subjektiwiteit. In plaas daarvan om te probeer aandui hoe bewussyn uit fisies-chemiese prosesse afgelei kan word, moet ons nou probeer sin maak van 'n interioriteit wat meer grondliggend is as die fisiese sinswyses deur middel waarvan hierdie internaliteit sy potensialiteit realiseer (p. 445). Dit is nie die liggaamlike en psigiese prosesse wat die interne identiteit van die persoon konstitueer nie, maar wel 'n lokus van subjektiwiteit wat op sigself reeds die idees van die liggaam en die psige dra (p. 451), nie in die sin dat hierdie potensiële subjektiwiteit 'n afsonderlike entiteit onderliggend tot liggaam en psige is nie, maar in die sin dat dit inherent deel is van die fisiese werklikheid, dat die neurochemiese prosesse altyd alreeds met hierdie potensialiteit deurdrenk is (p. 456).

#### *DIE PERSOON AS RASIONALE WESE*

Fisiese realiteit is 'n internaliserende realiteit, 'n realiteit wat na binne reik om 'n innerlike werklikheid bloot te lê, 'n realiteit wat te midde van "groenering" as groen bestaan. Maar daar is ook 'n tweede moment, want dit is eweneens 'n realiteit wat na hierdie groen kan beduie, wat dit 'n naam kan gee, wat dit groen kan noem (p. 455). As dit beteken dat die feit van groen ten opsigte van hierdie realiteit manifesteer, moet mens noodgedwonge vra wat dan die aard is van hierdie werklikheid, hierdie ding ten opsigte waarvan groen manifesteer. En Shalom antwoord dat sy ontologiese raamwerk ons geen ander keuse laat nie as om te sê dat dit die lokus van subjektiwiteit op sigself is ten opsigte waarvan groen as groen manifesteer (p. 459). As daar dus 'n aanvanklike

proses van internalisering bestaan waardeur die fisiese proses, "groenering", tot die ervaring van groen verinnerlik, is daar ook 'n tweede vlak van internalisering waardeur die lokus van subjektiwiteit, die lokus waar die verinnerliking tot die ervaring van groen gebeur, op sigself geïnternaliseer word, om aan homself te verskyn as dit wat hy is, naamlik 'n lokus waar groen ervaar word. Die subjek raak bewus van homself as die groen-ervarende subjek, die subjek wat groen ervaar, 'n aangeleentheid wat hy met die stelling: "Ek sien groen", aandui (p. 461).

As die eerste vlak van internalisering die vlak van ervaring is, ontbloom die tweede vlak van internalisering die realiteit as 'n realiteit wat ervaar. En dit beteken dat eksistering nie bloot 'n brute ondeurgrondlike eksistensie is nie. Eksistering, sê Shalom, is tegelyk begrypbaar en ook die bron van begrip (p. 465). Derhalwe open die tweede vlak van internalisering die ruimte van konseptualisering, die omsetting van direkte ervaring na refleksie oor ervaring, die transposisionering van die ervaring van groen na die aanwysing dat dit wat ervaar word groen is. 'n Objek word die objek van refleksie: 'n eksistensiële kondisie wat ervaring en reaksie bepaal, verskyn as dit wat dit in werklikheid is, te wete "hierdie objek wat nou deur my ervaar word" (p. 477-478).

As ek Shalom korrek lees, vertel hy ons dus hierdie verhaal: Daar bestaan 'n realiteit waarvan die eksistensie begrypbaar en ook die bron van begrip is. Ons dring konseptueel tot hierdie eksistensie deur in ons begrip van "objekte wat deur my ervaar word". En ons vermoed dat hierdie eksistensie die bron van begrip is, dat die feit van die eksistensie van hierdie werklikheid hom aan ons opdring as ek. Daarom is alle ervaring ten opsigte van my. As ons die realiteit as 'n ruimte voorstel, is die ek die eksistensiële feit van hierdie ruimte. As ons hierdie ruimte 'n naam gee, moet ons hom ek noem. En enige punt wat in die ruimte aangedui of as 'n element van die ruimte geïsoleer kan word, is 'n "objek wat ek besig is om te ervaar". Ons vind ek hier in 'n dubbelrol: Die ek wat in wese is, maar wat in die wese wat hy is, 'n ek is wat ervaar. Maar dan waarsku Shalom teen die dubbelrol, want ek is ervaar in die sin dat ek die bron van ervaring is en nie in die sin dat ek ervaring per se is nie (p. 465). Ek is 'n eksistent (p.129). Ek is nie die konsep nie, maar wel die een wat die konsep gebruik (p. 130). En die konsep op sigself, kan nooit iets eksistensiële reël wees nie. Dit is 'n funksie van my ontplooiing as persoon (p. 478). Die grense van my rede is my eksistensie, my rasionaliteit is slegs skakerings van bestaan. Want as ek my groen-



ervaring *groen* noem, is *groen* nie iets eksistensiële reël nie, net 'n kwalifisering van my bestaan. *Hoe* ek is, is dat ek groen ervaar.

Maar *wie* is ek?

### *DIE PERSOON AS KOSMIESE WESE*

Die persoon word 'n kosmiese wese met die gelykstelling van die vrae: "Wie is ek?" en "Wat is die eksistensiële realiteit van die fisiese werklikheid?"

In antwoord op die vraag: "Wie is ek?", sê Shalom dat ek my liggaam is, maar dat die liggaam wat ek is, meer is as die liggaam soos dit gewoon in die fisiese sin aangedui word (p. 127). Maar wanneer ek myself as die fisiese liggaam ervaar en ook begryp dat ek meer is as die blote fisikaliteit van die liggaam, weet ek te alle tye dat ek 'n eenheid is, 'n entiteit wat ek in my onverdeeltheid as 'n persoon, as 'n ek aandui. Daarom is my fundamentele kategorie nie 'n fisieke liggaam wat *ék* is nie, maar 'n ek wat is. Wat bestaan is 'n ek. Ek is 'n eksistant wat bestaan as liggaam en as psige en as 'n eksistant kan ek nie tot my liggaam en nie tot my psige en ook nie tot 'n kombinasie van die twee gereduseer word nie. Die probleem van my wesensaard is derhalwe nie die probleem van die verwantskap tussen 'n liggaam en 'n psige nie, of die probleem van 'n subjektiwiteit wat uit 'n fisiese liggaam tevoorskyn tree nie. Die probleem is die betekenis van my eksistensie. En wat eksistensie ook al mag beteken, dit moet pas by "Ek is liggaam" en "Ek is psige". Dit kan nie 'n derde ding afsonderlik van liggaam en psige wees nie, want as ek sê dat ek liggaam en psige is, bedoel ek dat ek as liggaam en as psige bestaan, maar dat dit nietemin ek is wat bestaan (p.128). En dit beteken dat wat ookal die dae en prosesse van my liggaam en my psige is, hulle altyd dae en prosesse is wat tot *my*, tot ek behoort, 'n ek wat die subjek van al hierdie ervarings is, wat altyd teenwoordig is, wat 'n soort permanensie vorm ten opsigte waarvan alle verandering (ervaring) plaasvind, 'n ek wat 'n temporele limiet vir my deelneming aan die wêreld is (p. 129). My herhaaldelike gebruik van die woord, ek, is die temporele voorkoms van die ek as eksistensiële permanensie (p. 130).

Maar wat beteken dit? Want eintlik is daar net een manier waarop ek die gebruik van die woord, ek, verstaan, naamlik dat dit ek is wat myself uitdruk. En dan bly daar

steeds die vraag oor die wesensaard van die entiteit wat die woord, ek, op hierdie wyse kan gebruik. As hierdie entiteit 'n persoon is, word die vraag 'n vraag oor die wesensaard van die fisiese entiteit wat ons 'n persoon noem (p. 416). Vir Shalom is die probleem nie die probleem van 'n subjektiwiteit wat uit 'n fisiese liggaam tevoorskyn tree en wat daarna na homself as die subjektiwiteit wat uit die fisiese liggaam tevoorskyn tree, kan verwys nie. Shalom plaas die probleem as 'n raaiselagtigheid wat verborge is in die eksistensie van die fisiese liggaam. Dit is die fisiese entiteit wat die probleem huisves. Dus, om te vra: "Wie is ek?" is eweneens om te vra: "Wat is die eksistensiële realiteit van die fisiese werklikheid?"

As mens fyn let op eksistensie, sê Shalom (p. 423), duik 'n onderskeid op wat andersyds maklik verlore gaan. Dit is die onderskeid tussen die eksistensiële realiteit van *hoe dinge is* op elke gegewe oomblik, wat ookal die tydinterval wat gekies word, en die blote feit van fisiese eksistensie, die feit *dat dinge is*, gedurende al hierdie manifesterings van hoe dinge is. Om eksistensie te oorweeg in terme van hoe dinge is, is om eksistensie te oorweeg in terme van die konstante vloed wat op sigself juis is hoe dinge is. Maar om hoe dinge is te oorweeg in terme van hulle blote eksistensie, is om oorweging te skenk dat daar 'n permanente eksistensiële realiteit is gedurende al die manifesterings van fisiese realiteit. Dus, ongeag die staat van dinge, is daar altyd die feit van die bestaan van so 'n staat. En dit dwing mens tot die onderskeid tussen permanensie in die kern van voortdurende verandering en voortdurende verandering op sigself (p. 424). In die fisiese werklikheid beduie hierdie permanensie na 'n inherente en voortdurende ondeursigtigheid aangaande die uiteindelijke realiteit van fisiese prosesse. Die materiële prosesse wat in die handboeke van die fisiese wetenskappe verhaal word, is ingebed in 'n werklikheid wat die handboeke nie kan raakvat nie (p. 429). Derhalwe is die materie wat die fisikus, die chemikus, die fisioloog en die neuroloog analiseer, nog nie die uiteindelijke fundamentele realiteit nie (p. 430). Maar, sê Shalom, dit beteken nie dat die een of ander psigiese faktor die fisiese onderlê nie, want hier gaan dit nie oor samestellende dele wat eienskappe besit waarvan ons nie bewus is nie. Dit gaan daarvoor dat die handeling en prosesse van die betrokke onderdele (fisiese elemente) bepaal word deur 'n eksistensiële afhanklikheid waarvan die wesensaard aan ons onbekend is (p. 431). Derhalwe is die wette van die fisika en die chemie, *die wette van die fisika en die chemie* op grond van 'n fundamentele, maar inherente beginsel wat hulle as hierdie wette bepaal. En subjektiwiteit is 'n staat van organisasie van hierdie

fisies-chemiese prosesse. As die wetenskaplike die wette van die chemie en die fisika ken, beteken dit nog nie dat hy so 'n staat van organisasie begryp nie (p. 434). Genetiese kodes en breinstrukture is die wyses waarop verskillende soorte subjektiwiteit hulleself manifesteer, dit is nie die grondordes waaruit subjektiwiteit ontstaan nie (p. 432). As die genetikus en die bioloog verstaan hoe subjektiwiteit manifesteer, begryp hy nog nie dat subjektiwiteit bestaan nie en bly hulle eksistensiële realiteite verborge.

So is permanensie in die kern van verandering, nie net die temporele limiet, die ek, van persoonlike ervaring nie, maar ook die ondeursigtige grond van die fisiese werklikheid (p. 447). Dit is hier, in die dubbelpoligheid van tyd, in die interspel tussen permanensie en verandering, wat die weefsel van ons eksistensie lê. Dit is hier waar ons kosmies word, want wat ons die psige noem, is die manifestering van die dialektiese interspel tussen materiële, veranderende prosesse en die permanensiepool van die potensialiteit tot subjektiwiteit in die eksistensiële realiteit van die fisiese werklikheid. En hierdie dialektiese interspel tussen permanensie en verandering is 'n algemene uitdrukking vir die resiproke prosesse van die internalisering van fisiese gebeurlikhede en die aktualisering of ontplooiing van die fisiese werklikheid as 'n organisme (p. 456). Dit is in en deur die prosesse van internalisering en aktualisering wat die eksistensiële realiteit homself as die fisiese werklikheid bevestig (p. 476). As ek die temporele limiet van my deelneming aan die wêreld is, is ek eweneens 'n lokus van die evolusie van die kosmos (vergelyk pp. 471-486).

### **'n Temporele aporie**

Maar wanneer Shalom bevestiging tot 'n moment van genese verklaar en my, die ek, aangee as die bevestiging van die eksistensiële realiteit van die fisiese werklikheid, sit hy twee dubieuse bedmaats in die kooi en betree hy 'n *aporia*, 'n onbegaanbare pad (kyk Norris, 1982, p. 49), eintlik 'n ongangbare pad, 'n pad wat nie met verloop onrybaar geword het nie, maar wat van meet af aan onbewandelbaar is. Want hier, in die aporiese moment, glip Shalom se tekstuele werking na binne om met die waarheidsaansprake van sy teks te versmelt. Maar hierdie ingang is 'n poort wat die teks versigtig probeer toedek, want hy wil sy *aporia* in verborgenheid hou.

Shalom begin by eksistensie: *I think that if we center attention on the factor of "existing", we may begin to discern a distinction which can escape us all too easily ..... That distinction is between die existential reality of "how things are" at each and every unit of time, whatever the unit chosen, and the bare fact of physical existence throughout all these processes ..... Considering existence in terms of "how things are" is considering existence in terms of the constant flux which is just that of "how things are." But considering "how things are" in terms of their mere existence is considering the fact that there is a permanent existential reality in and through all its modes (p. 423). En die permanente eksistensiële realiteit is grondliggend tot die vloed van dinge: ..... the "how" of "how things are," is itself dependent on the prior ontological fact 'that' "things are", and not vice versa ..... (p. 423). En dit lei tot 'n bepaalde onderskeid: ..... the distinction between, on the one hand, permanence at the center of continuous change, and on the other, continuous change itself (p. 424).*

Maar die permanensiepool bly nie verborge nie. Hy onthul homself: *The hidden timelessness/permanence pole, which is the locus of subjectivity, begins to manifest itself as the entity's becoming conscious of itself as the locus of the constant process of temporality/change (p. 482). Maar wat in werklikheid onthul word, is 'n bepaalde ondeursigtigheid, want ..... what this "permanence" means is that insofar as the existing of physical reality is concerned, there is an inherent and constant opacity regarding the ultimate reality of physical processes themselves (p. 429).*

Die permanensiepool beteken dus 'n sekere onklarheid. En dit is by hierdie onklarheid wat ons 'n oomblik moet vertoef: Permanensie is 'n skarnier wat nontemporaliteit op 'n dubbelsinnige wyse aan die kosyn van temporaliteit hang. Die kern van permanensie is *manere*, wat beteken om aan te hou om te bly, om altyd aanwesig en derhalwe 'n surplus in die temporele aanwesigheid te wees, maar wat ook beteken om agter te bly en derhalwe om uit die temporele aanwesigheid weg te raak, om 'n tekort te wees. Wanneer Shalom nontemporaliteit met permanensie aandui gee hy huisvesting aan hierdie dubbelsinnigheid. Nontemporaliteit verwys na blywendheid teenoor tydelikheid. Dit beduie die negatief van die tydelike. Maar nontemporaliteit het ook te make met dit wat agterbly wanneer temporaliteit verwyder is, nie alleen die negatief van die tydelike nie, maar ook dit wat temporaliteit geheel en al nie is nie. Nontemporaliteit huisves 'n surplus wat nie bloot as die negatief van temporaliteit verreken kan word nie.

En Shalom bring hierdie onverrekenbaarheid, hierdie temporele onklarheid, op 'n fundamentele wyse in berekening: ..... *the equivocality of time is perhaps the most significant factor in the opacity of the existing of physical reality* (p. 457). Maar dan hou hy hierdie ekwivokaliteit van temporaliteit tog nie in stand nie. Hy stem (vir) 'n bepaalde vokaal wanneer hy permanensie as die voortdurende aanwesigheid en as 'n temporele limiet te berde bring: *For what does "always present" mean if it does not mean some kind of "permanence," and what does "permanence" mean if not some kind of "temporal limit"?* (p. 129). Wanneer Shalom sê dat permanensie 'n temporele limiet is, wis hy die moment van temporele onklarheid en derhalwe ook die surplus van nontemporaliteit uit. Alles is hier altyd aanwesig. Niks bly ooit agter nie. Die bedekking, die deksel van onklarheid, sluit so dig dat dit as 'n fondament gereken word. Die limiet is 'n termineringspunt, 'n grenslyn wat nie oor(ge)tree kan word nie. Dit verseker 'n vaste greep, 'n magtiging (Derrida, 1981b, p. 10). Voortaan moet nontemporaliteit sy betekenis aan temporaliteit, as die negatief van temporaliteit ontleen. Permanensie bly binne en in die mag van temporaliteit as 'n bepaalde eksistensiële werklikheid van hierdie temporaliteit: *To postulate a polarity of change and a polarity of permanence in subjectivity is to say something about time. And to say something about time is also to say something about existence* (p. 455).

En wat Shalom binne temporaliteit, dit wil sê in die terme van temporaliteit van eksistensie sê, is dat dit ek is: ..... *the deployment of the permanence pole "revealing itself to itself" would mean, in temporal terms, the emergence of the hidden timelessness/permanence pole, and its manifesting itself as the human subject's being consciously aware of itself as conscious of temporality/change* (p. 482), en ..... *the word I in its constant use is the temporal explicating of that "I" as existential permanence* (p. 130). Shalom se onklarheid is duidelik: Die feit van die eksistensie van die werklikheid, die feit dat dinge is, hierdie feit wat die *how things are* voorafgaan, hierdie feit is tegelyk kenbaar en nie kenbaar nie. Dit is kenbaar as ek, maar tegelyk ondeursigtig.

Maar hierdie resultaat volg noodwendig, want hier betree Shalom sy temporele aporie, 'n kwessie wat hy immers self voorsien het: ..... *the equivocality of time is perhaps the most significant factor in the opacity of the existing of physical reality* (p. 457). En dít is sy aporie: Hy beweeg vanuit temporaliteit na die eksistensiële werklikheid van hierdie

temporaliteit. (Hy bevind homself altyd alreeds binne temporaliteit). Die oorsprong van temporaliteit kom na die verskyning van temporaliteit. En hier lees ons saam met Shalom, juis wanneer ons teen hom lees waar hy op sigself aan sy stellings uitgelewer word. Shalom kan altyd sê hoe tyd is, *"how things are" at each and every unit of time*, maar wanneer hy sê dat tyd bestaan, dat *whatever the actual state of "how things are" .....*, *an actual state exists*, doen hy dit op grond van *how things are* en nie op grond van *the prior ontological fact that "things are"* (p. 423) nie. Shalom se ontologiese grond, is 'n geloofsoortuiging.

Dit is dan juis ten opsigte van permanensie, rakende die feit dat dinge is, dat Shalom se filosofiese teologie ter sprake kom: *..... what this "permanence" means is that ..... there is an inherent and constant opacity regarding the ultimate reality of physical processes themselves. .... it is an opacity which requires ..... that the fact of physical reality must possess within itself, written into the fact of its existence, a raison de'être that is not its own existing, but which must be the foundation of its existing* (p. 429). Maar wanneer Shalom hier al hoe verder terugreik na funderingsbeginsels, begaan hy net met al hoe groter blindheid sy temporele *aporia*. Want soos ons nou alreeds weet, volg permanensie se ondeursigtigheid uit 'n temporele dubbelsinnigheid, uit tyd se ekwivokaliteit.

Daar is 'n tekort in tyd, 'n gaping, 'n interval waar tyd open, nie op blywendheid nie, maar op dit wat hy geheel en al nie is nie, op sy algehele ander. En as mens met tyd reeds iets oor eksistensie sê ( *..... to say something about time is also to say something about existence* (p. 455)), het ons hier te make met die eksistensie se opening op noneksistensie, nie noneksistensie as 'n afwesigheid, as die negatief van aanwesigheid nie, maar noneksistensie as die radikale en algehele ander van aan-/afwesigheid. Hier open eksistensie met ander woorde op die dood. Wat dus in die onthulling van die permanensiepool, die ek, blootgelê word, is die bedekking van 'n opening en derhalwe die onmoontlikheid van 'n sluiting. Hierdie ek kan nie sterf nie, want hy is op sigself alreeds die aanwesigheid van 'n bepaalde afwesige in die aanwesige, die aanwesigheid van die dood in die lewe. Wanneer Shalom temporaliteit in 'n temporele limiet en derhalwe in die ek tot rus bring, is dit net om 'n hele temporele/nontemporele stelsel, om 'n algehele werklikheid opnuut in beweging te sit.

Dus, wanneer permanensie na die ondeursigtigheid van die uiteindelijke eksistensiële realiteit van fisiese prosesse verwys, beduie dié ondeursigtigheid nie soos Shalom (p.

429) aandui in die rigting van 'n fundamentele, verborge oorsprong van eksistensie nie, maar gaan dit daarvoor dat die feit van eksistering in wese reeds 'n aanduiding is, dat die feit van die eksistensie van die werklikheid, vanuit my deelneming aan die wêreld as die feit van die eksistensie van die werklikheid, aangedui moet word. Dit is hierdie refleksiewe selfaangewesenheid van die feit van die eksistensie van die werklikheid wat Shalom nie in berekening kan bring nie, omdat sy feit van eksistensie 'n ruspunt en nie 'n punt van reflektering is nie. Shalom verdra geen intervale binne hierdie punt tussen dit wat gereflekteer word en die refleksie nie. Hy is wel bewus van 'n sekere onklarheid wat hier inwoon, 'n verborgenheid, ..... *an underlying potential subjectivity* ..... (p. 455). En hy doen ook die moeite om te verduidelik dat hierdie potensiële subjektiwiteit wat sekere fisies-chemiese prosesse onderspan, nie 'n ander realiteit onderliggend tot die fisies-chemiese werklikheid is nie, maar dat dit alreeds midde in die fisies-chemiese werklikheid bestaan: *There is nothing lurking 'beneath' these chemical processes: there is something 'involved in' these chemical processes, something that necessarily escapes the chemist because it is not a matter of chemistry* (p. 456). Maar Shalom se onklarheid kan uiteindelik altyd uitgeklaar word. Dit is 'n verborgendheid wat altyd alreeds aan die aanwesigheid uitgelewer is. Dit is potensialiteite, potensialiteite wat uiteindelik wel realiseer. En wanneer die chemikus se metodes ontoereikend is, is daar nog die tegnieke van die metafisikus: *The methods of the chemist are not adequate to the existential reality of the physical object he is analyzing. The problem of existence is a metaphysical problem, not a scientific problem* (p. 456).

Vir Shalom is hierdie onklarheid, hierdie onreduseerbare interval binne refleksie, uiteindelik tog reduseerbaar. Dus, wanneer hy sê dat die subjek die ontplooiing van potensialiteite verborge in die eksistensiële realiteit van die fisiese werklikheid is (pp. 455-456), bedek hy die deurgang na die *aporia* van 'n synswerklikheid waar die feit dat realiteit bestaan en die wyse waarop dit bestaan, waar die *dat* en die *hoe* van dinge, waar die wese en die wete mekaar bly voorafgaan. Shalom voorsien nie dat die woord, ek, dat die wete van my wese, die eksisterende "ek", die feit van my wese, voorafgaan nie: ..... *the word I in its constant use is the temporal explicating of that "I" as existential permanence* (p. 130). Hy voorsien geen onklarheid in hierdie stelling nie. Maar dit is juis in die temporele onklarheid van 'n bron wat ná die refleksie verskyn wat die surplus van nontemporaliteit setel, 'n surplus wat op geen manier binne temporaliteit bedink kan word nie, wat in temporaliteit slegs as 'n tekort kan verskyn.

Derhalwe kom hierdie ek tot stand in 'n refleksie wat 'n onreduseerbare verskil onderhou. Ek neem vorm aan in 'n soort uitstel en verskil, en derhalwe is my oorsprong en struktuur (as mens hier nog van oorsprong en struktuur kan praat) dié van *différance*. En *différance*, so herinner Derrida ons is nóg aktief nóg passief, nóg woord nóg konsep (1973, pp. 130 & 137).

Derhalwe, ten opsigte van die probleem van persoon: Sal ons nou nog probeer om die genese aan die struktuur van die amp of die struktuur aan die genese van die amp te onderwerp? Is wat ons voorheen as die probleem van persoon aangegee het nie alreeds die wesensaard (as mens hierdie woord nog kan gebruik) van die persoon nie? Is die kontradans tussen genese en struktuur nie op sigself alreeds die gang, die roering van die ek nie? En waar die probleem van persoon voorheen aangedui was as die probleem van die eksistensiële realiteit van die fisiese werklikheid, is dit nie nou duidelik (as mens hierdie woord nog kan gebruik) dat die eksistensiële realiteit op sigself reeds die woeling, 'n sekere interspel, van genese en struktuur is nie?



## 4 BEKLEDING

---

*"Draw me a sheep!"*

*I jumped to my feet, completely thunderstruck. I blinked my eyes hard. I looked carefully all around me. And I saw a most extraordinary small person, who stood there examining me with great seriousness. ....*

*When at last I was able to speak, I said to him: "But - what are you doing here?"*

*And in answer he repeated, very slowly, as if he were speaking of a matter of great consequence: "If you please - draw me sheep ... "*

*When a mystery is too overpowering, one dare not disobey. Absurd as it might seem to me, a thousand miles from any human habitation and in danger of death, I took out of my pocket a sheet of paper and my fountain-pen. But when I remembered how my studies had been concentrated on geography, history, arithmetic and grammar, and I told the little chap (a little crossly, too) that I did not know how to draw.*

*He answered: "That does not matter. Draw me a sheep ... " .....*

*So then I made a drawing. He looked at it carefully, then he said: "No, this sheep is already very sickly. Make me another."*

*So I made another drawing.*

*My friend smiled gently and indulgently. "You see for yourself," he said, "that this is not a sheep. This is a ram. It has horns."*

*So then I did my drawing once more. But it was rejected too, just like the others. "This one is too old. I want a sheep that will live a long time."*

*By this time my patience was exhausted, because I was in a hurry to start taking my engine apart. So I tossed off a drawing. And I threw out an explanation with it. "This is only his box. The sheep you asked for is inside."*

*I was very surprised to see a light break over the face of my young judge: "That is exactly the way I wanted it! Do you think this sheep will have to have a great deal of grass?"*

*"Why?"*

*"Because where I live everything is very small ... "*

*"There will surely be enough grass for him," I said. "It is a very small sheep that I have given you."*

*He bent his head over the drawing: "Not so small that - Look! He has gone to sleep ... " (de Saint-Exupéry, 1945, pp. 10-13).*

En so gebeur dit dat die jongeling in die moment van selfaangewesenheid homself aanwys as die verwantskap van sy binne- en sy buitewêreld met die algehele ander van hierdie werklikheid. En 'n sekere bekleding kenmerk sy posisie.

Bekleding is om in te klee, om van binne te vervul, en dit is ook om aan of oor te trek, om van buite te oordek. S6 is die aporiese gang van genese en struktuur, waar die

genetiese moment aanhoudend deur die struktuur bewoon word, waar genese en struktuur mekaar bevat: Struktuur wat genereer, wat vorm en beteken, maar dan ook altyd reeds verberg. Soos die wedersydse bekleding van die ampsdraer en sy amp - die ampsdraer wat sy amp in die volvoering van sy take beklee, en die amp wat die ampsdraer met die status van posisie beklee. Hier animeer nie net die hand die handskoen nie, maar die handskoen ook die hand, want al vul die hand die handskoen, die ampsdraer sy amp, al word die oorsprong tot struktuur, is dit slegs via die vorm en betekenis van die handskoen, die status van die amp, wat ons hierna na die hand, die ampsdraer, die oorsprong, kan terugkeer. En dan is dit ook nie 'n terugkoms na die vlesige hand, die menslike ampsdraer, die oorsprong op sigself nie, maar 'n terugkoms na 'n vorm en betekenis, die vyf vingers wat kan vat, die persoon wat mag het, die struktuur van die oorsprong. Die vleeslikheid en die menslikheid het alreeds verlore geraak in die struktuur van die handskoen en die amp. In bekleding is die genese altyd alreeds verwys, altyd alreeds vervang deur 'n vertolking wat met verberging onthul. Hier ontbloot die vertolking nie 'n ware oorsprong nie, maar verberg dit net die klee. Hier bedek dit bloot die feit van bedekking.

As dit is soos die verhaal in hoofstuk 3 loop, naamlik dat die ek as genetiese moment in die amp van persoon ingeskryf is in 'n differensiële struktuur van betekenis, dat die ek in wese *différance* is, moet ons nou daarin berus dat die ek slegs in en deur sy bekledingsmoment beskryf kan word, omdat hy ons voortdurend bly ontglip en altyd reeds vervang is deur 'n vertolking wat met verberging onthul. Want *différance*, skryf Derrida (1981b, p. 9), is nóg bloot die strukturele, nóg bloot die genetiese moment - hierdie onderskeid is op sigself alreeds 'n effek van *différance*. Maar om die ek aan die hand van sy bekledingsmoment te beskryf, is om sy konsep los te maak van die idee van genese en om hom iewers tussen genese en struktuur te plaas, om hom eintlik te verplaas, want dit is om hom aan hierdie opposisionele dialektiek te onttrek.

Dit is dan ook juis aan die bekledingsmoment wat Shalom probeer ontkom wanneer hy die persoon vestig as 'n potensialiteit van subjektiwiteit, ingeskryf in die eksistensiële realiteit van die fisiese werklikheid (Shalom, 1985, p. 445). Maar dit is 'n vestiging wat hy nooit tot volle fundering kan bring nie, omdat die nontemporaliteit van hierdie potensiële subjektiwiteit in werklikheid 'n temporele aporie is. En uiteindelik word Shalom verplig tot 'n kontradans tussen die resiproke tweelingprosesse wat hy

internalisering en aktualisering noem (vergelyk pp. 444, 456, 458 en 461), na regte 'n besweringsritueel, 'n beweging waarmee hy die fisiese werklikheid voortdurend verwys. Want: *Since potential subjectivity, written into specific initial cells, is actualized within and by means of what we LATER conceive as 'physicochemical processes per se,' it also follows that what we LATER conceive as 'experience as such' is in fact, from the start, an actualizing process that is directly OF the physicochemical processes by means of which this potentiality is both carried and actualized.* (Shalom, 1985, p. 443). Ons lees dat fisies-chemiese prosesse die prosesse is waardeur die potensialiteit tot subjektiwiteit gedra en geaktualiseer word en ook dat hierdie prosesse eintlik net ons begrip van die aktualiseringproses is. Dit lyk derhalwe, sê Shalom (kyk p. 444), asof die fisies-chemiese prosesse sowel fisies-chemiese prosesse is en dit ook nie is nie, 'n situasie wat hy as self-kontradiktories en onhoudbaar beskou en wat hy dan probeer beredder deur die begrip, internalisering, by te haal.

Internalisering, sê hy, is 'n proses van registrering, 'n gewaarwording van dit wat die fisiese realiteit in werklikheid is. Internalisering verwys na die proses van die konstituering van subjektiwiteit in en deur dit wat ons normaalweg as fisies-chemiese prosesse aanskou. Dit is by geleentheid van die proses van internalisering dat die potensiële subjektiwiteit tot werklike subjektiwiteit ontplooi of aktualiseer. Waar internalisering die verinnerliking van fisiese realiteit behels, gaan aktualisering oor die ontplooiing, die ontvouing van subjektiwiteit. Die beweging van die fisiese werklikheid na sy innerlike eksistensiële realiteit, is tegelyk die gang van die potensiële subjektiwiteit na die uiterlike werklike subjektiwiteit. Die gewaarwording dat die werklikheid groen is, is tegelyk die subjek wat groen sien. En die fisies-chemiese prosesse, soos fotone, frekwensies, retinale chemie en neuronale aktiwiteit, is die wyse waarop internalisering plaasvind, die wyse waarop die subjek aktualiseer. Daarom is fisies-chemiese prosesse nog nie die uiteindelijke fisiese realiteit nie (p. 446). Die eksistensiële realiteit van die fisiese werklikheid is altyd reeds verwys.

Hierdie eksistensiële realiteit waar die potensialiteit tot subjektiwiteit ingeskryf staan, sê Shalom, is 'n realiteit wat homself ontbloom as 'n lokus van nontemporaliteit (pp. 479-481). Maar waar Shalom nontemporaliteit as die permanensie van 'n eksistensiële realiteit grondliggend tot die temporaliteit van die prosesse van hierdie realiteit aandui, het ons reeds gesien dat nontemporaliteit die eksistensiële realiteit as 'n aporiese

moment eien (kyk Hoofstuk 3). Wanneer Shalom dan sê dat die differensiële vlakke van temporaliteit 'n kwessie van die siklusse van internalisering en aktualisering is (p. 481), moet ons hier oor die aanwesigheid, oor die eksistensiële, besin in terme van die gang van hierdie prosesse binne die draaikolk van 'n temporele aporie. Ons moet, met ander woorde, hierdie saak verder ontgin aan die hand van die konsep van limiet. Dit verg 'n verdere abstraksie van die temporele aporie te midde van die prosesse van internalisering en aktualisering.

As dit te midde van die gang van hierdie prosesse van internalisering en aktualisering is wat die ek sy bekledingsmoment beleef, en as iets van die struktuur van nontemporaliteit, iets van die vorm en betekenis van die ek hiermee blootgelê word, is dit dat hierdie struktuur die vorm en betekenis van verwysing, van *aporia*, van wissing, 'n gang van *sous-rature*, onderhou.

## ek

Tot dusver dan die ek as permanensie, as nontemporaliteit, as temporele aporie, maar in die konteks van die ontginning van die konsep van limiet moet ons die bekledingsmoment van die ek as spel oorweeg - 'n spel wat ewe min die pad van die filosofies-logiese gesprek loop as wat hy hom op die weg van 'n empiries-logiese diskoers bevind, want die begrip van spel strek verby hierdie opposisie (Derrida, 1982, pp. 6-7). Hierdie spel voer die Griekse *archê*<sup>1</sup> tot 'n avontuur in strategie. Strategie, omdat geen transendentale waarheid buitekant die domein van die spel die totaliteit van dié speelveld teologies<sup>2</sup> kan beheer nie, want daar is geen vaste bepaalbare vertrekpunt nie. Die oorsprong is altyd reeds verwys. En avontuur, omdat hierdie strategie nie 'n einddoel het nie, maar 'n blinde taktiek is, omdat daar geen eindstruktuur, geen finale voorskrif is wat 'n rigting aandui nie. Niks hier bewillig die verwantskap tussen oorsprong en struktuur in 'n logiese ordening nie. Hulle relasie het

---

1) *Archê* is 'n begrip wat die waarde van 'n stigtingsbeginsel, die idee van oorsprong verbind met die idee van beheer deur 'n kontroleringsbeginsel, die gedagte aan struktuur.

2) Derrida (1976, p. 71) verwys na die naam van God as die idee van 'n fundamentele, absolute en volle oorteenwoordigheid waaraan alle verskil altyd reeds onderworpe is, die uiteindelijke wet of logos wat die betekenis van wese as teenwoordigheid aandui.

die waarde van 'n onreduseerbare verskil, 'n verhouding wat beide partye benodig, waaraan beide hulle bestaansreg moet ontleen, omdat nie een op eie houtjie kan oorleef nie. Elke term is (is wese toegedien) slegs in soverre hy in verwantskap tot die ander staan. Elke term word deur die ander binnegedring, word deur die ander in homself verdeel. Elkeen inskribeer die ander in homself en word deur die ander buite homself geïnskribeer.

Kamuf (1991, pp. xiv-xv) verduidelik dit só: Wanneer 'n leser die konsep, leser, in 'n woordeboek naslaan, het hy vanweë die feit van sy lesing die orde van die konsep, leser, alreeds verontagsaam, het hy die voorskrif wat betekenis aan sy aksie moet gee, die definisie wat hom tot leser verklaar, in die wind geslaan. Sy paradoks is dít: Om te weet wat leser is, hoe om leser te wees, moes hy altyd alreeds gelees het, alreeds leser gewees het. Die probleem is duidelik temporeel: Die betekenis van die aksie (die konsep) word nie in die midde, in die teenwoordigheid van sy uitvoering gegee nie. Dit is nie ingebore tot die aksie nie, dit vorm nie 'n geheel met die aksie nie, maar verdeel die moment op homself en versprei dit tussen die nie-teenwoordige oomblikke wat die aksie voorafgaan en opvolg. Die leser lees vóór die wet waarna hy kom. Nóg die enkele aksie, die moment van genese, die oorsprong nóg die algemene konsep, die globale voorskrif, die struktuur kan die ander voorafgaan, kan die oorsaak of die kondisie vir die moontlikheid van die ander wees. Hulle is tegelyk voorwaardelik tot mekaar. Hulle verwantskap het die waarde van 'n onreduseerbare verskil, eerder as 'n logiese ordening van prioriteit.

Hierdie verskil is 'n midde-stem, 'n stem tussen die aktiewe en passiewe stemme, 'n bewerking wat nie tussen subjek en objek, agent en resipiënt wil onderskei nie (Derrida, 1982, p. 9): Die ampsdraer wat die amp beklee, die amp wat die ampsdraer beklee; die hand wat die handskoen invul, die handskoen wat die hand oordek. Dit is 'n animering, 'n bekleding, 'n beweging van verskil wat die aktiewe nie van die passiewe onderskei nie. Ons moet dit verstaan as 'n neutrale spel van uitstel en verskil, van *différance*, van temporisering en spasiëring, van die wordingstyd van ruimte en die wordingsruimte van tyd, die konstitusie-spel van tyd en ruimte (p. 8).

*'N NOTASIE VAN DIE SPEL*

Laat ons hierdie saak soos volg noteer: Laat X die merk wees vir 'n moment van bekleding, vir 'n plek van *différance*, terwyl ons dadelik in gedagte hou dat X nóg tyd nóg plek het, dat hy 'n vertrekpunt beduie juis waar hy die oorsprong as verborge aangee, dat hy aanwesigheid aandui juis waar die aanwesige afwesig is. Hy is 'n strategiese vertrekpunt, die plek en tyd van ons huidige bevinding, maar nie 'n aanknoping wat ons kan regverdig nie, sê Derrida (1982, p. 7), omdat ons ons era slegs strategies aan die hand van *différance* kan ken. X is die intrepunt tot die avontuur in strategie, die plek van toetreding tot *différance*, tot die sistematiese spel van verskille. Hy kom tot lewe in sy verdelingsmoment, 'n interval wat sy self- en naasaanwesigheid konstitueer.

Hoe moet ons hierdie interval verstaan? Jacques Derrida se herlees van Edmund Husserl se fenomenologie berus op 'n onderskeid tussen twee soorte herhaling (Caputo, 1987, pp. 121-123): 'n primêre, produktiewe herhaling wat die aanwesigheid van die aanwesige konstitueer en 'n sekondêre, reproduktiewe herhaling wat 'n voorafgaande aanwesigheid repliseer<sup>3</sup>. Die gedagte aan produktiewe herhaling verskyn in Husserl se werk, maar in sy pogings om die fenomenologie in die idee van aanwesigheid tot ruste te bring, onderdruk hy hierdie ontdekking ten gunste van die idee van reproduktiewe herhaling. Wanneer Derrida Husserl se eie gedagtes teen homself verdedig, is dit juis om aan te toon dat die aanwesigheid altyd alreeds deur die kwessie van herhaling bewoon word, dat die rolle van aanwesigheid en re-presentering omgekeer word, dat die aanwesige X wat sy selfaanwesigheid in die herhaling van homself vind, wie se aanwesigheid sy herhaling voorafgaan, eintlik altyd alreeds deur die herhaling bewoon word, dat die re-presentering, die herhaling, die aanwesigheid van die X alreeds vooruitloop. As X voorheen herhaalbaar was tot die mate waartoe hy bestaan, bestaan hy nou tot die mate waartoe hy herhaalbaar is. As X voorheen

---

3) Derrida se filosofiese beskouings wentel hoofsaaklik om kwessies rakende hierdie aangeleentheid. Die kritiese inleiding tot sy vertaling van Husserl se *The Origin of Geometry* (Derrida, 1978b) asook sy *Speech and Phenomena* (Derrida, 1973) bevat die grondargumente rakende die kritiek op logosentrisiteit, die filosofie wat teenwoordigheid as primordiale vertrekpunt stel. In hierdie gedeelte hou ek my hoofsaaklik aan 'n Derridaanse grammatologie, maar dan ook met die voorbehoud dat ek 'n ander doel voor oë het, naamlik dat ek my hier met die ek/eko/logie bemoei.

volledig oorspronklik was, as die aanwesigheid volledig kon verskyn met die blote herhaling van X, is dit nou duidelik dat iets in hierdie volheid skort, dat X onvolledig oorspronklik is, dat hy 'n toevoegsel kort, dat hy 'n supplement vir sy aanwesigheid benodig. As X voorheen ongehinderd en spontaan in die herhaling van homself aan homself kon verskyn, in 'n moment van suiwer selfaanraking (*auto-affection*), in die voortstuwung van 'n innerlike werklikheid, as hy sy selfaanwesigheid volledig kon konstitueer, blyk dit nou dat hierdie selfaanwesigheid altyd alreeds onsuier is, dat dit voortspruit uit die non-identiteit met homself, dat sy selfaanraking altyd alreeds ook 'n naasaanraking, 'n oopmaak op sy buitekant, 'n buite-homself as selfverhouding is (vergelyk Derrida, 1991, pp. 26-27).

Daarom, waar X in selfaanwesigheid na homself terugkeer, vind hy homself nie in 'n selfidentiteit nie, maar het hy homself alreeds ontglip, vooruitgegaan, sien hy net sy rug, (by wyse van spreke), is hy *simulacrum*, waar die spoor van die ander, die afwesigheid, die supplement altyd alreeds aanwesig is. Hierdie supplement voer 'n dubbelbestaan: As 'n toevoeging tot die onvolledige oorspronklikheid van X produseer hy die aanwesigheid van X. Maar hy is tegelyk ook die tekort, juis dit wat die selfaanwesigheid van X onmoontlik maak, wat die aanwesig-wees van X voortdurend uitstel (vergelyk Derrida, 1976, Deel II, rakende die dubbelbegrip van supplement, naamlik dié van toevoeging en plaasvervanging).

Dit is hier waar ons voor 'n paradoks stuit wat nie deur die opposisionele logika uitgestryk kan word nie (Goosen, 1992, p. 63), waar die leser die betekenis van leser in die woordeboek naslaan, waar om te weet wat menswees is, mens alreeds mens moes wees, waar die opposisionele pole voorwaardelik tot mekaar staan, waar die wese en die wete, die genese en die struktuur, die X en sy aanwesigheid, die aanwesige en die re-presentering, die aanwesigheid en die afwesigheid mekaar aanhoudend bly voorafgaan. As hulle mekaar in ontwrigtende paradoks ontmoet is die ontmoeting 'n oomblik van onklarheid, 'n moment waarin die opposisie ondergrawe en omvergewerp is. Maar dit is ook die moment van die verplasing van die ou stelsel, van die verskyning van 'n nuwe konsep wat hom nie aan die opposisionele raamwerk van die ou bewind wil onderwerp nie (Spivak, 1976, p. lxxvii).

Derhalwe brei die notasie soos volg uit: Laat [X] 'n suiwer temporiseringsinterval voorstel: om tot tyd te maak, om tyd te win; 'n aksie van uitstel en inagneming; die volg

van 'n omweg; 'n vertraging, 'n herleiding, 'n behouding, 'n re-presentering (Derrida, 1982, p. 8). [X] is 'n suiwer selfaanraking wat (soos die omweg die bestemming uitstel) die voltoering van X, die vervulling van wil en begeerte, opskort, maar die effek van dié suspensie temper met die belofte aan voltooiing. 'n Suiwer selfaanraking wat X as selfaanwesigheid tussen 'n selfheid en 'n ander selfheid ('n vervolging van sy selfheid) suspendeer.

En laat (X) 'n suiwer spasiëringsinterval voorstel: 'n wins in ruimtelikheid, 'n oopmaak op die buitekant, op die ander; om te verskil, om nie indenties nie, maar onderskeibaar te wees. (X) is 'n suiwer naasaanraking, 'n verwantskap van die innerlike met die uiterlike, met die nie-eiendomme, met die naaste, 'n buite-homself as selfverwantskap (vergelyk ook Derrida, 1991, p. 27), 'n suiwer verskil, 'n ongeskonde naasaanraking wat X as naasaanwesigheid tussen innerlikheid en eksterniteit, tussen binnekant en buitekant, suspendeer.

Maar dan moet ons hierdie ongeskonde temporiserings- en spasiëringsintervalle uiteindelik as konstitueringsinterval verstaan, as gelyktydig self- én naasaanraking, as gelyktydig temporiserings- en spasiëringsinterval. Hierdie interval, hierdie gang, sê Derrida (1982, p. 13), kan temporisering, die wordingstyd van ruimte, óf spasiëring, die wordingsruimte van tyd en derhalwe [(X)] óf ([X]) genoem word.

Maar hierdie notering, hierdie blootlegging van *différance*, gryp juis in op dié punt wat Derrida (1973, p. 150) die grootste obskureit, die enigma van *différance* noem, die plek waar die konsep van *différance* deur 'n vreemde skeiding verdeel word, 'n skeiding wat homself ontbloot omdat ons hier by die limiet van die rasonele aankom. Hierdie skeiding merk, is op sigself die bemerking van, die verwantskap van die rasonele met die ander van die rasonele, nie die irrasionele nie, want dit is immers net die negatief van die rasonele, maar wel dit wat die rasonele nie is nie, wat hy absoluut nie is nie, die oorskot van die rasonele-irrasionele teenstelling.

In Derrida se teks vind ons 'n beskrywing van hierdie dinamika van *différance*, 'n dinamiese beskrywing van die logika van die *grammè* of die spoor, op sigself 'n dinamiese logika: ..... *each element that is said to be "present", appearing on the stage of presence, is related to something other than itself but retains the mark of a past element*



*and already lets itself be hollowed out by the mark of its relation to a future element. This trace relates no less to what is called the future than to what is called the past, and it constitutes what is called the present by this very relation to what it is not, to what it absolutely is not; that is, not even to a past or future considered as a modified present. In order for it to be, an interval must separate it from what it is not; but the interval that constitutes it in the present must also, and by the same token, divide the present in itself .....* (Derrida, 1973, pp. 142-143)<sup>4</sup>. As ons hier lees hoe die moontlikheid van die aanwesige, die retensie-spoor, deur die repetering van die voorlopige aanwesige<sup>5</sup> bemiddel word, hoe die spoor eweveel toekoms as verlede, hoe hy *enigeeen* van en dus midde in toekoms en verlede is, lees ons met dieselfde asem ook hoe die spoor alleen aanwesig kan wees in en deur die relasie met dit wat hy nie is nie, hoe die repiteringsinterval die aanwesige konstitueer, hoe die spoor *geeneen* van toekoms en verlede is nie. Daar is 'n wiggpunt wat [(X)] van ([X]) onderskei, 'n spel van die spel, 'n obskureit van *différance*, die probleem waarna Derrida verwys, naamlik dat ons hier gelyktydig teenstrydighede nastreef. Want aan die eenkant is daar die sistematiese omweg binne die element van die identiese, die uitstel wat die toeëiening, die voltooiing, die behoudenhed, die verrekening van aanwesigheid belowe, en aan die ander kant die verwantskap met 'n onmoontlike aanwesigheid, 'n uitgawe sonder reserwe, 'n verkwistende, onherstelbare verlies van aanwesigheid, 'n onomkeerbare verloop van energie. Ons kan die skepping en die vernietiging, die sisteem en die non-sisteem, dieselfde en die absolute ander immers nie tegelyk bedink nie.

- 
- 4) Vergelyk ook Derrida (1982, p. 13). Dit is opvallend dat die twee vertalings van die aanvanklike Franse teks hier, struktureel gesproke, feitlik woord vir woord ooreenstem, maar dat juis dié ooreenkoms die verskille so duidelik uitwys. Dat hierdie verskille uiteindelik tot onreduseerbare verskille tussen verskille lei, sonder om die integriteit van die kernidee aan te tas en dit in werklikheid versterk, skryf die kernboodskap nie net in die woorde nie, maar ook in die verskil, in die opening tussen woorde. Hier doen die teks, die intertekstuele teks dit wat hy predik. En hy kan ook nie anders nie, want hy praat hier immers oor sy eie moontlikheid. As hy dan tegelyk begin met "Let us go on" (1982, p. 13) en "Let us begin again" (1973, p. 142), doen hy dit sonder teësprak, want hy speel alreeds die spel van *différance*.
- 5) Elders verwys Derrida na wat ek hier die voorlopige aanwesige noem, as die lewende ervaring: nóg in die reële wêreld nóg in 'n ander wêreld (Vergelyk 1976, p. 65). Dit is belangrik om in gedagte te hou dat die aanwesige en die konstituering van die aanwesige, soos ook die partikuliere en die prosesmatige, op dieselfde vlak van abstraksie staan. 'n Konkreet-fisieke aanwesige veronderstel 'n reële wêreld en dien slegs om die begrip van die konstituering van die aanwesige te verplaas na 'n vlak fundamenteel tot die aanwesige. Hier gaan dit egter nie oor 'n konstitueringsmoment nie, maar juis oor die afwesigheid van 'n oomblik van oorsprong. Die aanwesige is ewe veel of ewe min 'n gegewene as 'n gekonstitueerde.

*DIE LEWE VAN DOOD, DIE DOOD VAN LEWE*

Of kan ons? Is dit nie juis hier, in hierdie enigmatiese interval, hierdie afgrond tussen *différance* as temporisering en *différance* as spasiëring, tussen [(X)] en ([X]) waar ons die konsep oor die essensie van lewe en hier tegelyk ook die essensie van die konsep, moet plaas nie? (As mens hier nog van essensie kan praat). Want lê die enigma van lewe nie juis tussen die evolusieteorie en die tweede wet van termodinamika<sup>6</sup>, tussen negentropie en entropie, tussen determinering en ontplooiing nie (vergelyk Prigogine en Stengers, 1984, pp. xxii-xxiii)? Setel die lewe nie juis in Derrida (1973, p. 135) se konsep van spel as die eindelose kalkulering van die eenheid van die noodwendige en die ewekansige nie?

Dit is 'n ingewikkelde aangeleentheid, want hierdie opheffing van [(X)] en ([X]) in die konsep van lewe, hierdie verlewending van *différance*, bring *différance* in die aanwesigheid, 'n duidelike verkragting van die wese van *différance*, hy wat hom immers ook met die verspilling van die aanwesige, met die dood bemoei. Daarom, as ek my hier nougeset aan *différance* wil hou, moet ek sonder meer erken dat wat ek hier lewe noem ten minste ook 'n verwantskap met die afwesige merk, dat juis op hierdie oomblik waar ek die begrip van *différance* sluit, waar ek *différance* in die begrip sluit, juis hier in hierdie sluitingsbegrip en in hierdie begripssluiting verskyn die merk van die afwesige, die spoor van die dood.

Wat ons dus moet ondersoek, is die verwantskap tussen die selfbehoudende lewende werklikheid en die lewende werklikheid in relasie met die dood, die verwantskap wat Derrida (1973, p. 151) aanspreek as die relasie tussen 'n beperkte en 'n algemene ekonomie, 'n ekonomie wat geen ongereserveerde uitgawes, geen nie-sin en geen dood onderhou nie en 'n ekonomie wat die ongereserveerde, die onverrekenbare oorskot in ag neem. Dit is die verwantskap tussen 'n verrekenende *différance* en 'n *différance* wat dié verrekening oorskrei, wat 'n oorskot op sy rekening toon, waar die vestiging van die aanwesigheid sonder verlies een is met die gebeurlikheid van absolute verlies, met die

---

6) Evolusieteorie veronderstel die verhoging van orde, terwyl die tweede wet van termodinamika die verloop van hoë na lae orde onderhou. Hierdie aangeleentheid word natuurlik gekompliseer deur begrippe soos geslote versus oop stelsels en die omkeerbaarheid al dan nie van tyd.

dood. Hierdie sluiting wat tegelyk die opening is, is die werk van oortreding. Die oortreding verklaar homself tot oortreding in sy bevestiging van dit wat hy oortree.

Ons moet begin waar Derrida worstel met die sluiting van *différance*, waar hy poog om die begrip van 'n sluiting wat ook 'n opening is, in die begrip te sluit: *In constituting itself, in dividing itself dynamically, this interval is what might be called "spacing", the becoming-space of time or the becoming-time of space ("temporization"). And it is this constitution of the present .... that I propose to call archi-writing, archi-trace, or "différance". Which (is) (simultaneously) spacing (and) temporization.* (Derrida, 1982, p. 13). Wanneer Derrida hier vanuit die aanwesigheid (die gang van die interval in terme van ruimtelikheid en temporaliteit) beweeg na die ontstaan, die begroning van die aanwesigheid (die gang van die interval as oerskrif, oerspoor, *différance*, die non-volledige, non-simplistiese gestruktureerde en differensiërende oorsprong van verskille, die een vir wie die naam, oorsprong, nie meer pas nie (Derrida, 1982, p. 11)), verander die *of* tussen spasiëring en temporisering na 'n voorlopige, voorwaardelike (*en*) - 'n *en* waarmee hy verkieslik sou wou wegdoen om spasiëring en temporisering volkome een te maak, 'n eenheid van nóg spasiëring nóg temporisering, 'n eenheid wat, sou ons hom kon verstaan, daartoe sou lei dat ons *différance* tot 'n groter mate sou kon begryp (vergelyk Derrida, 1976, p. 62). Ons moet hierdie oorgang in die lig van ander tekste van Derrida begryp: Elders sê hy (vergelyk Derrida, 1976, p. 93 en 1981b, p. 12) dat wanneer die opposisionele logika verbrokkel, ons aanland by die plek van sluiting, die plek waar die teenstelling tussen binne- en buitekant, waar die onderskeid tussen die aan- en die afwesige onduidelik en onseker raak. Maar hierdie plek is ook die plek van die gewiglose gedagte, die gedagte wat op sigself niks beteken nie, wat betekenisvolle aanwesigheid verbysteek deur hom aan ondervraging te onderwerp, die gedagte wat aangeroeer kan word slegs binne die aanwesigheid wat hyself altyd alreeds bemiddel. Wanneer *différance* 'n sluiting is, wanneer hy die wêreld as tydruimtelike gebeurlikheid sluit, onderhou hy eweneens 'n soewereine moment, 'n gewiglose gedagte wat hierdie tydruimtelike ondervra en verbysteek. Daarom kan *différance* nooit neutraal wees nie. Hy kan nie opinieloos met temporisering en spasiëring bly huiwer nie. Die werk van *différance*, die dekonstruksie, sê Derrida (1981b, pp. 91-96), is 'n ingryping en 'n toetreding. Die merke van die oerskrif sny nie onpartydig deur die geheel nie.

Hier klop Derrida se *différance* met ons begrip van lewe, eintlik met ons lewendige begrip, want ons is immers (soos) gewiglose gedagtes wat 'n tydruimtelike werklikheid

verbystek en ondervra. Maar ons weet ook dat die plek van die gewiglose gedagte wat so ondervra, ook die plek is van die dood. Ons weet dat die plek van ondervraging ook die plek is waar die dood tot hierdie tydruimtelike werklikheid toetree. Wat is dan die betekenisvolheid van 'n wêreld wat hom aan hierdie logika hou? Hoe kan 'n tydruimtelike werklikheid wat met 'n sekere oortreding betekenis vind betekenisvol wees as die plek van oortreding ook die plek van die dood is? Wat, met ander woorde, is die betekenisvolheid van 'n tydruimtelike werklikheid, van 'n lewende realiteit, wat sy "oorsprong" as *différance* het?

Volgens Edmund Husserl is betekenis in wese altyd temporeel (vergelyk Derrida, 1973, pp. 83-86). Maar, sê Derrida dan, wanneer mens die gang van temporisering in ag neem, dwing die konsep van 'n suiwer selfaanraking hom dadelik aan jou op. Want die punt van oorsprong, die primordiale impressie waar die gang van temporisering 'n aanvang neem, is altyd alreeds 'n suiwer selfaanraking. En dit is met hierdie selfaanraking waarmee elke oomblik die voorafgaande opvolg, waarin elke volgende oomblik suiwer 'n ander identiese oomblik is, 'n suiwer ander self is. Die intuïsie van tyd op sigself het geen empiriese komponent nie. Niks buite hierdie suiwer gang van tyd beïnvloed die oorgang van die een oomblik na die ander nie. So suiwer en ongeskonde is hierdie gang dat elke taal, sonder die hulp van die metafoer, faal in sy pogings om dit te beskryf. Selfs om dit gang te noem, om hierna as beweging te verwys, is alreeds om in die diens van hierdie suiwer gang te staan. Daarom kan ons nie praat van 'n suiwer gang en van 'n ongeskonde interval wat die oomblikke van aanwesigheid skei nie. Want in werklikheid besmet hierdie veronderstelde suiwer verskil die veronderstelde ongeskonde selfteenwoordigheid reeds van meet af aan met die onsuiverheid van die empiriese metafoer. En dié dinamika is alreeds by die oorsprong van betekenis aan die werk. As betekenis dan in wese temporeel is, kan dit nooit ongeskonde teenwoordig wees nie, nooit suiwer in teenwoordigheid verskyn nie - dit kan nie as suiwer aanwesige te voorskyn tree nie. Die temporisering van betekenis, die betekening van betekenis, is van meet af aan 'n opening op die ander, op die nie-eiendomlike - en derhalwe 'n spasiëring. As die betekenisvolle die aanwesige is, kan ons nou nie meer van 'n absolute aanwesige praat nie, omdat hy voortaan die insinuasie van die afwesige, van die ander, dra.

As hierdie geskonde, hierdie onsuiver aanwesige, ons van die meesterskap van die absolute aanwesigheid onthef, wat dan van die afwesige? Word ons nie nou maar net

die slawe van die ander, van die onbekende, van die feit van die onkenbaarheid, die ondeurganklikheid tot enige waarheid, en derhalwe die slawe van die dood nie? As ons voorheen fanaties die lewenswaarheid wou opsoek, gooi ons nie nou die hande fatalisties in die lug nie? Nee tog nie, want ruimte is *in* tyd, skryf Derrida (1973, p. 86). Dit is tyd se suiwer uitgang uit homself; ruimte is die *buite-homself* as selfverwantskap van tyd. Die eksternaliteit van ruimte, eksternaliteit as ruimtelikheid oorspoel tyd nie, maar open as suiwer buitekant *binne-in* die gang van temporaliteit. Daarom kan ons hier nougeset 'n weg baan *tussen* die fanatiek en die fatalisme, tussen die lewe en die dood, en erken dat hierdie suiwer afwesige, hierdie absolute ander tog nie die algehele ongeskonde afwesige is nie, omdat sy afwesigheid ook reeds in die diens van die aanwesige staan, want ons vind hom immers te midde van die aanwesige. Tyd, sê Derrida (1973, p. 86), is die binnekant van die non-ruimtelike en die ruimtelike die suiwer eksternaliteit van tyd. Hierin setel 'n asimmetrie en open 'n gaping tussen tyd en ruimte, 'n opening van nóg tyd nóg ruimte, 'n interval wat nóg aanwesig nóg afwesig is. En derhalwe is [(X)] en ([X]) nie ongekompliseerd mekaar se inverse nie. 'n Sekere onklarheid setel altyd reeds tussen die wordingstyd van ruimte en die wordingsruimte van tyd, dit wil sê binne *différance*. As temporisering die inskribering van die afwesige in die aanwesige is, is spasiëring nie bloot die inskribering van die aanwesige in die afwesige nie, ten minste nie tot die mate dat ons hier te make het met die konstitusie van 'n absolute ander nie, dat ons hiermee in die absolute ander anderkant die aanwesige aanland nie (vergelyk Derrida, 1981b, p. 12). Die feit van die dood in die lewende aanwesige, beteken nie dat 'n dood op sigself bestaan nie, 'n dood waarin 'n lewensmoment geïnskribeer word nie. Tussen lewe en dood, lê 'n interval van nóg lewe nóg dood. Die konsepte van spasiëring en alterieuriteit is nie identies nie, maar ook absoluut nie skeibaar nie (p. 81). Spasiëring dui nie die ander op 'n afstand aan nie. Dit is die indeks van 'n onreduseerbare eksterieure, 'n gang wat die onreduseerbaarheid van die alterieure aandui, maar dan altyd in die terme van die veld, die aanwesigheid, waarin hy opereer (p. 82). Spasiëring merk dit wat elke self-identiteit, self-homogeniteit, self-interieuriteit onderbreek (p. 107).

As ons dan nougeset 'n weg wil baan tussen lewe en dood, moet ons van *différance* as temporisering sê dat dit 'n internalisering, 'n gang na binne, 'n beweging na toe-eiening van indentiteit, na die homogene en die partikuliere, na dieselfde is, en dat *différance* as spasiëring 'n aktualisering, 'n gang na buite, na aflegging, na die heterogene en die

veranderlike, na die ontplooiing van die identiese is. So het ons die identiese in relasie met dit wat hy geheel en al nie is nie. En hierdie vreemde verwantskap waar die identiese, die oomblik van absolute behoud, een is met die absolute uitgawe, is 'n eksessiewe waarde, die nie-reduceerbare interval tussen [(X)] en ([X]). Daar is 'n moment van onklarheid in elke internaliserende/aktualiserende organisme, 'n essensiële moment van lewe. Dit is 'n moment van lewe wat die aan-/afwesigheidstruktuur van die werklikheid oorskrei. Maar dit is ook 'n moment wat sou mens hom as 'n onverrekenbare surplus binne hierdie tydruimtelike bestaan aanskou, jy hom dadelik ook as 'n tekort moet reken. Want mens moet in gedagte hou dat hierdie surplus eweneens 'n tekort is, dat hierdie lewensmoment ook een is met die dood, dat dit die tydruimtelike bestaan in verwantskap hou met dit wat hy geheel en al nie is nie.

Dit is die substans van die substanslose transendentale oog, hy wat in hierdie oorskreiding, in hierdie oortreding, 'n organismiese teks van internalisering en aktualisering bevestig, hy wat 'n lewenstekes konstitueer waaroor hy gewigloos waak. En in sy diskoers oor hierdie teks, in sy lewendiskoers, voer hy die simmetrie aan tussen internalisering en aktualisering, tussen die inbed van die retensiespoor en die ontplooiing van die vorm, tussen die insig en die aansig, 'n geslote werklikheid, sy geslote realiteit, waarin die verlies van die aanwesige as die wins van die afwesige verreken word, en omgekeerd. 'n Wêreld waarin 'n verlies aan temporaliteit, aan 'n retensiespoor, 'n vergeet, nietemin 'n wins in ruimtelikheid, 'n aktualisering van vorm is - soos onthou 'n temporele wins by die verlies aan vorm is. Dit is 'n wêreld waar 'n verlies aan insig 'n wins in aansig is, en andersom. Hier is die afwesige gelyk aan die non-aanwesige. Hier is die negatief die reserwe van die positief, bloot die buite- van die binnekant. Hier word die afwesigheid in die aanwesigheid gebring, die betekenislose met betekenis bedien juis in die moment van die verlies aan aanwesigheid, in die oomblik van die aflegging van betekenis. 'n Wêreld word gesluit en met 'n Hegeliaanse *différance*, 'n opheffende *différance* (vergelyk Derrida, 1973, p. 151), in die lewe geroep. En *différance* word met hierdie interspel tussen die aanwesige en die afwesige, met hierdie verlewendinging verreken, met hierdie konsep van lewe (in hierdie lewe) opgehef. Hier word niks vermors nie. Geen oorskot word geproduseer waarvan nie rekenskap gegee kan word nie. 'n Beperkte ekonomie (kyk Derrida, 1973, p. 151) waar alles uiteindelik met betekenis gevul is, waar geen nie-sinvolle oomblik die

sirkulering van betekenis besmet nie: Hier, reekse sonder oorsprong oneindig in mekaar vervat, want X is immers [X] en [(X)] dus eintlik [[(X)]], en X is (X) en [(X)] derhalwe ([[X]])): temporisering en spasiëring, temporaliteit en ruimtelikheid wat mekaar in hierdie definisie altyd alreeds bly voorafgaan, die primordiale konstitusie, hier 'n wedersydse konstituering, van die temporele en die ruimtelike (vergelyk Derrida, 1982, p. 8)<sup>7</sup>, en van die aanwesige en *différance*.

Maar 'n lewendige transendentale oog waak gewigloos. En om hierdie lewensmoment, waar die dood onderhou word, te vind, om die dood in hierdie lewensmoment te vind, om sy plek (wat, soos ons later sal sien, die plek van die ek is, en derhalwe: om my plek) binne die tydruimtelike aan te dui, moet ons die logika van hierdie lewe, hierdie beslote/geslote werklikheid met sy beperkte ekonomie, noukeuriger volg.

Dit is 'n aangeleentheid wat enkele Japannese terme nodig het<sup>8</sup>: In Japanees beduie *omote-ura* die dubbelsinnige van dinge, die feit dat begrip twee kante het, dat gesigspunte mekaar mag opponeer, maar mekaar ook wedersyds mag aanvul (vergelyk Doi, 1985, pp. 23, 25, 29 & 35-37). So wys *omote-muki* na die publieke en dui *ura-muki* die private aan. Hier geld nie eenvoudig die dinamika van 'n blootlegging en 'n verberging nie, ten minste nie in die sin dat *ura* bloot die verborge negatief is van wat *omote* blootlê nie - want soos *omote* is ook *ura* 'n ontplooiing, 'n werking wat tot stand

---

7) Die twee reekse wat hier uit [X] en (X) "ontspring" roep die beeld op van twee golwe wat slegs verskil in terme van die fase waarin hulle verkeer, wat op sy beurt weer die idee van James Clerk Maxwell se elektromagnetiese veld voor die gees roep. Hierdie veld bestaan uit 'n elektriese en 'n magnetiese golf-komponent, elkeen die generator van die ander, elkeen voorwaardelik tot die ander, maar tog ook onderskeibaar van mekaar. En soos internalisering nie teenoor eksternalisering nie, maar teenoor aktualisering staan is die onderskeie komponente van die elektromagnetiese veld ook nie sondermeer simmetries nie (Vergelyk Peat, 1988, pp. 248-252). 'n Fisikus/wiskundige mag ons moontlik eendag 'n teorie gee wat tyd en ruimte nie in simmetriese tydruimte nie, maar in 'n pulserende Maxwell-tipe tydruimte-veld saamvoeg. En dalk sal ons dan sien op watter wyse Einstein se algemene relatiwiteitsteorie reeds 'n eerste stap in hierdie rigting was.

8) Tot die mate dat die Oosterse filosofie die holistiese en die sirkulêre denke ernstig opneem, is dit nie vreemd dat die Japannese taal hom juis op hierdie plek aan ons kom voorhou nie. Maar dan is dit tegelyk ook waar dat ek die betrokke woorde hier hoofsaaklik vanweë die behoefte van 'n ekonomie inspan, dat hulle gebruikswaarde in hierdie sin toevallig is, 'n verbruik wat hulle onderlinge dinamika verryk, maar hulle betekenis verarm. Hoe ryk hulle betekeniswêreld inderdaad is, spreek duidelik uit Doi (1985) se teks. Maar so dra elkeen op sy eie manier by tot die verryking van taal, tot die kwalitatiewe prag van diskoers en in soverre die lewe tekstueel verreken kan word, ook tot die kleurigheid van die lewe.

bring. So, byvoorbeeld, is die hand op 'n gegewe oomblik nie volledig in aansig nie. As *omote*-rughand die ontvouing van die rugkant van die hand, die oopmaak van die oog op die rughand is, is daar vanweë die volheid van die hand, die oorspoel van 'n geheel wat meer is as bloot die somtotaal van rughand en palm, tegelyk ook *ura*-rughand, die ontplooiing van die non-rughand, die ander van hierdie sig, die non-aansig. En hierdie aansig kom in sig - *ura*-rughand word *omote*-palm - met die opheffing van *omote-ura*, die opsegging van 'n interval tussen rughand en palm. Wanneer die oog hier sluit, wanneer hy op hierdie aansig sluit, is dit net om hom onmiddellik weer te open, om hom op die ander aansig te open, om *ura*-rughand as *omote*-palm te aanskou.

Maar so 'n verrekening van die rughand deur die palm, die aflos van die rughand deur sy negatief, versoek 'n sekere verhouding tussen die aanwesige, *omote*-rughand, en die negatief van die aanwesige, 'n afwesige, 'n palm wat op hierdie gegewe oomblik buite sig verkeer. In hierdie relasie is die negatief (palm) die grond of rede wat sy uitdrukking, sy vorm en betekenis, 'n bepaalde *omote*, as rughand vind. Hier is die negatief die reserwe van die positief. Die palm is die rughand-*honne* van rughand-*tatemaë* - die strukturele ontplooiing van 'n onderliggende rede. Want, sê Doi (1985, pp. 35-36), as *tatemaë* die regulasies van 'n konvensie is, is *honne* die persoonlike motiewe van diegene wat binne die konvensie beweeg. En hierin skuil 'n verrekening van die aanwesige in terme van sy oorsprong en struktuur. Dit is 'n dinamiese moment, want die gedrag van die individu is 'n funksie van die mate waartoe hy hom op eie motiewe of op konvensie verlaat: bewegings tussen *honne* en *tatemaë*, tussen oorsprong en struktuur. Ons kry te make met oorwegings van die wesensaard van die aanwesige. Die beweging van *honne* na *tatemaë* is 'n sekere openbaring, 'n verheldering van aansig, 'n oopmaak van die oog. En van *tatemaë* na *honne* kom die versluiering van die aansig, 'n verduistering tot motief, 'n toemaak van die oog. Weerskant staan mens uitgelewer aan die dood. Aan die eenkant, in absolute *tatemaë*, verkeer jy met gesperde oog, motiefloos op konvensie verlaat, sonder voorbehoud aan die struktuur uitgelewer - met *ura* afgelê, met die ander aansig, die alternatiewe oorweging, ter syde gestel en die kennis in *omote* nou volmaak. Aan die anderkant is daar die ongeskonde *honne*, die suiwer essensie, die stilte van 'n roerlose oorsprong, 'n geslote oog. Slegs een uitweg bly hier oor: Die oogknip, die losknip van die vorige konvensie, die ontsnapping aan die ou struktuur om 'n nuwe aansig bloot te lê, die oogwink wat *ura* as *omote* opeis, wat die oog telkens opnuut open. 'n Sluiting en 'n



opening (van die oog) merk die interval, 'n surplus in *ura*, 'n tekort in *omote*, die donker oomblik wat ons hier 'n oogknip noem: [(X)]-*tatemaē* => [(X)]-*honne* => // => [(X)]-*tatemaē* => [(X)]-*honne* => // => [(X)]-*tatemaē*, waar // die oogknip en => die gebeurlikheidsvloei aandui.

Maar behou ons hiermee die diskoers? Bly ons vlot, sonder stottering, die meester van hierdie gesprek? Besweer die oogknip wel die dood? Weer hy werklik die nag uit die dag? Die transendentale oog glo dit wel. In die uitknip van sy panoramiese uitsig vergeet hy gerieflik van die oomblik tussen die toemaak en die oopmaak van die oog, vergeet hy van die donker moment wat elke aansig onderskei, van die nag in sy dag, die merk van die afwesige in die aanwesigheid, van die ander in die self, van die stukkie irrasionele emosionaliteit in sy rasonale argument. Wanneer sy uitsig ononderbroke tot die horison strek, wanneer hy alles met sy taal kan beskryf, wanneer hy die sinne vlot en vol vertrou uit die woorde bou, is dit met die verwaandheid van 'n modernistiese adolessensie wat hy hierdie grondige landskap so vlot met sy wetenskaplike stellings en ongekompliseerde konsepte beskryf. Selfs die fenomenologiese en die hermeneutiese oog wat intens bewus is van die ander oog, van die landskap in sy relasie tot die horison en van die versmelting van die horisonne, selfs hierdie oog vergeet gerieflik van sy eie donker oomblik. In sy haas om alles na betekenis te reduceer, vergeet hy in 'n oogwenk van die reduksie van betekenis (vergelyk Derrida , 1978a, p. 268). Daarom noem hy die oorskot in sy onderworpe wêreld, die onverrekenbare wins in sy geslote ekonomie, die duister moment in sy goed deurligte/deurlugte dag, 'n illusie - in sy woordeboeke aangedui as 'n foutiewe waarneming, 'n valse geloof, 'n droombeeld, 'n hersenskim, selfs wensdenkery.

Kyk, byvoorbeeld, na die Necker-illusie, 'n duidelike toegangsmetafoor tot hierdie oomblik van verlies aan beheer, aan oorheersing, tot hierdie plek waar die meester vry breek, waar hy aan sy landgoed ontsnap, waar hy onverbode die gebondenheid van besit aflê om waarlik soewerein te gaan. Die Necker-kubus is 'n tweedimensionele lyntekening van 'n driedimensionele kubus, 'n ambivalente lyntekening wat twee interpretasies van die kubus toelaat, die een 'n spieëlbeeld van die ander (Rucker, 1985, pp. 45-48). En hierdie ambivalensie, hierdie illusionêre kwaliteit, huisves sy oomblik van oorskot, 'n moment wat homself duideliker laat geld in die driedimensionele waargawe van die Necker-illusie. In hierdie geval het ons nie met 'n

tweedimensionele lyntekening te make nie, maar is die bemoeienis met 'n driedimensionele konstruksie van 'n ambivalente kubus. Deur slegs drie van die moontlike ses vlakke te gebruik, noem hulle maar twee aangrensende mure en 'n plafon, met die ander twee mure en die vloer afwesig, ontstaan 'n konstruksie wat as óf die binnekant óf die buitekant van 'n kubus aanskou kan word. Die illusie kry beslag wanneer die een aansig in (as) die ander aansig opgehef word, wanneer, byvoorbeeld, die binne- as die buiteaansig aanskou word, wanneer die negatief van die binneaansig as die buiteaansig opgeëis word, wanneer *ura*-binneaansig as *omote*-buiteaansig opgehef word. As mens nou beweeg, lyk dit of die kubus jou uit eie wil, uit eie soewereiniteit navolg. Wanneer die *omote-ura*-interval opgehef word, in hierdie volledige oorheersing wat enige oorskot as illusie negeer, in hierdie moment en op hierdie plek, dring juis dié oorskot hom op, om as soewereine handeling vry na vore uit te breek. As die Necker-kubus 'n bekende voorbeeld van illusie in die sielkunde is, is dit hier eweneens 'n berekende metafoor vir die illusie van sielkunde.

Maar die transendentale oog glo dat hy die diskoers behou, want só is hy die meester. In die afwysing van die onverrekenbare oorskot as illusie, fout en valse geloof, selfs irrasionele emosionaliteit, bly hy die meester. Die meester is immers die een wat te midde van die foltering van die dood sy werk in stand hou. Die dood is die vreeslikste ding en om dit vas te hou, te behou, vereis die grootste fors (Derrida, 1978a, pp. 254 & 334). En die betekenis van meesterskap is juis dit: Om die lewe te waag, is 'n oomblik in die konstitusie van betekenis, in die aanbieding van essensie en waarheid. Dit is 'n verpligte fase in die geskiedenis van selfbewussyn en fenomenaliteit, dit wil sê, in die aanbieding van betekenis. Die suiwer *tatemaie*, die veiligheid van die struktuur wat sonder voorhoud aanvaar word, die onnipotente *omote*, moet afgelê word. Die gesperde oog moet weer beweeg en *ura* weereens opgeneem word, die onaanvegbare aansig moet opnuut bevraagteken word, by hernuwing aan *honne* onderwerp word, aan die gevaar van die oogknip uitgelewer word. Maar vir die geskiedenis en derhalwe vir betekenis om 'n kontinue ketting, 'n uniforme weefsel te vorm, moet die meester sy waarheid ervaar en hiervoor moet hy die lewe behou, moet hy die gevaar van die oogknip met die onmiddellike aanwesigheid van die nuwe aansig, met die voortdurende sirkulering van betekenis, besweer. Maar dan moet hy ook weet dat sy waarheid met hierdie ononderbroke sirkulering van betekenis in sy lewensteks nie die waarheid van die meester nie, maar die waarheid van die slaaf is. Die meester staan in verwantskap

tot homself, die konstitusie van selfbewussyn, maar die inhoud van dié bewuste, sy lewenstek, is die wêreld van die slaaf, die verslaafde wêreld, hierdie tydruimtelike werklikheid. Met sy toevlug tot die *Aufhebung* beperk hierdie ekonomie van die lewe homself tot konservering, tot sirkulering en self-reproduksie as die reproduksie van betekenis (vergelyk Derrida, 1978a, pp. 255-256).

Maar juis hier laat die meester hom oop vir bespotting, want die onafhanklikheid van die selfbewussyn, van die meester in verhouding tot homself, is die gevolg van 'n dialektiek van meester en slaaf: Dit is slegs in verslawing dat die meester homself vrystel. Sy soewereiniteit is skyn, niks meer as bloot die outonome wil van die knegskap nie (vergelyk Derrida, 1978a, pp. 255-256, 334-335 & 336). Die idee van *Aufhebung* is bespotlik in die sin dat dit beduie in die rigting van die besigwees van 'n diskoers wat uitasem raak wyl dit op die negatiewe beslag lê en die ander aansig opeis; wyl dit die waagspel in 'n oogknip in 'n belegging omwerk; wyl dit die absolute uitgawe, die uitgawe sonder reserwe, die donker oomblik in die knip van die oog, planmatig aflos - en wyl dit die dood met betekenis bedien, die oogknip van sy donker moment onthef en dit tot die betekenisvolle daad van die meester verhef en homself in hierdie oomblik verblind vir die grondeloosheid van die non-betekenis, vir 'n verskil tussen oogknippe, vir die verskil tussen die oogknippe in [(X)]-honne // [(X)]-tatemaie en [(X)]-honne // [(X)]-tatemaie, die donkerte, die interval, tussen *ura-honne* en *omote-tatemaie*, tussen die binne- en die buitekant, die verskil tussen [X] en (X), tussen die self- en die naasaanraking waarin betekenis gegrond word en wat die grond van betekenis uitput.

En kyk hoe val die sielkunde as bemeesteraar, die sielkundige as meester hierdie saak ten prooi, ondanks sy bespieding van ander oë en sy gewaande selfinsig. Ek noem slegs twee voorbeelde, maar beide van seminale belang, die eerste klassiek en die tweede van jonger datum, van die sielkunde wat sy oorskot negeer, van die illusie van sielkunde.

Die fundamenteelste vraag in die sielkunde en ook die vraag wat blywend steeds die sentrale kwessie is waarom alle pogings tot verklaring binne hierdie dissipline wentel, is die vraag oor die verwantskap tussen die menslike wese en die non-menslike omgewing (Falconer & Williams, 1990, p. 10), 'n kwessie wat die sielkunde binne die raamwerk

van die psige en die fisieke formuleer - erfgoed van die sewentiende-eeuse filosoof, René Descartes (p. 11). In soverre hy hom met die fenomeen in die gedagte aan die waardes van 'n empiriese vakgebied hou, vind die sielkunde sy fundamentele studie-objek in die geheue-engram, die lokus waar net soveel die fisieke sy merk op die psigiese laat as andersom. Maar dit is 'n ontwykende studie-objek, soos duidelik blyk uit die meer as dertig jaar se navorsing deur Karl Lashley (1890-1958), 'n prominente figuur op hierdie toneel. Hy gee die wêreld sy twee bekende wette, die wette van ekwipotensialiteit en massa-aksie, waarmee hy die verspreide aard van geheue, die engram as ewig ontglappend, vestig. Maar wanneer hy met die oorsig van sy werk oor die lokalisering van die engram grappenderwys opmerk dat hy soms die gevoel kry dat die leerproses eenvoudig nie moontlik is nie (Lashley, 1950, pp. 454-482), is die lag wat hiervan opklink eintlik die spotlag van die donker oomblik in die knip van die oog, die oomblik wat Lashley wou vergeet, maar wat altyd lag, altyd laaste lag, omdat hy per definisie onvergeetlik bly. Dit is juis hy wat in die engram onthou moet word, want as ons in *différance*, soos Derrida (1976, p. 63) wil, onderskei tussen die vorming van die vorm, die konstituering van betekenis en die ingebedheid van die spoor, die behouding van betekenis, moet ons [(X)] verstaan as die sporing van die vorm en ([X]) as die vorming van die spoor. Dit is in die oogknip tussen [(X)]-*honne* en ([X)]-*tatemaie* waar die engramnavorsers sonder om 'n oog te knip die spoor van betekenis, die geheue-spoor van die vorm, gelykstel aan die vorm van die geheue-spoor.

Die tweede voorbeeld: Neuronale netwerke is 'n gunsteling hedendaagse trefwoord in die grensgebied tussen die sielkunde en rekenarsimulasies van die menslike intellek. Dié begrip verwys in die abstrakte sin na die eienskappe van netwerke van neurone, dikwels aangebied in terme van wiskundige simboliek en beginsels (vergelyk Simpson, 1990, pp. 7-22). Dit is 'n grondliggende konsep wat nie net die sielkunde nie, maar ook die rekenaarwetenskap voed, want op hierdie wispunt balanseer twee teenoorgestelde maar aanvullende gedagtes, naamlik dat die brein vanweë die alles-of-niks-wet van aksonale geleiding (kyk Carlson, 1986, pp. 45-46) soos 'n lineêre, binêre rekenaar funksioneer - én aan die ander kant dat die ontwikkeling van rekenaarapparatuur kan baat vind by die studie van die brein se skynbaar nie-lineêre, parallelle funksionering (vergelyk Simpson, 1990, pp. 1-6). In neuronale netwerke loop die proses en die struktuur, die kognitiewe en die apparatuur, die psigiese en die fisieke komponente byeen. Dit is, derhalwe, in grondliggende begrip. Maar dit is ook op 'n ander manier

en nog fundamentele 'n grondliggende idee, want as dit hier gaan oor *techne*, die kuns van tegnologie, die opperkuns van vermoë om juis dié vermoë te simuleer, gaan dit presies ook oor die spieël waarin iets van ons bestaan, iets van 'n eksistensiële realiteit, aan ons teruggekaats word. Dit wys dus na 'n gemene grond tussen 'n metafisika met sy tegnologiese voorskrif<sup>9</sup> en 'n kontinentale filosofie wat hom met die eksistensie bemoei.

Dit is dan ook nie vreemd dat 'n pionierspoging om 'n brug te slaan tussen die kognitiewe wetenskap en 'n begrip soos *différance*, wat eksistensie kompliseer, juis by die kwessie van 'n neuronale netwerk begin nie (kyk Globus, 1992, p. 183). Ook nie vreemd nie dat hierdie poging met adollesente verwaandheid, naïewiteit en bravade omgeef staan nie: Daar is 'n redaksionele kommentator wat verwaand wil weet waarom dit nodig is om teen die gewig van tradisie in hierdie brug te slaan: *Even if there is a bridge between Derrida and connectionism ..... why should anyone bother to cross it, against the weight of the tradition?* (Globus, 1992, pp. 194; note 11, p. 195). En as Globus se antwoord dat dit verwondering is wat hom hierheen gedryf het (*My first answer is: because of 'wonderment'*, p. 194) en dat hy dink dat dit goed is om te probeer vrede maak tussen die kognitiewe wetenskap en die kontinentale filosofie (*A second reason ..... is that peace is a good thing*, p. 194) - as hierdie reaksie naïef klink, is dit omdat hy in die slaan van sy brug op die harde werklikheid van die volwasse wêreld stuit en sy brawe poging 'n bravade word. Die harde werklikheid daar buite, die oortree van die drempel van die oerhuis, die uitree na die onbeskermdende en die ongekende - hiervoor sien Globus nie heeltemal kans nie. Die feit dat in die neuronale netwerk die verbinding tussen nodes, die sinaps wat die een neuron van die ander skei, dat hierdie gleuf, hierdie kloof die opening op die ander van die neuronale netwerk is, dat dit die spoor is van die "ruimte" waar die neuronale netwerk bestaan, nie net die domein van sy eksistensie nie, maar die voorwaarde tot hierdie eksistensie - hierdie kwessie probeer Globus in 'n oogwenk verberg. En in plaas daarvan om 'n brug te slaan ná hierdie ruimte, hierdie ander, span hy die brug juis óór hierdie ruimte. En hierdie brug is 'n *verbindingsgewig*.

---

9) Volgens Globus (1992, p. 183), 'n uitspraak van die Duitse filosoof Martin Heidegger: Die metafisika se spore wys terug na die Sokrate en die raamwerk wat hy opdrag is 'n *Gestell* van tegnologie.

Globus gebruik die begrip van verbindingsgewigte om die sinaps in begrip te sluit en die neuronale netwerk só van sy ander af te sluit: *Neural nets are composed of nodes that are richly interconnected. .... There is an adjustable weight on each connection that modifies the input influence* (p. 187). Die verbindingsgewigte is momente van *différance*: *'Différance' is the condition for the possibility of meaning, present or absent. Connection weights are the condition for the possibility of meaning in neural nets* (p. 188). *Difference and deferral [i.e. différence] cross ..... at the connections whose weights are both adjustable ..... and tunable* (p. 190).

Maar hierdie verbindingsgewigte is kwantiteite. Hulle bereken die gang deur die netwerk met bepalende kwantifisering. *It is the connection weights that constrain network self-organizing. .... This economy is quantitative in that the "computational energy" of any network state can be calculated* (p. 189). En hierdie netwerk is 'n netwerk wat altyd reeds gevestig is. *The pattern of connections is the fixed wiring diagram of the net* (p. 187). Die kwantitatiewe gang deur hierdie netwerk is anders as die konstituerende, kwalitatiewe gang van *différance* ..... *'différance' is "the productive and primordial constituting causality* (p. 192). Dit is ..... *that which produces different things* (p. 191). Dit is 'n gang wat die neuronale netwerk op sigself tot stand moet bring - en wat so maak juis in die interaksie met die "ruimte", met die ander, met dit wat die netwerk in die geheel nie is nie. *Différance* is 'n spel van aanwesigheid/afwesigheid en nie 'n spel binne aanwesigheid, dit wil sê 'n aanwesige spel, nie. Globus se neuronale netwerk is altyd reeds 'n gefikseerde patroon van weegbare verbindings. Sy *différance* word vasgevang in verbindingsgewigte. Dit word 'n gang binne 'n gegewe neuronale netwerk, binne 'n patroon. *Différance* word die funksie van 'n bepaalde/bepalende anatomie (vergelyk pp. 191-193) - 'n anatomie, 'n landskap, waar elke kloof oorbrug is, waar elke aansig met 'n oogknip tot die panorama toegevoeg kan word, 'n beperkte, gekwantifiseerde, kwantifiserende ekonomie - *This economy is quantitative* ..... (p. 189).

Maar om, soos die filosoof Hegel (1770 - 1831), onverskillig te staan ten opsigte van die komedie van die *Aufhebung*, die klugspel van 'n beperkte ekonomie, is om jouself te verblind vir die argelose opoffering van aanwesigheid en betekenis, vir die ervaring van die onaantasbare, die onbereikbare, 'n vorm van ervaring wat tot geen fenomenologie gereduseer kan word nie, 'n figuur van ervaring wat homself in die fenomenologie as verplaasde bevind (vergelyk Derrida, 1978a, p. 257), die uitgeplaasde, die een wat

buitekant die lewensteks staan, vir wie lewe nou bloot 'n konsep, net die betekenis van ervaring, alleen die objek van die diskoers is.

### *DIE FIGURERING VAN ERVARING*

Maar wat is hierdie ervaring, hierdie figuur, wat die sielkunde in sy haas na meesterskap so gerieflik as waanbeeld negeer? Wat is die ervaring van hierdie figuur en wie die figuur van hierdie ervaring?

Die ervaring van 'n soewereine handeling wat die limiet van die diskursiewe verskil oortree, is die kontinuum. Maar hierdie kontinuum is nie die veelvoud van betekenis of die verskeidenheid van die aanwesigheid nie. As die nonbasis van die negatiewe, as die ongrondbare oorskot, as die onverrekenbare uitgawe is die ervaring van die kontinuum ook die ervaring van absolute verskil, die verskil wat nie meer in die diens van die aanwesige, in die weefsel van betekenis staan nie (Derrida, 1978a, p. 263). Dit is die unieke relasie tussen die lewensteks en die totale ander, die soewereine stilte, dit wat die organismiese teks geheel en al nie is nie. In die oortreding van die lewendiskoers, oorspoel hierdie ervaring die meesterskap. Maar hy val die soewereine stilte tog nie ten prooi nie. Want die soewereine bemeester nie. Sy soewereiniteit lê juis in die feit dat hy oor niks heers nie en deur niks beheers word nie. Hoe kan ons dan oor dié ervaring praat? Slegs in terme van faling, in terme van die val van sowel die meester as die soewereine. Die meester faal en word soewerein wanneer hy sy vrees vir mislukking, sy versigtigheid vir die donker moment in die knip van die oog verloor, wanneer hy as die slagoffer van sy eie waagmoed verlore gaan. Die soewereine faal wanneer hy hom oorgee aan die begeerte vir bemeestering, wanneer hy poog om die donker moment met 'n oogknip te verreken (Derrida, 1978a, p. 265). Derhalwe ontvou die kiem van lewe as die gelyke faling van meesterskap en soewereiniteit: Internalisering as bemeestering, as die faling van soewereiniteit, die ondergeworpenheid aan die begeerte tot heerskappy. En aktualisering as die ongebonde ontplooiing, as die losbreek van meesterskap, as die ontvouing van soewereiniteit. En die feitlik onwaarneembare verskil tussen die faling van meesterskap en die faling van soewereiniteit, tussen internalisering en aktualisering, hierdie byna onopsigtelike interval tussen toe-eiening en aflegging, tussen behoud en negering, tussen die spoor, die teenwoordige, as ingebedheid in verlede en toekoms en

die spoor, die aanwesige, in relasie met dit wat hy geheel en al nie is nie, tussen die sistematiese uitstel en die absolute verskil: dít is die opening wat al die skuiwe van die lewensdiskoers reguleer. Hierdie interval dring die identiteit van die soewereine binne (vergelyk Derrida, 1978a, p. 265). Hy is die soewereine moment in die spel, die nereduseerbare oomblik tussen die noodwendige en die ewekansige, die avontuurlike oorskot van 'n blind-taktiese beweging in spel, die onverrekenbare verlewending van die spel, van die lewenstek tot 'n lewensdiskoers.

Maar wíé is hy?

Ons moet met hierdie navraag nogeens aan Derrida se deur klop: Ons kan die begrip van *différance*, sê hy (Derrida, 1973, p. 135), met nóg die logies-filosofiese nóg sy simmetriese teenoorgestelde, naamlik die logies-empiriëse, onder die knie kry. Die idee van spel, wat homself buitekant hierdie opposisie hou, is hier miskien geskikter. Dit is alreeds 'n rede waarom ons Derrida hierna aan die metafoor van die spel hou wanneer ons hom in enkele aantekeninge oor die semiotiek, volg (vergelyk Derrida, 1973, pp. 138-141). Maar daar is ook 'n ander rede, naamlik om aan te toon hoe Derrida se spel alreeds 'n spel van spel is.

Ten eerste, die semiotiese spel: *We ordinarily say that a sign is put in place of the thing itself, the present thing - "thing" holding here for the sense as well as the referent* (Derrida, 1973, p. 138). Dan moet ons sê dat soos die teken die aanwesige in sy afwesigheid verteenwoordig, die speler homself as substituut vir die spel bevind. Die spel is nie op sigself 'n aanwesige nie. Dit is slegs in en deur die speler wat die spel op die toneel kom. Daarom is die speler 'n uitgestelde aanwesigheid. Die gang van die speler stel die oomblik uit waarop die spel op sigself in die aanwesigheid, as die aanwesige, verskyn, ..... *the movement of signs defers the moment of encountering the thing itself, the moment at which we could lay hold of it, consume or expend it, touch it, see it, have a present intuition of it* (Derrida, 1973, p. 138).

Maar as die spel dit is wat die speler beduie, is dit eweneens die voorskrif, die *logos*, wat die sin van sy handeling bemiddel. Ons verstaan die speler op grond van die spel wat hy uitstel. Dit is in die lig van, in sig van die spel wat hy uitstel, dat ons hom as speler sien. Duidelik 'n komplisering van die speler: hy is voorlopig sowel sekondêr



tot die spel. Die speler is sekondêr tot 'n verlope spel, 'n spel wat nie meer aanwesig is nie, 'n spel waarvan nog net die spelreëls bly, reëls wat nie van die spesifieke verloop van die spel vertel nie, wat nie meer doen as om die spel van die speler te definieer nie, om die speler as speler te begrens nie. Dié spel begrond die speler. Maar die speler is ook voorlopig tot die spel, die voorloper tot die finale spel wat hy uitstel, die spel in die lig, in sig waarvan die speler dien as 'n bemiddelaar.

Maar op watter wyse is hierdie speler nie bloot 'n pion nie? Hy is immers sekondêr tot die spel. Staan ook sy voorlopigheid, hy as voorloper, nie steeds binne die een of ander globale reël van die spel nie, binne die spel as globale reël nie? Is hy nie in werklikheid passief nie, maar net 'n effek van die spel nie, eintlik net 'n naloper nie? Skynbaar nie, want Derrida sê: *In attempting to examine these secondary and provisional aspects of the substitute, we shall no doubt catch sight of something like a primordial différance* (1973, p. 138). En ons ken *différance* reeds aan sy midde-stem, die stem wat onbeslisbaar tussen die aktiewe en die passiewe huiwer, *differance ..... whose differings and differences would be the constituted products or effects* (Derrida, 1973, p. 137). Daarom kan ons van die speler nie sê dat hy bloot 'n effek, 'n passiewe pion is nie, dat hy bloot 'n moment of plek is waar die spel effek het, waar die spel homself uitspeel nie. Want hy is ook 'n momentum, 'n oomblik van produksie, 'n oomblik van effek op die spel. Derrida voer sy ondersoek na die sekondêre en die voorlopige aspekte van die substituuat hier nie overt deur nie, maar ons weet reeds hoe om hierdie moment te merk. Ons weet reeds dat ons die soewereine oomblik wat die speler van die pion onderskei aan 'n dubbelfaling kan bemerk: Die speler faal wanneer sy begeerte om speler te wees, om die spel te bemeester hom van sy soewereiniteit beroof. Maar hy faal ook wanneer hy in sy spel, in die uitspeel van sy spel, die konsep van die spel ignoreer, wanneer hy as meester van die spel sy meesterskap prysgee om vry, soewerein uit die spel te breek, om uiteindelik oor niks te heers nie. Hier verskyn die onderskeid tussen die speler en die pion: Die pion wat selfs in sy voorlopigheid tot die spel, die spel nooit vooruit loop nie, wat selfs te midde van sy bemiddeling altyd in sig van die spel en derhalwe eintlik sekondêr tot die spel bly. Teenoor die speler wat onverwags deur die reëls breek om vry momente te skep, momente wat die spel skuif, wat hom waarlik vooruit loop. Hierdie speler onderhou 'n soewereine moment, eintlik moet ons sê 'n soewereine moment onderhou hierdie speler, 'n interval tussen die faling van die meester en die faling van die soewereine, 'n surplus wat nie binne die spel, deur die reëls van die spel verreken kan word nie, maar wat die gapings tussen die reëls altyd alreeds bewoon.

Hier kan 'n beswaar geopper word: As die speler, as pion, voorheen die eiendom van die spel was, het ons nie nou te make met die onderwerping van die spel aan die speler, met die spel as eiendom van die speler nie? Toegegee, en daarom moet die speler arbitrêr wees tot die spel. Maar so 'n eimagtigheid beteken dat ons hom in terme van sy verskil met ander spelers moet verreken. *Arbitrariness can occur only because the system of signs is constituted by the differences between the terms, and not by their fullness* (Derrida, 1973, p. 139). Derhalwe 'n verplasing van die begrip, speler. As ons hom voorheen aan sy lyflikheid kon erken, moet ons hom nou aan sy spelposisie eien, maar dan ook 'n spelposisie wat homself aandui as die verskil met ander spelposisies. Van hierdie speler, hierdie spelposisie, moet ons nou sê dat hy 'n verskil is wat 'n rol speel in die spel, maar ook dat hy 'n verskil is wat in die spel geaffekteer word. Waarmee ons hier te make het, is die interspel tussen wat ons voorheen as die speler en die spel onderskei het, derhalwe die spel van die spel. Dit is hierdie spel van die spel, hierdie spel wat nóg aktief nóg passief is, wat nie bloot spel nie, maar alreeds die moontlikheid van spel, is - dit is hierdie spel wat Derrida *différance* noem: *What we note as différance will thus be the movement of play that "produces" (and not by something that is simply an activity) these differences, these effects of difference* (1973, p. 141). Wanneer die speler die spelposisie opneem, konsumeer hy 'n verskil in die spel om die spel tot aanduibare te sluit. Maar hierdie oomblik van konsumpsie is tegelyk die oomblik van produksie, want juis op die moment produseer die spel die speler as verskil.

'n Konstitusie en 'n bevestiging merk die spel, hierdie spel wat nóg aktief nóg passief is. Eerstens die konstitusie: Die verskil wat die spel in die aanwesigheid konstitueer, verdeel die aanwesigheid in homself, ..... *thus dividing, along with the present, everything that can be conceived on its basis, that is every being - in particular, for our metaphysical language, the substance or subject* (Derrida, 1973, p. 143). En hier is die bevestiging: ..... *it is this constitution of the present as a "primordial" and irreducible nonsimple, and, therefore, in the strict sense nonprimordial, synthesis of traces ..... that I propose to call protowriting, prototrace, or différance* (p. 143). Hier vind ons Derrida se spel, die spel van *différance*, naamlik dat 'n ek die konstitusie van die subjek hier bevestig. Maar hierdie bevestiging beteken nie 'n algehele bemeestering nie. Hierdie ek is nie 'n meesterwoord, 'n finale begroning van die subjek nie, want wat in hierdie selfaangewesenheid bevestig word, is 'n verdelende konstituering. Wat bevestig word,

is die voortdurende glip van bevestiging, 'n glip wat die ek, wat hierdie meester sy landgoed laat verloor, wat hom uiteindelik as gewiglose gedagte bevry en hom soewerein verklaar. Van hierdie onbeslisbare moment in *différance*, van hierdie lewensmoment, van hierdie ek kan ons nou sê: *There is no essence of différance; not only can it not allow itself to be taken up into the 'as such' of its name or its appearing, but it threatens the authority of the 'as such' in general, the thing's presence in its essence* (p. 158).

Daarom, wanneer Derrida die outeur van die skrif, die subjek van die lewensteks afwys (Derrida, 1978a, p. 226), bemoei hy hom met die verwerping van 'n psigologisme, 'n subjektiewe lokus of abstrakte bewussyn, wat die epog van Descartes tot Saussure ondersteun het (vergelyk Strozier, 1988, p. 251-270). Maar met sy wegwysing van die soewereine skrywer wil hy nie sê dat die organismiese subjek nie bestaan nie. Juis nie, want die subjek laat immers sy merk in die struktuur van die teks, in die lewensdiskoers, 'n effek wat sedert Freud ononderskeibaar is van die verwantskap tussen sublimering, 'n suiwerende behoudenheid, en die doodsinstink, 'n onvoorwaardelike aflegging, 'n uitgawe sonder voorbehoud (vergelyk Derrida, 1978a, p. 227 & 1981b, p. 88). In hierdie verwantskap en derhalwe in hierdie merk, op hierdie punt waar destruksie, onderdrukking, dood en opoffering 'n onomkeerbare uitgawe vorm, waar dit 'n negatief is wat nie tot 'n positief omgewerk kan word nie, 'n negatief sonder reserwe, 'n oorskot sonder voorbehoud, 'n uitgif wat so radikaal is dat dit nie meer binne die lewensteks, binne die logos van sirkulerende betekenis opgeëis kan word nie, in hierdie punt van nonreserwe vind ons Derrida se soewereine handeling (vergelyk Derrida, 1978a, p. 259), die daad wat nóg negatief nóg positief is, wat nie in die lewensteks ingeskryf kan word sonder die hersiening van voorafgaande uitsprake en voorbehoude of sonder die onderhouding van kontradiktoriese indrukke wat die logika, die rasonele uiteindelik te bowe gaan nie. Hierdie daad van die argelose opoffering van aanwesigheid en betekenis, is die daad waarin Derrida die onaantasbare "ervaar", die handeling van lewe waarmee hy die limiet van die diskursiewe verskil oortree en in hierdie oorskreiding die stilte, die kontinuum, die ek (ervaar), 'n (ervaring) wat uiteindelik tog ook die (ervaring) van die absolute verskil is, wat uiteindelik op sigself die absolute verskil (is).

En as ons met hierdie sluiting in die ek ook die sielkunde opnuut plaas, is dit 'n verplasing wat die sielkunde aan sy ou opposisionele struktuur onttrek. Want die non-

betekenis van die soewereine daad, die oorskot sonder reserwe is nie die negatief en ook nie die kondisie van betekenis nie (alhoewel dit ook so kan wees). Dit is nie 'n reserwe van betekenis nie, maar hou homself buitekant die teenstelling tussen betekenis en nie-betekenis (die negatief van betekenis), sin en onsin (vergelyk Derrida, 1978a, pp. 271-272). As die sielkunde hom klassiek met die self en die ander bemoei en as hy hom klassiek aan die empirie hou, moet ons sy studieveld aan die hand van die opposisionele struktuur van ander en non-ander (self) aanskou. Maar soos dit wat homself binne die opposisionele struktuur van rughand en palm as non-rughand aandui en met hierdie aanduiding die betrokke teenstelling oorskrei, wys ook dit wat homself binne die sluiting van die metafisika, binne die geslote werklikheid van aanwesigheid/afwesigheid, binne die beperkte ekonomie, as non-ander aandui, verby die teenstelling tussen self en ander. Dit is hierdie oorskot in non-ander wat geen reserwe in ander het nie en wat begryp moet word buite die teenstelling tussen self en ander, dit is hierdie verplaasde waarde wat hier as ek aangedui word. 'n Skaars merkbare interval, 'n verskil tussen oogknippe wat die sielkunde aanhoudend skuif, wat die feite van die sielkunde voortdurend laat gly. Want hierdie punt van non-reserwe is nóg positief nóg negatief, nóg self nóg ander, 'n moment wat nie in die diskoers ingeskryf kan word sonder die hersiening van voorveronderstellings of die herbeskouings van vorige indrukke wat die rasionaliteit van die wetenskap en die logika van die metafisika te bowe gaan nie.

~~ek~~

Maar hierdie ruimte, hierdie ek wat die logika van meesterskap skei van die nonlogika van soewereiniteit, kan en mag ook nie ingeskryf word in die kern van die konsep, in die nukleus van die betekenis van sy handeling nie (vergelyk Derrida, 1978a, p. 267), omdat, so weet ons nou, hy alreeds die onverrekenbare oorskot van die betekenisvolle is en dat daar vanweë hierdie oorskot geen nukleus van betekenis kan wees nie. Daarom moet hy ingeskryf word in die voortdurende ketting van sy handeling, 'n handeling wat die *logos* van betekenis, meesterskap en aanwesigheid oorspoel.

En dit is juis hier waar my spore so duidelik in die teks lê, waar die teks as my spore lê en ek as oorskot uit hierdie diskoers tree: Want as ek tot nou die ek as die eksessiewe waarde, as 'n supplement van 'n lewenstekes aangegee het, moet ek hierna aandui hoe

hierdie lewenstekes ook altyd reeds die diskoers van die ek is, hoe dit juis gekonstitueer word deur 'n sekere terugkeer van die ek op homself, hoe dit alreeds ook 'n supplement van die ek is. Wat ons hier moet aanskou, wat ons nou aan eie lyf moet voel, is hoe die selfaangewesenheid, hoe hierdie terugkeer na myself in die teks, altyd alreeds 'n ontworteling beteken, hoe ons hier nie tot betekenis reduseer nie, maar betekenis op sigself reduseer.

En die reduksie van betekenis verskyn hier ooglopend. Want waar ek die ek voorheen aangedui het as die relasie van 'n sekere aanwesigheid met sy algehele ander, gaan dit nou juis oor hierdie aanwesigheid as die relasie van die ek met sy algehele ander. En dit is 'n sekere ek, te wete die ek wat hierdie teks lewer wat hom nou laat glip. Maar terselfdertyd is dit 'n ek wat hom as die uitgelewerde van hierdie teks bevind. Want wanneer hy hier op homself terugkeer, is dit via hierdie teks. Dit is hierdie teks wat sy moment van uitstel en differens, wat sy *différance* onderhou. Ek wat met lewering uitgelewer word, ek wat met konsumering geproduseer word: Hierin lê die middestem, nóg aktief nóg passief. Ek wat die konsep, die betekenis van my handeling laat glip, is eweneens die effek, die betekenis van hierdie verlies aan 'n greep. Hierdie oorskot van dit wat net soveel die aktiewe as die passiewe is, hierdie geeneen van die nóg aktiewe nóg passiewe, hierdie soewereine handeling duld nie die onderskeid tussen die vorm en die inhoud van die teks nie. As ek dan nou skynbaar rasioneel verder skryf, is die logika van dié skrif skyn, want die wyse waarop ek myself in hierdie teks inskryf is so ondenkbaar binne die rasonele verhaal dat dit as my wissing beskryf moet word (vergelyk Derrida, 1982, p. 65). Maar dan met dié voorbehoud: Hierdie oortreding van betekenis is nie 'n toegang tot die identiteit van 'n nie-betekenis nie en ook nie die moontlikheid om nie-betekenisvolheid te onderhou nie. Want die oortreding in die soewereine handeling is nie 'n reduksie tot betekenis nie, maar 'n reduksie van betekenis, 'n gewaarwording van die dood, van die nonbetekenis wat die betekenisvolle (en ook hierdie teks) altyd alreeds bewoon (vergelyk Derrida, 1978a, p. 268).

Vervolgens dan die oortreding: Die verwantskap tussen die beperkte en die algemene ekonomie, tussen die geslote lewenstekes wat alle sin/onsin betekenisvol verreken en die teks wat die onverrekenbare verspilling van betekenisvolheid in berekening bring, hierdie verwantskap waar die vestiging van 'n suiwer aanwesige, sonder verlies, een is met die gebeurlikheid van absolute verlies, met die dood, hierdie spoor, hierdie ek, kan

homself nie aanbied as 'n relasie wat in die vorm van aanwesigheid gelees kan word nie. En tog kan die gewiglose gedagte, dit wat dit moontlik maak om die limiet te oortree, om verby die sluiting te bedink, nie bloot afwesig wees nie, want dan sou dié afwesigheid óf maar net die negatief van 'n aanwesigheid wees óf mens sou dit geheel en al nie kon bedink nie (mens sou geheel en al nie kon dink nie) (vergelyk Derrida, 1982, p. 65). Daarom moet die oorskot wat tegelyk verlies is, hom buite die opposisie van die aan-/afwesigheid hou, moet hierdie ek die dialektiek van konsumpsie/produksie, van internalisering/aktualisering oorskrei, maar moet hy steeds betekenis dra, op 'n wyse wat nie metafisies bedink kan word nie. Om die geslote werklikheid te oortree, om hier uit te tree, moet 'n spoor van verskil, 'n onklarheid, in die lewensteks ingeskryf word, moet die lewendiskoers in hierdie plek as 'n spoor van verskil met die ander gevoer word. Dit is die merk van 'n ek wat nie in die rigting van 'n ander aanwesigheid beduie nie, maar wat die aan-/afwesigheid van hierdie lewensteks in verwantskap hou met dit wat die teks oorskrei, met dit wat die opposisionele strukture van aan-/afwesigheid en van self/ander verbysteek. Dit is 'n verskil wat nie in die teks bemeester kan word nie, wat eers in oorskreiding ek kan wees - die ek wat juis dit is wat bemeestering ontglip. Die wyse waarop hierdie spoor in die lewensteks ingeskryf word, waarop die lewendiskoers as hierdie spoor gevoer word, die handelingswyse van hierdie ek, is so ondenkbaar binne die teks dat dié skrywingswyse, dat hierdie handeling, beskryf moet word as 'n wissing van die spoor self (vergelyk Derrida, 1982, p. 65).

In hierdie lewendiskoers word die ek geproduseer as sy eie wissing: ~~ek~~. Dit behoort tot hom om homself te wis, om dit wat hom in aanwesigheid mag onderhou, te ontglip. Hy is nóg waarneembaar nóg onwaarneembaar. Maar terselfdertyd laat die wissing van hierdie spoor, die wissing van hierdie ek, sy spoor in die metafisiese, in die lewensteks, na. Die teks word geproduseer in die wissing van die ek. Die lewendiskoers is die merk, die wissingspoor, van hierdie ek wat op homself terugkeer. Die aanwesigheid is die spoor van die wissing van die ek. Die aanwesigheid is nie dit wat ek aandui, waarheen ek beduie nie, maar wel die spoor van wissing. Enersyds is dit die spoor van wis/wete/bemerking in die terugkeer van die ek op homself, die spoor van behouding, die spoor wat wyl hy die merk van die voorafgaande element behou, hom terselfdertyd alreeds laat uithol deur die merk van sy verwantskap met die opvolgende element, die moment van uitstel en verskil, die aanwesige as ewe veel die voorafgaande as die

opvolgende ek. Dit is die spoor van die spoor. Andersyds is dit die spoor van wissing as onhaalbare verlies, die uitwis van die ek, die aanwesigheid as aanwesige in verwantskap met dit wat hy geheel en al nie is nie, nie eens met 'n verlede of 'n toekoms as gemodifiseerde momente van teenwoordigheid nie, die spoor van die uitwissing van die spoor. Maar hierin is daar geen kontradiksie nie, want die ek spel immers alreeds die verwantskap met die totale ander<sup>10</sup>. Ons kan die sporing en die uitwissing van die spoor tegelyk bedink (vergelyk Derrida, 1982, p. 66).

Maar dan moet ons onthou dat hy slegs in die oortreding ek kan wees, dat alle bepalings van hierdie ek nie tot homself nie, maar tot die lewensdiskoers behoort, dat hy al sy name ontvang in hierdie diskoers wat hom skuiling gee, dat hy op sigself homself in sy eie teenwoordigheid nie kan benoem nie, omdat hy uiteindelik, bowenal bloot verskil is (vergelyk Derrida, 1982, p. 66). Dit is slegs in die lewensdiskoers van sy terugkeer op homself dat hy ek kan wees, dat die lewensdiskoers die spoor van die ek wat op homself terugkeer, kan wees. Daarom kom die ek nie teenoor homself te staan as dit wat hy in wese is nie, kom hy nie in sy wese teenoor homself te staan nie. Wanneer hy homself as ek aanskou, wanneer hy in sy eie teenwoordigheid as ek verskyn, is dit via die lewensdiskoers, die diskoers wat hy oral en altyd deurdrenk, wat oral en altyd van hom deurdronge is. Sy terugkeer op homself is altyd alreeds 'n gang van uitstel en verskil. Hy betrap homself net as sy buitekant (by wyse van spreke). Hy staan altyd alreeds voor die spieël. Derhalwe is sy terugkeer op homself, altyd sy terugkeer op die ander, die terugkeer van die self op die ander, is ek altyd alreeds uitgestel en gediffereer as jy.

En die spoor van hierdie gang van uitstel en verskil, hierdie konkrete lewensdiskoers, konstitueer die fisieke aanwesigheid deur die verwantskap met dit wat hy geheel en al nie is nie. Dit is immers wat die kwantumteorie ons leer, naamlik dat die aanwesige as die materiële slegs by grasie van die kwantuminterval kan wees. En dit is in hierdie verwantskap van die materiële met dit wat hy geheel en al nie is nie, so het ons reeds voorheen vasgestel (kyk Hoofstuk 2), dat bewussyn en subjektiwiteit hom aan die

---

10) En in hierdie wissing lê die waarde van 'n konstruktiovisme: Die wêreld is soos ek hom ken en ek ken hom soos hy is, 'n gelyktydige wetenswesensheid en wesenswetensheid.

fisikus opdring, 'n verwantskap wat ons nou ek noem, 'n ek, 'n gewiglose gedagte wat altyd oral die diskoers tussen self en ander, tussen jou en my, bewoon.

Mag ons dan nou vra dat Derrida homself ook tot die ek rig, dat hy ook oor homself berig, dat ook hyself berig wanneer hy self skryf: *Beyond Being and beings, this difference, ceaselessly differing from and deferring (itself), would trace (itself) (by itself) - this 'différance' would be the first or last trace if one still could speak, here, of origin and end* (Derrida, 1982, p. 67).

## Wissingskap

*..... if one still could speak, here, of origin and end.*

Want die teks wat in die ek sluit is altyd ook reeds sy diskoers, die diskoers wat my sluit is immers alreeds my diskoers. Derhalwe het dit (tyd) geword dat ek my (nou) met die temporele aporie van hierdie kroniek bemoei, dat ek, hierdie ek wat homself tussen ek en diskoers bevind, homself beskryf. Ek volg myself deur drie momente, naamlik 'n wete van my wese, 'n wese van my wete en my wissingskap.

### *DIE TEMPOREEL APORIESE MOMENT VAN DIE EK*

Daar is 'n teks wat ons hier inlei, 'n teks wat hom met die chronologiese ophou en waarmee die chronologiese hom eweneens ophou, naamlik *The Mirror Stage* van



Jacques Lacan (1977, pp. 1-7)<sup>11</sup>, 'n teks oor die vorming van 'n ek, die ek van 'n nog motories-ongekoördineerde baba wat met jubelende nabootsing sy eenheidsbeeld in die spieël aanskou, wat in hierdie beeld, tydens hierdie *Aha-Erlebnis*, 'n bemeestering vind wat nog moet kom. Dit is 'n Lakaanse ek wat hoewel nie in inhoud nie tog in vorm<sup>12</sup> 'n lyf het soos die ek van Derrida. Ons het 'n xenogamie van die aanwesigheid van Derrida en die teenwoordigheid van Lacan, want ..... *each element that is said to be "present", appearing on the stage of presence, ..... retains the mark of a past element and already lets itself be hollowed out by the mark of its relation to a future element. This trace relates no less to what is called the future than to what is called the past ..... (Derrida, 1973, p. 142)*, die aanwesige as refleksie, die ek wat op homself terugkeer, wat ek is in hierdie terugkeer, in hierdie spasiëring van homself as jy, wanneer ons parallel lees: *The fact is that the total form of the body by which the subject anticipates in a mirage the maturation of his power is given to him only as 'Gestalt', that is to say, in an exteriority in which this form is certainly more constituent than constituted, but in which it appears to him above all in a contrasting size that fixes it and in a symmetry that inverts it, in contrast with the turbulent movements that the subject feels are animating him. Thus, this 'Gestalt'*

- 
- 11) Hierdie opstel van Lacan is 'n natuurlike beginpunt, omdat hy hom juis met die oorsprong van 'n identiteit bemoei. Maar watter vermoeiende bemoeienis, want dit raak vinnig duidelik dat die *arché* ons hier voortdurend ontglip. Nie alleen spreek die inhoud teen die idee van die uniforme, onverdeelde ego nie, maar die waarde van die teks berus op onklaar grond, en ook die oomblik van die teks se oorsprong is 'n versplinterde geskiedenis. Daar is diegene wat die konsep van die spieël stadium as Lacan se grondliggende mite ag, en daar is ander wat dit as Lacan se enigste empiriese fondament beskou (Ragland-Sullivan, 1986, p. 16). En dan is daar die bibliografiese onklarheid oor die oerteks van hierdie opstel. In die Sheridan-vertaling van Lacan se *Ecrits* (Lacan, 1977, p. xiii) lees ons dat 'n Engelse vertaling van die 1936-spieël-stadium-opstel in volume 18 van *The International Journal of Psychoanalysis* verskyn het. Maar dáár verskyn geen teks nie, slegs 'n inskrywing van die titel en outeur. Trouens, elders lig Lacan ons in dat hy die teks nooit vir publikasie voorsien het nie (Gallop, 1985, pp. 75-76). As Gallop met die uitlig van hierdie punt juis die probleem van oorsprong onder die aandag wil bring, staan Ragland-Sullivan se verklaring vir hierdie gebeure (Vergelyk 1986, pp. 27-28), te wete dat Lacan in die aanvanklike lesing na tien minute onderbreek is en waarskynlik nie toegelaat was om sy lesing te voltooi nie, in die teken van die probleem van die *telos*, die einddoel of eindpunt. Want as Lacan met sy spieël-stadium tot die hart van die psigoanalise deurgedring het, was dit juis om die harde ego, die verdediging van die psigoanalise teen die disruptiewe magte van 'n onderbewussyn, oop te breek, juis om hierdie sluiting, hierdie voltooiing as 'n opening, as die onmoontlikheid van voltrekking te bewerk (Kyk ook 'n volgende voetnoot oor sluiting en opening).
- 12) En selfs hierdie onderskeid vervaag, want Derrida se skrif vorm sy teks in die herhaalde hermerk van die inhoud en Lacan onderrig styl wat die analitiese inhoud vorm (Kyk Gallop, 1985, p. 39). Daarbenewens moet ons vra of 'n EK wat opening, wat verwantskap met die totale ander is, ooit inhoudelik aangeslaan kan word.

..... *symbolizes the mental permanence of the I, at the same time as it prefigures its alienating destination* ..... (1977, p. 2), die teenwoordige as refleksie, die ek as die onklaar interval tussen kaatsing en terugkaatsing, tussen die turbulente bewegings wat in 'n uniforme geheel kulmineer en die bewegings van die uniforme geheel, tussen die negentropiese en entropiese vloed van tyd, tussen die gang van buite na binne en die gang van binne na buite, maar dan as die opening, die relasie met die ander, met dit wat die aanwesige/teenwoordige geheel en al nie is nie, want ..... *it constitutes what is called the present by this very relation to what it is not, to what it absolutely is not; that is not even a past or future considered as modified present* (Derrida, 1973, pp. 142-143), en ..... *Being of non-being, that is how 'I' as subject comes on the scene, conjugated with the double aporia of a true survival that is abolished by knowledge of itself, and by a discourse in which it is death that sustains existence* (Lacan, 1977, p. 300), 'n doodsinstink (kyk Derrida, 1973, p. 150), 'n onontbeerlike oomblik van onhaalbare verlies, maar ook 'n onverrekenbare oorskot, wanneer die ek van homself besit neem, sy noodwendige narsissistiese moment, waar die opneem van sy beeld in homself ook die oomblik van sy selfmoord is (vergelyk Lacan, 1977, p. 6). Dit is 'n oomblik wat in sy fundamenteelste vorm die vraag oor die *epistème* ter sprake bring, want hier gaan dit nie bloot oor die aard van kennis nie, maar alreeds oor die moontlikheid van kennis<sup>13</sup>.

En as die wete altyd reeds ook wissing is, as Narcissus alreeds dood is, vra Lacan (vergelyk 1973, p. 299) met reg: "Who is speaking?" Maar dan antwoord hy nie sy vraag nie, sê Gallop (1985, p. 176). Nie? Maar ons moet vra: Watter vraag? Wie is die een wat praat, of, wie is hierdie spraak? Dit is die vraag, hierdie 'watter vraag', waarop Lacan antwoord, hierdie onklaar moment wat op sigself antwoord: *For this reply cannot come from the subject if he does not know what he is saying, or even if he is speaking* ..... *It follows that the place of the 'inter-said', which is the 'intra-said' of a between-two-subjects, is the very place in which the transparency of the classical subject is divided and passes through the effects of 'fading'* ..... (Lacan, 1977, p. 299). Hier is effekte van wissing wat ons bring tot by die punt waar die grap en die glips nie meer onderskei kan word nie,

---

13) In sy opstel, *The subversion of the the subject and the dialectic of desire in the Freudian unconscious* (Kyk Lacan, 1977, pp. 292-325), onderskei Lacan tussen 'connaissance', kennis as die aanduibare ervaarde in die diskoers, en 'savoir', die onbewuste wete, onlosmaakbaar verwickeld met die feit van diskoers (Vergelyk Benvenuto & Kennedy, 1986, p. 173 en Gallop, 1985, pp. 174-175). 'n Vraag oor die moontlikheid van kennis, is dus altyd reeds 'n vraag oor wete.

..... symbolizes the mental permanence of the I, at the same time as it prefigures its alienating destination ..... (1977, p. 2), die teenwoordige as refleksie, die ek as die onklaar interval tussen kaatsing en terugkaatsing, tussen die turbulente bewegings wat in 'n uniforme geheel kulmineer en die bewegings van die uniforme geheel, tussen die negentropiese en entropiese vloed van tyd, tussen die gang van buite na binne en die gang van binne na buite, maar dan as die opening, die relasie met die ander, met dit wat die aanwesige/teenwoordige geheel en al nie is nie, want ..... *it constitutes what is called the present by this very relation to what it is not, to what it absolutely is not; that is not even a past or future considered as modified present* (Derrida, 1973, pp. 142-143), en ..... *Being of non-being, that is how 'I' as subject comes on the scene, conjugated with the double aporia of a true survival that is abolished by knowledge of itself, and by a discourse in which it is death that sustains existence* (Lacan, 1977, p. 300), 'n doodsinstink (kyk Derrida, 1973, p. 150), 'n onontbeerlike oomblik van onhaalbare verlies, maar ook 'n onverrekenbare oorskot, wanneer die ek van homself besit neem, sy noodwendige narsissistiese moment, waar die opneem van sy beeld in homself ook die oomblik van sy selfmoord is (vergelyk Lacan, 1977, p. 6). Dit is 'n oomblik wat in sy fundamenteelste vorm die vraag oor die *epistème* ter sprake bring, want hier gaan dit nie bloot oor die aard van kennis nie, maar alreeds oor die moontlikheid van kennis<sup>13</sup>.

En as die wete altyd reeds ook wissing is, as Narcissus alreeds dood is, vra Lacan (vergelyk 1973, p. 299) met reg: "Who is speaking?" Maar dan antwoord hy nie sy vraag nie, sê Gallop (1985, p. 176). Nie? Maar ons moet vra: Watter vraag? Wie is die een wat praat, of, wie is hierdie spraak? Dít is die vraag, hierdie 'watter vraag', waarop Lacan antwoord, hierdie onklaar moment wat op sigself antwoord: *For this reply cannot come from the subject if he does not know what he is saying, or even if he is speaking ..... It follows that the place of the 'inter-said', which is the 'intra-said' of a between-two-subjects, is the very place in which the transparency of the classical subject is divided and passes through the effects of 'fading' .....* (Lacan, 1977, p. 299). Hier is effekte van wissing wat ons bring tot by die punt waar die grap en die glips nie meer onderskei kan word nie,

---

13) In sy opstel, *The subversion of the the subject and the dialectic of desire in the Freudian unconscious* (Kyk Lacan, 1977, pp. 292-325), onderskei Lacan tussen 'connaissance', kennis as die aanduibare ervaarde in die diskoers, en 'savoir', die onbewuste wete, onlosmaakbaar verwikkeld met die feit van diskoers (Vergelyk Benvenuto & Kennedy, 1986, p. 173 en Gallop, 1985, pp. 174-175). 'n Vraag oor die moontlikheid van kennis, is dus altyd reeds 'n vraag oor wete.

waar die willekeurige, die intensie van die grappende spreker, nie meer geskei kan word van sy uitgelewerdheid aan die diskoers in die moment van die *lapsus linguae* nie (p. 299). Die spreker is die spraak, die ek 'n middestem, 'n voortbringer sowel as 'n effek van sy diskoers.

Hoe gebeur dit? Hoe kom ek daar? In antwoord dwing Lacan ons terug na die tyd van die opening van die sluiting wanneer hy Sigmund Freud se *Wo Es war, soll Ich werden*, (Standaard in Engels vertaal as: *Where id was, there ego shall be* (Gallop, 1985, p. 95)) in oorweging neem<sup>14</sup>: ..... 'there where it was ...' ....., which means what? If it were only that which had been (in an aoristic, indefinite form), how can I come there in order to make myself be there, to state it now? But the French says: 'Là où c'était ...' Let us make use of the benefit that French gives us of a distinct imperfect. There where it was just now, there where it was for a while, between an extinction that is still glowing and a birth that is retarded, 'I'<sup>15</sup> can come into being and disappear from what I say. .... Being of non-being, that is how 'I' as subject comes on the scene, conjugated with the double aporia of a true survival that is abolished by knowledge of itself, and by a discourse in which it is death that sustains existence (Lacan, 1977, p. 300). Dit word onmoontlik om die plek van die

---

14) Daar is 'n jaar wat die opening van die sluiting merk, te wete die jaar 1900, die jaar waarin Lord Kelvin, in sy toespraak voor die Britse Vereniging vir die Bevordering van Wetenskap, die fisika wou sluit: "There is nothing new to be discovered in physics now. All that remains is more and more precise measurement" (Davies & Brown, 1988, pp. 3-4). Juis die jaar waarin die fisika homself by hande van die Duitse wetenskaplike, Max Planck, by wyse van die kwantumgaping van materie (Vergelyk Gribben, 1984, pp. 35-45) weer sou open. Ook die jaar waarin Sigmund Freud se "The Interpretation of Dreams" verskyn, waarin hy die begrip van die onbewuste vir die eerste keer volledig bespreek (Freud, 1973, p. 26). Wanneer Lacan ons hierheen terugbring met sy heroorweging van Freud se "Wo Es war, soll Ich werden", is dit om aan ons uit te wys dat Freud Descartes se sluiting van die wêreld as rasionele werklikheid, as opening wil aandui, omdat dit hier duidelik is dat wanneer Descartes met die twyfel die mag van die rede valideer, hy juis die verifieerbare onafwendbaar met die twyfel besmet. Die Cartesiaanse subjek verskyn op die oomblik wanneer die twyfel homself as sekerheid erken (Ragland-Sullivan, 1986, p.11). Die klem van die ego-sielkunde op die post-1920-leerstellings van Freud, is 'n beswering van die rol van die onbewuste, 'n poging om dié kwantumgaping met 'n eenheidsego toe te dek. Hoe vas die merker staan? Hoe seker die punt van 1900? Dit is alles relatief, dié verwysingspunt is relatief, dit sou Albert Einstein ons immers binne die volgende vyf jaar laat weet. Ook Lacan se oorsprong is onseker. Die punt waarheen hy ons terugvoer, die vraag wat hy beantwoord is onklaar.

15) Gallop (1985, p. 173) lewer kommentaar op kritiek op die aanhalingstekens van I: "It is true that the French text neither italicizes nor places in quotes the word "I," but it does something ..... that is impossible to translate because of the peculiarity of English. .... Lacan capitalizes the initial j of the French first-person singular pronoun "je." ..... it is important to note that this is not an ordinary use of the first-person pronoun, but some slight subversion of the subject." Derhalwe EK.

subjek volledig te omskryf. Die subjek kan sy plek nie volledig omskryf nie. Hy omskryf homself juis as die een wat homself nie volledig kan omskryf nie, in en deur hierdie onvermoë. Hy speel sy spel, ..... *this signifying game between metonymy and metaphor ..... until the match is called, there where I am not, because I cannot situate myself there.* (Lacan, 1977, p. 166).

Waar? Daar waar die oorskot in hierdie sin bly huiwer: *I think where I am not, therefore I am where I do not think. Words that render sensible to an ear properly attuned with what elusive ambiguity the ring of meaning flees from our grasp along the verbal thread* (p. 166).

Maar waar? Dáár, in die middestem, in die ruimte (van) (tussen) die ek van die diskoers en die ek in diskoers, 'n ek sonder gewig, 'n plek ..... *which is nowhere. Was nowhere, that is, until Freud discovered it* (p. 166). ..... *The radical heteronomy that Freud's discovery shows gaping within man can never again be covered over without whatever is used to hide it being profoundly dishonest* (p. 172). 'n Naakte ek wat met oneerlikheid vir sy klere moet betaal, wat slegs in hierdie bekleding, in hierdie wissing van homself kan verskyn, 'n Narcissus wat nie vanuit, op grond van, in die onmiddelikheid van sy eie wese kan bemin nie, maar wat sy eksterieure beeld moet toe-eien, wat homself moet opeis om te kan wees, wat uiteindelik net in dié opeising kan wees, iewers tussen dit wat hy is en wat sy beeld is, in die verwantskap met dit wat hy geheel en al nie is nie: ..... *what remains here if not the trace of what 'must' be in order to fall from being?* (Lacan, 1977, p. 300).

..... *what 'must' be in order to fall from being* ....., wat sal moet wees om ek te kan wees: Só bring die spieëlstadium die kroniek van die temporele aporie ter sprake. Want Lacan verplaas die algemene begrip van die beeld. Die beeld is nie bloot die reproduksie van 'n voorafgegewe aanwesige nie, want niks staan hier *vóór* die beeld, wat nie ook *ná* hom kom nie. Sy model, sy effektor is altyd alreeds ook sy effek. Die weerkaatsende self is alreeds ook die effek van die weerkaatsing (vergelyk Weber, 1991, p. 16), die ek in diskoers alreeds die effek van hierdie diskoers. Die spieëlstadium is 'n beslissende oomblik, want hier kom nie net die self nie, maar ook die motories-ongekoördineerde, die *corps morcelé*, die algeheel verbrokkelde liggaam (vergelyk Gallop 1985, pp. 79 & 80) na vore. 'n Entropiese én 'n negentropiese vloed

tree uit hierdie moment te voorskyn. Hierdie oomblik is die bron, nie net van die opvolgende nie, maar ook van dit wat voorafgaan, 'n antispering en 'n retroaksie. As ons hier te make het met iets heel moeilik in die temporele ordening van die spieël stadium, 'n onklare moment wat diegene wat dit wil uitklare tot kontradiktoriese verhalings lei (vergelyk Gallop, 1985, pp. 78-80), is dit omdat die antispering en die retroaksie nie geskei kan word nie, maar in 'n enkele moment saamvloei, in hierdie temporele aporie, hierdie bron, hierdie oog. Dit is hierdie ek wat in die sluitingsmoment ook opening (is), wat die verwantskap met die totale ander (is), die onverrekenbare oorskot (is), wat homself as subjek nie volledig kan omskryf nie, in perfektum kan beskryf nie, in hierdie teenwoordige tyd kan voltooi nie - dit is hierdie ek wat in die spieël stadium sy verskyning maak in ..... *a primordial form, before it is objectified* ..... as die ek ..... *that will be the source of secondary identifications* ..... (Lacan, 1977, p. 2), as die wortelstok wat in antispering, in die toekoms, die bron sal wees. Retroaktief vanaf die geantisipeerde identifisering begryp ons dat in die spieël stadium die wortelstok sy vorm kry. Wat hier gebeur, sê Gallop (1985, p. 81), is die vorming van dit wat in die toekoms 'n antesedent sal wees, grammatikaal gesproke 'n saak van die toekomstige voltooide tyd.

#### DIE INTERPRETERING VAN DIE EK

Derhalwe is die taal van die ek die toekomstige voltooide tyd en nie die voltooid-teenwoordige tyd van die logika van 'n Hegeliaanse dialektiek nie. Die ek onderhou 'n donker moment in die knip van die oog, 'n onklarheid wat nie met die sekerheid, die onmiddellikheid, die voltooidheid van die opheffing in 'n Hegeliaanse oogwenk vereenselwig kan word nie. Lacan kompliseer die voltooide sluiting van die was-altyd-alreeds-gewees deur dit in te skryf in die onbesliste toekomstigheid van die sal-altyd-alreeds-gewees-het. Hierdie toekomstige anterieure beduie 'n voorwaardelike vooruitsig, 'n kondisionele voorveronderstelling ten beste veranker in 'n onseker toedrag van sake (vergelyk Weber, 1991, pp. 8-10). In die ek word die sluiting van begrip onbepaald uitgestel. En derhalwe vereis sy gang 'n diskoers nie soseer vir die beskrywing van die pad wat hy loop nie, 'n aanduiding van sy trajek nie, maar 'n diskoers vir opvoering, 'n lewensdiskoers wat sy bewegings as sodanig op die toneel bring. En die interpretering van sy diskoers, van hierdie diskoers waarvan die temporele medium die toekomstige anterieure is, word op sigself vasgevang in prosesse

van repitering wat beswaarlik bemeester kan word, wat moeilik temporeel verankerbaar is, omdat sulke interpreterings altyd alreeds ingeskryf staan in die temporele non-identiteit van die teks (vergelyk Weber, 1991, p. 12). Hulle is letterlik ingeskryf as *inter-pretasie*, as pogings om die prys, die *pretium*, van die tekstuele gapings, van die *inter* van die teks, vas te stel. Maar terselfdertyd wil die interpretering juis die oomblik bereik waarop hy sy werk voltooi het. In sy strewe na die toekomstige anterieure herhaal en verplaas hy tekstuele gapings, vervang hy hulle met ander, suplementêre intervalle wat op hulle beurt ander retrospektiewe antisiperings ontlok, ensovoorts .....

Maar juis hierin, in hierdie gang van die onklare, lê 'n diep hermeneutiese moment, nie 'n koue hermeneutiek soos Caputo (1987, pp. 187-206) dit wil hê nie, maar een wat, soos ons later sal sien (kyk Hoofstuk 5), van begeerte brand. Dit is 'n hermeneutiek wat, as hy radikaal genoem kan word (vergelyk Caputo, 1987), nie soseer radikaal is omdat sy boodskap is dat daar geen boodskap is nie, omdat sy waarheid is dat daar geen waarheid is nie (p. 185), omdat hy die boodskapper as verneuker en leuenaar ontmasker nie en omdat hy ons wakker maak vir die vraag wat ons "is" nie (p. 6) - want hier is daar immers steeds 'n boodskap en 'n boodskapper, 'n waarheid en 'n wesenswerklikheid in die vorm van 'n vraag - maar wat eerder radikaal is omdat sy fundamentele moment 'n oomblik van onklarheid is, omdat hy hom bemoei met 'n onbeslisbaarheid wat nie gewoon 'n besluitloosheid is nie, wat nie maar net 'n weifeling impliseer om tot 'n beslissing oor te gaan nie - 'n huiwering om 'n keuse tussen opposisionele pole te maak nie (vergelyk pp. 188-189). Dit is 'n hermeneutiek wat 'n fundamentele onklarheid, 'n sluiting wat altyd alreeds 'n opening is, 'n voortdurende glijp van begrippe, beduie. Hier kan die boodskap en die boodskapper en die waarheid en die leuen nie onderskei word nie. En hier kan ons wesenswerklikheid nie tot 'n spesifieke vraag gereduseer word nie. Want in die moment van die ek, so het ons reeds gesien, is die wete as wissing een met wese. As die vraag: "Who is speaking?" voorheen eenvoudig die antwoord: "Hermes, die boodskapper van die gode," kon dra, weet ons nou dat hierdie vraag veel wyer loop, dat hy nie net wil weet wie die spreker is nie, maar ook wie/wat die spraak is. Meer nog, dat hierdie dubbelvraag nie die vraag is nie, dat die werklike vraag onklaar te midde van hierdie dubbelmoment skuil. Om dubbel te antwoord, is om die werklike vraag nie te beantwoord nie. Dat ons, die dubbelbegrip ten spyte, op dié verborge vraag steeds "ek" kan antwoord, spreek van 'n

hermeneutiese moment so radikaal, so diep dat ons hom as 'n oerbegrip, as 'n archetipe van die oomblik van Hermes moet beskou. Maar dan 'n oerbegrip wat nie 'n oorsprong beduie nie, 'n archetipe wat hom nie met 'n inisiale eksistensiële moment bemoei nie. Hier open die konstruksiovisme as die middestem van 'n boodskapper wat nóg die waarheid praat nóg lieg, as die verplaasde moment van nóg die willekeurige nóg die onderworpe interpreteerder.

Ons ken hom aan die naam van Thoth. Hy is die identiteit wat Plato in en deur die Grieks by 'n uitheemse Egiptiese mitologie moes gaan leen om die legende van Theuth te kon verhaal. Want anders as wat nog altyd geglo was, sê Derrida (1981a, p. 85), is Plato se vertelling nie sondermeer ongebonde verbeeldingryk en vry nie. Kragtige beperkings orden dié mite waar sy pad deur die Grieks en deur die mitologie slinger. Plato se storie hou hom aan die vereistes van 'n aantal strukturele wette, aan die karakertreкке van Thoth. Daarom is Thoth nie bloot 'n lening nie, sy karakter nie maar net 'n toevallige toevoegsel tot die teks nie. Hy beweeg met die dubbel-logika van die supplement, gelyktydig in plek van die onhaalbare verlies én in plek van die onverrekenbare oorskot, 'n verwantskap met die dood én 'n betekenisvolle oortreding. Hy is die een wat aanvul én die een wat vervang. Wyl Plato van Theuth as die god van skrif skryf, wyl Plato as Theuth in dié teks as die god van skrif spreek, wyl hy die diskoers in en met Theuth sluit, vul Thoth die openinge van dié diskoers, die ruimtes tussen die temas, die konsepte en die betekenare van toesprake en dade (vergelyk Derrida, 1981a, p. 86). En wanneer Derrida Plato se teks op homself terugvou, wanneer hy Theuth in die spieël weerkaats, in hierdie moment van *différance*, in hierdie oomblik van uitstel en verskil waarop Theuth van binne homself sy buitekant aanskou, deurspek Thoth dié tydruimtelike gaping, vervang hy hierdie diskoers as 'n onverrekenbare oorskot, 'n gewiglose gedagte, 'n betekenisvolle oortreding.

Daarom kan ons saam met Derrida sê dat Thoth verskeie gesigte het, dat hy tot etlike eras behoort en heelwat huise bewoon (Derrida, 1981a, p. 86). Want ons sien hom hier in Plato én in Derrida, van Plato tot Derrida. En wanneer Derrida voorts opmerk dat sekere onveranderlikhede hierdie veranderlikheid, hierdie (historiese) vloed deurspek, moet ons nie alleen saam met Derrida nie, maar ook in en deur Derrida in die versoeking staan, want ..... *One would be tempted to say that these constitute the permanent identity of this god in the pantheon, if his function ..... were not precisely to work*



*at the subversive dislocation of identity in general* ..... (Derrida 1981a, p. 86). Ons hoor hom hier oor die ek praat, omdat die middestem van Thoth in hierdie wissingsmoment opklink as die premodernistiese ek wat kind was in die skoot van die gode, as die modernistiese ek wat met adolessente eiesinnigheid die natuur wou onderwerp, as die postmodernistiese ek wat nou in bedagte tekortkominge 'n volwasse verantwoordelikheid probeer aanvaar, 'n ek wat te midde van verandering dieselfde bly, 'n middestem tussen oorsprong en einde, hierdie temporele limiet van die wêreld.

Daarom kan Derrida sê dat die uitlig van Thoth se karaktertrekke 'n opening is op ..... *the general problematic of the relations between the mythemes and the philosophemes that lie at the origin of western 'logos'. That is to say of history - or rather of History - which has been produced in its entirety in the 'philosophical' difference between 'mythos' and 'logos', blindly sinking down into that difference as the natural obviousness of its own element* (Derrida, 1981a, p. 86). Die ek wat blind én siende is, wat geeneen van blind en siende is nie. Daarom nie die ek waar ons weet dat ons nie weet nie, die boodskap van geen boodskap nie, die waarheid van geen waarheid nie. Maar die ek wat tegelyk weet en nie weet nie, die ek wat terselfdertyd is en nie is nie, net soveel 'n onklarheid in as 'n oortreding van wete en wese.

Maar dit is juis in hierdie non-identiteit, as hierdie god van non-identiteit, wat hy soos (as) Thoth sy vorm ontleen aan dit wat hy vervang. Dit is deur hierdie dubbel-logika dat hy teenoor homself te staan kom, dat hy in sy ander oorgaan: *In distinguishing himself from his opposite, Thoth also imitates it, becomes its sign and representative, obeys it and 'conforms' to it, replaces it, by violence if need be. He is thus the father's other, the father, and the subversive movement of replacement. .... He cannot be assigned a fixed spot in the play of differences. .... like Hermes, he is neither king nor jack, but rather a sort of 'joker', a floating signifier, a wild card, one who puts play into play. .... this messenger-god is truly a god of the absolute passage between opposites. .... Always taking a place not his own, a place one could call that of the dead or the dummy, he has neither a proper place nor a proper name. .... Thoth is never present. Nowhere does he appear in person. No being-there can properly be 'his own'* (Derrida, 1981a, p. 93). Hy is die uitvinder van die spel en soos ons hierbo gesien het ook die produk van hierdie spel. *Every act of his is marked by this unstable ambivalence. The god of calculation, arithmetic, and rational science also presides over the occult sciences, astrology and alchemy. He is the god of*

*magic formulas that calm the sea, of secret accounts, of hidden texts: an archetype of Hermes, god of cryptography no less than of every other -graphy. Science and magic, the passage between life and death ..... (Derrida, 1981a, pp. 93-94).*

Hier setel 'n diep hermeneutiese moment, 'n aanvoeling van die radikale trillings wat net van buite, vanaf die totale ander, kan kom. Skuddings wat uitgespeel word in 'n komplekse en verrassende logika wat die verhouding met die buitekant, met die ander kenmerk. Wanneer Derrida sê dat ons vanuit die binnekant waar "ons self is", niks het buite die keuse tussen twee strategieë nie (Derrida, 1982, p. 135), moet ons hieraan toevoeg dat die kondisie van die ek die keusespel tussen dié betrokke strategieë is, dat hy die weefsel is wat hierdie twee motiewe van dekonstruksie ineenvleg: Daar is ten eerste, die herhaaldelike ontginning van dit wat implisiet in die funderingsbegrippe en die aanvangsproblematiek skuil, met behulp van die terminologie en die tegnologie wat reeds deur hierdie grondidees bemiddel word. En die tweede strategie: Om op disjunkte en irruptiewe wyse uit die plaaslike domein te tree en jousef brutaal buitekant te plaas deur 'n verskil te bewerkstellig en 'n absolute breuk te bevestig. Maar in albei gevalle skuil gevaar. In die eerste die gevaar van die voortdurende bevestiging en konsolidering van dit wat volgens bewering juis gedekonstrueer word. Die voortdurende proses van eksplisering, 'n gang na 'n opening, loop die gevaar om in die outisme van die sluiting weg te sink (Derrida, 1982, p. 135). En in die tweede geval is daar die gevaar dat 'n totale verplasing dikwels, en altyd in taal, gekenmerk word aan 'n naïewer en strenger bewoning van juis die verklaarde verlate binnekant, die blindelinge instelling van 'n nuwe domein op baie ou grond. Ons kort 'n nuwe styl, sê Derrida, 'n nuwe plurale styl, 'n dubbel-posisie, 'n dubbel-weg deur sowel die scientisme as die mistisisme (vergelyk ook Derrida, 1978a, pp. 268-269), want die keuse tussen hierdie twee vorms van dekonstruksie kan nie eenvoudig en uniek wees nie.

### *'N KONSEP VAN WETENSKAP*

En juis hier, in die begrip van hierdie styl, te midde van hierdie dubbel-posisie, in hierdie kondisie van die ek lê die konsep van ons wetenskap, die praktyk van 'n wissingskap wat beweeg met die logika van die *grammè*. Daar is 'n ander teks van Derrida wat hierby aansluit. En al het ons hierdie paragraaf nou reeds by herhaling teëgekem, hou ek hom geriefshalwe nogeens voor: ..... *each element that is said to be*

"present", appearing on the stage of presence, is related to something other than itself but retains the mark of a past element and already lets itself be hollowed out by the mark of its relation to a future element. This trace relates no less to what is called the future than to what is called the past, and it constitutes what is called the present by this very relation to what it is not, to what it absolutely is not; that is, not even to a past or future considered as a modified present. In order for it to be, an interval must separate it from what it is not; but the interval that constitutes it in the present must also, and by the same token, divide the present in itself ..... (Derrida, 1973, pp. 142-143).

Om Derrida in hierdie logika te volg moet ons (moes ons, want is dit nie waarmee ons ons hier alreeds bemoei nie?) twee lesings van die teks forseer. Forseer, omdat ons in die poging tot 'n greep op rasionaliteit, die ligte waansin van hierdie paragraaf geweld aandoen. En natuurlik dwing ons met dié forsering téén die gees van die logika van die *grammè*. So lees ons dat die spoor 'n element is wat die merk van die verlope element dra en homself laat uithol deur die toekomstige element, 'n beskrywing wat hom kenmerk as 'n spoor van behouding, as ..... *the being-imprinted of the imprint*..... (kyk Derrida, 1976, p. 63). Mens mag probeer om dit te verstaan as die ingebedheid van die spoor, wanneer jou daad van geweld die voorveronderstelling van die eksistensie van 'n aanwesige is, iets wat reeds moes wees om nou in die herinnering geroep te kan word en wat in die toekoms steeds sal moet wees. Die spoor is bloot die produk van die herhaling van hierdie voorveronderstelde aanwesige. Dit is die teken dat die aanwesige bestaan, 'n aanwesige wat herhaal kan word, wat 'n spoor kan nalaat, omdat hy bestaan. Maar ons lees ook dat hierdie spoor die aanwesige konstitueer deur 'n verwantskap met dit wat hy nie is nie, nie eers 'n verlede of 'n toekoms as 'n gemodifiseerde aanwesige nie. Hy is die vorming van die vorm (kyk Derrida, 1976, p. 63). Hy verdeel die aanwesige, nou 'n aanwesige wat bestaan omdat hy herhaalbaar is en nie herhaalbaar is omdat hy bestaan nie. Wanneer ons in hierdie geval gewelddadig met die teks omgaan, is dit in die poging om die werklikheid aan die hand van 'n proses van konstituering te begryp.

Twee gewelddadige wyses om die spoor te lees, twee gewelddadige spore van ons lesings: daar is ten eerste, te midde van die behouding van 'n terrein, die herhaling van 'n gegewe, van 'n partikuliere, van die implisiete in die funderingsbegrippe - 'n onophoudelike bevestiging, 'n steeds hefter konsolidering, 'n dieper vasval in juis dit

wat na bewering getransendeer word. En ten tweede, te midde van 'n ontwrigtende sprong na 'n nuwe terrein, is daar die klowing van 'n besliste gaping, 'n verwantskap met dit wat die oue geheel en al nie is nie, om hom uiteindelik tog te konstitueer. Dit is 'n irruptiewe verhuising wat die ou woning juis bevestig.

Maar die vredevolle logika van die *grammè* vra vir 'n dubbel-spoor, vir gelyktydige lesings van links na regs en van regs na links, vir 'n wissingskap waar die bemeestering en die aflegging, die rasonale verankering en die fantasievolle bevryding, die *logos* en die *mythos* ewe veel weeg, waar die god van die rasonale wetenskap ook die god van magiese formules is (vergelyk Derrida, 1981a, p. 93). Hierdie wissingskap vra vir 'n dubbelle faling in die wetenskap, vir 'n wetenskap wat dubbel faal om 'n neutrale oorskot te toon, 'n onklarheid wat as nóg waarheid nóg valsheid, nóg aanduiding nóg afwysing vermeld kan word. Hy wil geen geld op 'n uiteindelijke bevinding, op 'n fundamentele aanwesigheid plaas nie en ook geen onbevange buite-aansig, geen soewereine observeerder bekostig nie. Hier faal die meester, gee hy sy oorheersing prys en ontset hy sy eiendomlike om soewerein te gaan. Hier kom die betekenisvolle in verwantskap met 'n onverrekenbare verlies. Maar hier faal ook die soewereine. In sy gretige bemeestering verslaaf hy eiendom. Die nonbetekenis onderhou 'n onverrekenbare wins. Derhalwe moet ons hier 'n spel erken waar elke verloorder wen en elke winner verloor en waar ons elke keer wen én verloor. As die uiteindelijke aanwesigheid ons hier bly ontglip, is dit nie omdat 'n spesifieke aanwesige verborge of afwesig is nie, maar omdat hierdie *différance*, hierdie vredevolle logika, ons in verwantskap hou met dit wat die aan-/afwesigheidsdialektiek oorskrei. Die onbewuste van die wetenskap, ons onbewuste, 'n radikale alterieuriteit wat hom slegs aan onreduseerbare na-effekte laat voel. Die taal van aan-/afwesigheid, die metafisiese spraak van die fenomenologie, is vir die lees van hierdie 'onbewuste' spore reeds in beginsel onvoldoende (kyk Derrida, 1973, pp. 151-152).

Maar is daar nog begrype? Hoe moet ons dit verstaan, ons wat nou fenomenaal beroof is, wat op sigself die fenomeen beroof, wat ontroofd onself in die onreduseerbare openinge tussen die lewe en die dood, die betekenis en die nonbetekenis, die rede en die fantasie bevind, ons wat hier geen keuses kan maak nie? Kom kennis nog vry? Is daar nog vrye kennis?

By George Bataille kry Derrida dié sin: "*This knowledge, which might be called liberated (but which I prefer to call neutral), is the usage of a function detached (liberated) from the servitude from whence it springs: the function in question related the unknown to the known (the solid), while dating from the moment it is detached, it relates the known to the unknown*" (Derrida, 1978(a), p. 271). 'n Neutrale kennis, waar die wins en die verlies kanselleer, 'n wissingskap wat elke segging met 'n teensegging, elke aanduiding met 'n gelyke afwysing ophef, wat bevryding, wat objektiwiteit slegs in die neutraliteit van hierdie beurtelingse verslawing en ontsetting vind. Ons wat voortdurend kies net om die keuse weer op te hef. Die wanopvatting dat ons in hierdie postmodernistiese tydvak weet dat ons nie weet nie, dat ons rasioneel die irrasionele beduie en empiries slegs inhoudlose leegtes aandui, is 'n verslawing van hierdie neutraliteit, vrye betekenis wat tot neutrale kennis verslaaf word, ..... *knowledge which might be called liberated (but which I prefer to call neutral)*. En neutraliteit word die meester van vryheid. Maar dit het die wetenskap in al sy vorme, ook in die vorm van die fenomenologie, ons immers reeds geleer. Die probleem is net dat die neutrale vanweë hierdie meesterskap self nie vry is nie.

Hoe kan die neutrale dan ontkom? Hoe kan neutraliteit 'n bevryding word? Slegs deur sy grond te kompliseer, deur homself temporeel apories in te knoop. Die teensegging moet die segging, die afwysing die aanduiding en derhalwe die ontsetting die verslawing alreeds voorafgaan. Want met hierdie vervlugting van die eiendomlike bly die neutrale huiwer tussen meesterskap en soewereiniteit, word hy 'n verplaasde waarde wat hom nie sonder meer tot verslawing leen nie. Maar wat hom eweneens ook nie summier as bevryde kan aanbied nie. 'n Neutrale kennis, 'n objektiewe betekenis wat homself nie onverwyld as kennis, as betekenis kan voordoen nie, omdat hy homself nie in die perfektum kan voltooi nie, want die onbekende op grond waarvan hy die bekende antisipeer, is 'n onbekende wat hy retroaktief op grond van die reeds geantisipeerde bekende bepaal. En hierdie terugskrif, hierdie herinskribering, hierdie wissing, hierdie spieëling lewer, 'n wete, 'n *wissing* wat as die eksessiewe waarde van 'n neutrale kennis, van 'n geslote diskoers gereken kan word, 'n oorskot wat op sigself nie leeg of neutraal is nie, want die neutrale vorm reeds die negatiewe kant hiervan (vergelyk Derrida, 1978a, p. 274): Die ek as oortreding van die diskursiewe verskil, maar terselfdertyd die wissing van tekort, die faling in die repitering van die aanwesige, die gebrek, die behoefte wat die aanwesigheid van meet af aan bewoon. En hierin, in

hierdie wissingskap van 'n gelyktydige verrekening van oorskot en tekort lê die liberale waarde, nie in die voortdurende beurtelinge teenstelling van wins en verlies, in die afrekening van 'n grondelose wetenskap nie.

En wanneer ons hierdie vryheid sonder nostalgiese met 'n Nietzscheaanse lag en dans (vergelyk Derrida, 1973, p. 159) bevestig, is die jubeling in hierdie oomblik voor die speël nie 'n teken van die herkenning van ons identiteit nie, maar van die erkenning van ons konstituering (vergelyk Weber, 1991, pp. 12-13), ons oomblik van bekleding, 'n interval tussen twee onbekendes: 'n Onbekende wat in antisipering bekend sal word, 'n *unknown-to-be-known*, en 'n onbekende wat in retroaksie vanaf die geantisipeerde bekende, altyd alreeds bekend-om-onbekend-te-wees sal moet gewees het, 'n *known-to-be-unknown*. Dit (is) die ek, die temporele limiet (eerder tyd se limiet), die *aporia* wat ons nou slegs in die skaars merkbare interval tussen twee *to-be's* (be)merk, 'n interval wat die (be)kenning en derhalwe hierdie eksistensie, voorafgaan, 'n onreduseerbare opening, die onmoontlikheid van 'n absolute sluiting, van voltooiing in die perfektum.

My spel tussen hierdie onbekendes, ek as spel van hierdie onbekendes, is 'n spel wat hom ewe min aan die filosofies-logiese as aan die empiries-logiese hou (vergelyk Derrida, 1982, pp. 6-7), 'n navigering op 'n *aporia*, 'n hermeneutiese moment wat ek hier moet beskryf as 'n avontuurlik-strategiese omgang met twee vorme van wetenskap: 'n Eko-logie wat die bekende in 'n see van onbekendheid onderhou, 'n metaforiese verplasing wat die ou domein voortdurend her-vestig, 'n sluiting van die wêreld as juis hierdie *oikos*, hierdie huis. 'n Dans om die huis, 'n riel met metafore, 'n voortdurende sprong na buite, 'n buiteaansig, 'n uitsluiting wat met hierdie objektiwiteit die *oikos* tot *oikêsis*, die huis tot tombe maak. En 'n ek-ologie wat die onbekende aan bekendheid hou, 'n metonimiese verslawing tot betekenis wat die voorveronderstelde funderingsbegrippe reëlmatig binne die huis herhaal, wat die krake in die vloer eindeloos ommuur: 'n outistiese verkerkering in subjektiwiteit.

En as in hierdie betekening van 'n sielkunde, as in hierdie *ekologie*, in hierdie taal, die "k" en die "o" toevallig langs mekaar staan, as dit 'n toevallige gegewe is, as dit 'n gegewe is wat my uit dié taal, uit hierdie logos, toe-val, is die plek van die koppelteken, die koppeling wel volledig willekeurig. Hier behoort die "o" net soveel tot die ek (tot my) as tot die logos. Dit is 'n bal wat ons heen en weer kan werp, maar eweneens 'n

niks, 'n neutrale syfer wat tussen die positiewe en die negatiewe waarde skuil (nie slegs in die getalle-stelsel nie, maar in die hele wetenskap). Maar dit is ook 'n (ge)ronde nul, 'n getal in eie reg, nie bloot leë verskil nie, maar 'n verwantskap met die algehele ander van die getalle stelsel, die diskoers, hierdie aanwesigheid. En dít is my bekleedingsmoment, ek as die gewiglose gedagte wat my tussen die toe-vallige en die willekeurige bevind, ek wat nêrens in (die) persoon verskyn nie, ek wat (nou) (hier) geen eiendom besit nie.

## 5 VERPERSOONLIKING

---

*"Do you hear?" said the little prince. "We have wakened the well, and it is singing ..... I am thirsty for this water ..... Give me some of it to drink ..."*

*And I understood what he had been looking for.*

*I raised the bucket to his lips. He drank, his eyes closed. It was sweet as some special festival treat. This water was indeed a different thing from the ordinary nourishment. Its sweetness was born of the walk under the stars, the song of the pulley, the effort of my arms. It was good for the heart, like a present. When I was a little boy, the lights of the Christmas tree, the music of the Midnight Mass, the tenderness of smiling faces, used to make up, so, the radiance of the gifts I received.*

*"The men where you live," said the little prince, "raise five thousand roses in the same garden - and they do not find in them what they are looking for."*

*"They do not find it," I replied.*

*"And yet what they are looking for could be found in one single rose, or in a little water."*

*"Yes, that is true," I said.*

*And the little prince added: "But the eyes are blind. One must look with the heart ..."(de Saint-Exupéry, 1945, pp. 79).*

En uiteindelik wil die jongeling homself verpersoonlik. Hy wat hom as gewiglose gedagte (be)vind, hy wat geen eiendom besit nie, hy wat nêrens in die persoon verskyn nie - hierdie jongeling wil homself as persoon voorstel. Hy wil homself inkarneer, homself tot die vlees bring. En wanneer hy oplaas besef dat sy persoon uit *persona* stam, dat hy van die masker van die akteur afkomstig is, begryp hy dat hy hom in hierdie verpersoonliking voortdurend strategies met die wedersydse maskering van die akteur en die fiktiewe karakter moet bemoei.

Wanneer Derrida (1987, p. 414) dan vra: "Wat gebeur wanneer waarheid deur fiksie op die toneel gebring word?", moet ons dié vraag nou só herformuleer: "Wat gebeur wanneer 'n sielkunde deur die akteurs van fiktiewe karakters opgevoer word?"

### Die fiktiewe karakter

Derrida se vraag kom uit 'n teks wat 'n vreemde plek beklee en 'n uitheemse titel dra: *Le facteur de la vérité*. Ons weet waar hierdie teks homself bevind: Naby die einde van



'n sekere bundel, te wete *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, en ook reeds anderkant die einde van 'n sekere tydperk, anderkant Freud, want in hierdie opstel praat Derrida immers met Lacan. Maar weet ons waar dit is, kan ons regtig hierdie plek benoem? Kan ons so duidelik onderskei tussen duskant en anderkant? Want ons weet dat die transgressie, Lacan se progressie, dat sy ontwikkeling van die psigoanalise, altyd 'n terugkeer na Freud behels. Maar wanneer Lacan hierdie terugkeer aanteken met ..... *The meaning of a return to Freud is a return to the meaning of Freud* ..... (Lacan, 1977, p. 117), bly sy terugkeer steeds onklar. Want in hierdie elegante stelling waarin die tweede deel 'n spieëlbeeld van die eerste is (of andersom), in hierdie terugkeer na mekaar, word rigting reeds gekompliseer (Gallop, pp. 93-94). En verder, hoe keer mens terug na die betekenis van Freud, hy wat alreeds die vader van die onbewuste is? Hoe grond mens jou tekste as die vaderland buite die bewussyn bly? Wat sê mens as die *lapsus linguae* jou seggings ontwig, wanneer hulle as onreduseerbare intervalle tussen jou woorde woon? Hoe bepaal mens dan 'n anderkant, én jou identiteit, as dít die plek is waar jy woon? Die sentrale tema van Lacan se komplekse terugkeer na Freud is juis dat vanweë die Freudiaanse onbewuste die kern van die menslike wese nie meer te vinde is in die plek wat 'n hele humanistiese tradisie daaraan sou toegeken het nie (Lacan, 1977, p. 114). Die kern van die mens (is) 'n fiktiewe karakter.

Dit is inderdaad 'n vreemde oortreding wat hom op hierdie onklar terugkeer verlaat, 'n oortreding wat ons hier as 'n onverrekenbare wins moet aangee, 'n wins wat die blote verskil tussen uitgawes en inkomstes oorskrei, 'n oortreding van Freud, 'n progressie in die sielkunde, wat onverrekenbaar in 'n dubbel-terugkeer nestel. 'n Oortreding wat andersoortig is, omdat dit op sigself alreeds verskans lê in die limiet wat nog oor(ge)tree moet word. Want reeds in *Beyond the Pleasure Principle* skryf Freud (1950) dat alle instinkte neig tot die herstel van die vroeër stand van sake en onderskei hy dan tussen twee restourerende instinkte, tussen twee vorms van terugkeer: die seksuele instink as die terugkeer na 'n vroeër toestand van die lewende substans en die doodsinstink as die terugkeer na die anorganiese toestand wat die lewe voorafgaan. En dit is slegs deur die gelyktydige en wedersydse opponering van die aksies van hierdie twee primêre instinkte, deur hierdie dubbel-terugkeer, dat die bonte verskeidenheid van lewensgebeurlikhede beskryf kan word (Spivak, 1976, p. xlii). En dit is ook hierdie dubbel-terugkeer wat die post-Freudiaanse psigoanalise kenmerk (Gallop, 1985, p. 98):

Lacan wil terug na 'n vroeër stadium van die psigoanalise, maar 'n stadium wat steeds as psigoanalise erken kan word, wat die geboorte van die psigoanalise, die Freudiaanse onbewuste, voorveronderstel. Maar die ego-sielkunde dwing terug na 'n pre-Freudiaanse staat waar die bewuste, outonome ego die kern van die mens se psige is. Aan die een kant is daar die moontlikheid van bemeestering, van besitneming en aan die ander kant die werking van die onbewuste en derhalwe die onmoontlikheid van beslaglegging: 'n Besetting wat tegelyk moontlik en onmoontlik is en 'n oortreding wat hom net kan bemoei met 'n tussen-land, met dit wat nóg moontlik nóg onmoontlik is, met dit wat onbeslisbaar is. Selfs onnoembaar is, want dié tussen-land is in werklikheid geen landskap nie, maar 'n spel tussen 'n bewuste en 'n onbewuste, 'n spel wat bewus syn en onbewus syn alreeds voorafgaan. Die bewuste en die onbewuste voorveronderstel mekaar, is vir hulle wesenswerklikheid aangewese op mekaar: 'n Bewussyn wat die onbewuste dra, 'n kennis wat ons onkunde afmerk, én 'n onbewuste wat die bewussyn laat glip, 'n ongekende wat ons kennis hersien.

As Freud die einde van 'n epoch beteken, is dit juis die einde van die einde van tydperke: Niks is ooit (af)geslote nie. Die anderkant van Freud is die ander kant van Freud, nie verby Freud nie, maar net 'n ander sy. Anderkant Freud gaan dit nie oor die verdere blootlegging van analitiese waarhede nie en ook nie oor 'n analitiese blootlegging nie, maar eerder oor 'n analiese van blootlegging wat analiese blootlê<sup>1</sup>, oor die kwessie van waarheid en oor beslaglegging op die waarheid, en derhalwe oor 'n sekere onbeslisbaarheid, 'n fundamentele onklarheid. Aan Sokrates se kant van Freud kan die gode spreek en die boodskapper hulle woorde interpreteer. Die analitiese Hermes kan 'n verborge *logos* ontbloot. Hy kan die ware posman wees en *Le facteur de la vérité* blootlê en homself ontbloot as: "Die posman van die waarheid". Maar anderkant Freud word die posman 'n faktor in, 'n deel van, die waarheid. Hier moet hy kies tussen twee titels, tussen: "Die posman van die waarheid" en "Die faktor van die waarheid"<sup>2</sup>, 'n keuse wat die gewone betekenis van interpretering as

---

1) "Having learned the Freudian lesson about sexual symbolism, in other words, our interest has been satisfied in this specialized area and can be displaced onto the more general but also more burning question of interpretation itself, and the contribution that such fundamental hermeneutic manuals as *The Interpretation of Dreams* and *Jokes and the Unconscious* have made to it (Jameson, 1981, p. 65).

2) Vergelyk vertalersnota 1 in Derria (1987, p. 413): "The title of this essay must remain untranslated in order to capture the double meaning of 'facteur': both postman and factor. Thus, the postman/factor of truth, the question of the delivery of truth in psychoanalysis.

blootlegging van die waarheid oorskrei, omdat 'n sekere handeling die klein intervalle tussen woorde, die openinge van die *logos*, die skeure in die waarheid, hier betrek. Die dubbelsinnige spreke van die gode is nie raaiselagtige voorskrifte wat op ontkenning wag nie, maar wel die uit-spraak van begeerte: As die godswoord voorheen *le facteur* was, is dit nou 'n wens of 'n aanspraak wat in hierdie *logos* as *posman* en *faktor* uiteenval. Maar so 'n uitspraak wat die vreemde woord verdring en hom as posman/faktor artikuleer (aan die *logos* onderwerp), is tegelyk 'n artikulering van die *logos*, 'n skarnier in en 'n verbuiging van die wetmatige woord<sup>3</sup>, 'n opbreek in woorde. Want tussen posman en faktor lê 'n interval wat hom met nóg bloot posman, nóg bloot faktor laat verreken. En dit is in sulke openinge tussen woorde wat begeerte heers. Want, wanneer die gode uit hoofde van behoefte spreek en hulle eise in *logos* uiteenval, wanneer die fiktiewe karakter die toneel betree, bly daar altyd 'n gedeelte ongesê, 'n gedeelte wat as begeerte tussen woorde woon, 'n hartstog wat beslissende woorde verkrag.

### Die vertolkte karakter

Die Lacaanse fallus merk die dubbelsin van artikulering, want die fallus ..... *is the privileged signifier of that mark in which the role of the logos is joined with the advent of desire* (Lacan, 1977, p. 287), die onderwerping aan die *logos* gaan gepaard met die opkoms van begeerte. En hier moet mens versigtig lees, want die uitsluitel moet vermy en 'n bepaalde dubbelsinnigheid van die fallus bewaar word. Die fallus is nóg bloot die *logos*, nóg bloot die begeerte, maar die merk waar die rol van die *logos* saamval met die opkoms van begeerte. Hy is die betekenaar van begeerte in soverre begeerte repressie ondergaan, dit wil sê in soverre begeerte verdring word om ongesê in bewustelike inhoudelikhede te verskyn (Muller & Richardson, 1982, p. 336).

Maar ons moet ons nougeset aan 'n bepaalde onklarheid hou, want in die Frans staan geskryf: *se conjointre à*, wat Gallop vertaal met *is conjoined to* en ook lees as *is wedded*

---

3) "The hinge ['brisure'] marks the impossibility that a sign, the unity of a signifier and a signified, be produced within the plenitude of a present and an absolute presence. That is why there is no full speech, however much one might wish to restore it by means of or without benefit of psychoanalysis." (Derrida, 1976, p. 69).

to (Gallop 1985, p. 145). Die *logos* en die begeerte gaan 'n huwelikskontrak aan, 'n kontrak wat die singuliere status uitsluit. Al bly dié kontrak ook in gebreke van 'n waarborg vir gelyke beregtiging, al word die begeerte aan die *logos* onderdanig gestel, al bereik ons die begeerte via die woord, die karakter via die akteur, staan dié *logos* tog ook reeds in diens van die begeerte, die akteur in diens van die karakter. En die fallus merk dié onbeslisbaarheid. Hy merk waar die rol van die akteur saamval met die opkoms van die fiktiewe karakter en hy merk dit as die akteur se artikulering van die fiktiewe karakter.

Ons sien dit in vertolking as maskering, 'n verbergings wat onthul, 'n beslaglegging wat ontset. In die vertolking onderwerp die akteur die fiktiewe karakter aan 'n bepaalde interpretasie. Maar dié onderwerping impliseer altyd ook reeds 'n oorgawe. Die interpretasie is ook 'n uitlewering van die akteur aan die fiktiewe karakter. As die akteur die maskeerder en die fiktiewe karakter die gemaskerde is, merk die fallus waar die rol van die maskeerder saamval met die opkoms van die gemaskerde, 'n surplus, die vertolkte karakter, die produk van 'n interspel, wat hom as nóg bloot die maskeerder, nóg bloot die gemaskerde, nóg bloot liggaam, nóg bloot psige, laat verreken. Hier beteken hy 'n kopulering. Hy is 'n kopula, 'n koppeling, 'n predikaat wat 'n sekere onbeslisbaarheid oorkoepel: *It can be said that this signifier is chosen because it is the most tangible element in the real sexual copulation, and also the most symbolic in the literal (typographical) sense of the term, since it is equivalent there to the (logical) copula* (Lacan, 1977, p. 287).

En op hierdie plek, in hierdie koppeling van die rol van die *logos* en die opkoms van begeerte, in hierdie kopulering, verskyn 'n nuwe en 'n vreemde konsep in Lacan se teks: ..... *the living part of ..... being* ..... (1977, p. 288). Vreemd, omdat lewe en wese nie tipiese begrippe in Lacan se terminologie is nie (Gallop 1985, p. 154), en mag ons byvoeg: ook nie in tekstuele teorie nie. En nuut, omdat dit hier nie gaan oor 'n lewende wese, 'n wese wat lewe, lewe as 'n kriterium of 'n handeling van wese nie, maar oor lewe te midde van wese, die lewende deel van wees. En die fallus kom orent as betekenaar van hierdie lewensmoment, van hierdie komplisering van wese: *It might be said that, by virtue of its turgidity, it is the image of the vital flow as it is transmitted in generation* (Lacan, 1977, p. 287).

## Die verdringing van vertolking

Maar die proposisie dat die fallus die beeld van die lewensvloed is, hierdie uitwys van die fallus as 'n lewensmoment, verberg die feit dat die fallus sy rol in bedekking, speel: *All these propositions merely conceal the fact that it can play its role only when veiled, that is to say, as itself a sign of the latency with which any signifiable is struck, when it is raised (aufgehoben) to the function of signifier* (Lacan, 1977, p. 288). Om dit te sien moet ons die aanvangsdefinisie van die fallus nogeens lees, en versigtig lees: Die fallus beteken die plek waar die rol van die *logos* saamval met die opkoms van begeerte, waar die rol van die akteur versmelt met die fiktiewe karakter. Dit is, soos ons reeds weet, die moment van die vertolkte karakter, die oomblik waarop die akteur en die fiktiewe karakter nie geskei kan word nie, die veronderstelde lewensmoment, 'n oomblik van versmelting tussen liggaam en psige. Ons moet ten aanvang van die vertolkte karakter sê dat hy die akteur én die fiktiewe karakter is, dat hy die maskeerder én die gemaskerde is en derhalwe dat hy 'n maskeerder is wat homself maskeer, dat in hierdie bepaalde tussenmoment hy die akteur is wat homself vertolk en dat hy dus nóg akteur, nóg fiktiewe karakter is: 'n Verdringde fallus, 'n sekere latentheid van die akteur en die fiktiewe karakter, 'n tussen moment, 'n interval, 'n tekort, nóg *logos*, nóg begeerte. 'n Lewende wese word hier die lewende deel van wees.

Dit is hierdie verdringing en hierdie verdringde wat verberg word in die uitwys van die lewensmoment, in die proposisie van die fallus as die lewensmoment: *..... these propositions merely conceal the fact that it can play its role only when veiled ..... (p. 288)*. Dus, om die lewensmoment aan te dui, is om 'n sekere verdringing te verberg: Om die lewe te aanskou as die *gestalt* van die akteur en die fiktiewe karakter, van die liggaam en die psige, van die *logos* en die begeerte, van rasionaliteit en emosionaliteit, is om 'n onreduseerbare interval tussen elk van hierdie pare te negeer. Dit is om die fallus wat hier inwoon te ignoreer en om die idee van die self te verskans. Want as die aanduiding van die lewensmoment 'n verberging van die repressie van die fallus is, is dit juis 'n verberging van maskering, 'n verberging van die feit van maskering, van

vertolking, juis wanneer die akteur homself vertolk en derhalwe 'n onthulling van die akteur as hyself. Maar hierdie selfbeeld, hierdie selfaansig, is 'n fiktiewe karakter<sup>4</sup>.

Die selfaangeweseheid vra die verberging van 'n vertolking, die repressie van 'n vertolkte karakter. Dit sien ons in die hele aan(ge)sig van die teks, van hierdie teks waardeur ons nou beweeg: Ten einde 'n moment van selfaangeweseheid voor te stel, verg die fallus die neutralisering, 'n sekere bedekking, van die vertolking van artikulering. Hierdie vertolking van artikulering, 'n vertolking wat ons toelaat om begeerte tussen woorde te lees, maar nie om woorde uit begeerte te vorm nie, merk die greep van 'n skrywer. En hierdie greep, 'n sekere lewensmoment, onttrek aan die teks wanneer die teks die moment van lewe, die fallus, konstitueer.

Ten opsigte van die neutralisering van die greep van die skrywer: Hier is die aanvanklike vertolkingsmoment, die vertolking van artikulering: "Maar so 'n uitspraak wat die vreemde woord verdring en hom as posman/faktor artikuleer (aan die *logos* onderwerp), is tegelyk 'n artikulering van die *logos*, 'n skarnier in en 'n verbuiging van die wetmatige woord, 'n opbreek in woorde." - 'n bepaalde vertolking wat ons altyd reeds binne die domein van die *logos* plaas, omdat dit 'n sekere konstitueringsmoment van die *logos* negeer. Die woorde wat hier ontstaan, veronderstel altyd alreeds 'n vorige woord, en derhalwe die feit van die woord. Geen wonder dan dat die huwelikskontrak tussen *logos* en begeerte nie gelyk beregtig nie, dat die fallus wat begeerte wil beteken, skynbaar tog tot die *logos* behoort, dat hy na alles bloot 'n woord is wat in ander woorde versplinter en sy betekenis verloor. Hierdie kontrak reël die interspel van die *logos* met begeerte as die glip van rasionaliteit. Maar 'n ander sy van hierdie saak, 'n sekere konstituerende omgang van begeerte met die *logos*, word hier ten behoeve van 'n leesbaarheid, 'n sekere rasionaliteit, vermy. Ons lees wel dat die spreke van die gode die uitspraak van begeerte is, dat dit vanuit behoefte is, wat die gode woorde formuleer. Maar ook hierdie boodskap word binne die *logos* in ontvangs geneem, want "..... wanneer die gode uit hoofde van behoefte spreek en hulle eise in

---

4) Op 1994-02-14 in die Unisa-kunsgallery kom ek voor Breyten Breytenbach se 'L'homme au miroir' (die man in die spieël) te staan. In hierdie potloodskets kyk 'n mensfiguur, wat 'n voëlagtige masker dra, in 'n spieël. Maar wat in die spieël verskyn, is 'n ongemaskerde mensgesig. Op 1994-02-14 sien ek my teks verbeeld. Op hierdie dag kyk ek in 'n spieël. En die gesig in die spieël is 'n spieëling. ('n Afbeelding van die betrokke potloodskets verskyn in 'Painting the eye' (Breytenbach, 1993, p. 17)).

*logos* uiteenval, ..... bly daar altyd 'n gedeelte ongesê, 'n gedeelte wat as begeerte tussen woorde woon, 'n hartstog wat beslissende woorde verkrag."<sup>5</sup>

Maar dan daag die huweliksnag, waar "..... die rol van die maskeerder saamval met die opkoms van die gemaskerde .....", 'n donkerte wat dit moeilik maak om kontrakte te lees, 'n verduisteringskonteks vir kopulering, waar die fallus nou tot beide behoort. "Hy is 'n kopula, 'n koppeling, 'n predikaat wat 'n sekere onbeslisbaarheid oorkoepel." 'n Oorkoepeling waarmee hy hom ewe veel tot die *logos* as tot die begeerte verbind, waarmee hy homself net soveel binne as buite die *logos* bevind<sup>6</sup>. Dit is 'n lewensmoment waarin die *logos* en begeerte versmelt, die oomblik van vertolking waarin die woord en die betekenbare in 'n sekere betekenisvolheid verenig. Die betekenaar is die betekenbare, en: "Ons moet ten aanvang van die vertolkte karakter sê dat hy die akteur én die fiktiewe karakter is, dat hy die maskeerder én die gemaskerde is en derhalwe dat hy 'n maskeerder is wat homself maskeer, dat in hierdie bepaalde tussenmoment hy die akteur is wat homself vertolk ..... ." En hierdie selfaangewesenheid is sy predikaat, is die fallus as 'n predikaat, 'n selfaangewesenheid wat die neutralisering, 'n bepaalde bedekking, van die vertolking verg.

Die teks konstitueer die lewe as 'n oomblik van selfaangewesenheid. Maar hiervoor hef hy die vertolking van artikulering op en die skrywer verloor sy greep. Juis wanneer die fallus as 'n oomblik van selfaangewesenheid, as 'n lewensmoment, verskyn, onttrek 'n lewensmoment aan die teks. Wanneer die vertolkte karakter verskyn (hy is akteur én fiktiewe karakter, liggaam én psige, rasionaliteit én emosionaliteit en dies meer), onttrek 'n vertolkende karakter aan hierdie lewenstek. Die akteur verloor sy beheer

---

5) Ook die begeerte tot die dekonstruksie van Lacan se *Seminar on 'The purloined letter'*, 'n begeerte wat Derrida noukeurig in *Le facteur de la vérité* bewaar, moet in die *logos* blootgelê word: *Facteur*, as faktor en as posman, betref die feit en die aflewering van die feit. Die les is dat die pos altyd verlore kan gaan. Daar is enersyds die aanspraak op 'n waarheid, maar andersyds behoort dit altyd tot die struktuur van die feit dat hy verlore kan raak: ..... *a further deconstruction deconstructs deconstruction, both as the search for a foundation ....., and as the pleasure of the bottomless. The tool for this, as indeed for any deconstruction, is our desire, itself a deconstructive and grammatological structure that forever differs from (we only desire what is not ourselves) and defers (desire is never fulfilled) the text of our selves* (Spivak, 1976, pp. lxxvii-lxxviii).

6) In Lacan se teks ossilleer die fallus tussen woord en ding: ..... *the term "phallus" now assumes a new ambiguity, oscillating as it does between its role as signifier and its role as real or imagined organ* (Muller & Richardson, 1982, p. 337).

oor die fiktiewe karakter en sterf uiteindelik. Die voorveronderstelling dat ek dit of dat is, berus alreeds op die onttrekking van die ek wat hierdie stelling postuleer.

'n Bepaalde onttrekking van 'n lewensomblik, die verlies aan 'n greep op vertolking, is altyd reeds ingeskryf in die konstitusie van die selfaangeweseheid. Ek het alreeds vertrek waar ek my self aanwys, waar ek op myself aangewese is: ..... *I think where I am not, therefore I am where I do not think*..... (Lacan 1977, p. 166). In die oomblik van sy selfaangeweseheid (hy is akteur én fiktiewe karakter, *logos* én begeerte) bevind die fallus homself as nóg die akteur nóg die fiktiewe karakter. Maar hierdie onttrekking laat 'n merk, ..... *the mark of the 'Verdrängung' (repression) of the phallus*..... (Lacan, 1977, p. 288). 'n Hele teks merk dié verdringing, 'n teks wat die fallus juis in die moment van destruksie konstrueer. 'n Dekonstruktiewe teks wat 'n vertolking, 'n sekere skrywe, 'n artikulering, neutraliseer om 'n moment van onbeslisbaarheid te predikeer. 'n Teks, 'n merk wat wys na die lewende deel van wees, want ..... *the living part of that being in the 'urverdrängt' (primally repressed) finds its signifier by receiving the mark of the 'Verdrängung' of the phallus* .....(p. 288).

En die sielkunde dra hierdie merk, hierdie dekonstruktiewe teks, soos 'n geboortevlek, want ons kry dit reeds by Freud: *Freud does not put the psyche under erasure merely by declaring it to be inhabited by a radical alterity* ..... *The point is that Freud uses the dynamic (play of forces) or functional picture of the psyche almost to annul the topological one; yet gives the topological picture greatest usage; the typical slight of hand of "sous rature"* (Spivak, 1976, p. xli). Freud skets 'n helder prentjie: 'n onbewussyn bewoon die bewussyn. Maar as Freud ernstig is oor die radikaliteit van die onbewussyn, moet hy erken dat ook hierdie skets voorlopig is, dat 'n sekere onbewussyn ook sy bewussyn aangaande die bewuste/onbewuste bewoon en derhalwe dat sy tekstuele greep glip, dat hy te midde van die konstituering van die psige alreeds daaraan onttrek. En Spivak merk hierdie onttrekking dan ook. Sy merk dit met 'n dekonstruktiewe teks, 'n teks wat Freud se vertolking neutraliseer en só 'n moment van onbeslisbaarheid predikeer, 'n teks wat na die lewende deel van wees wys, wat Freud as die lewende deel van wees uitwys. Freud, hierdie lewende deel van wees, maar paradoksaal genoeg die een wat alreeds heengegaan het.



## Die konstitusie van 'n masker

Freud se vertolkte karakter is 'n interspel tussen die bewuste/onbewuste. Maar ons kry hier te make met 'n paradoks: die verskyning van die vertolkte karakter vra die onttrekking van vertolking. Die verskyning vra verdwyning. Die radikaliteit van die onbewuste vra die onttrekking van Freud se vertolking. Die opkoms van 'n radikale onbewuste verg 'n bepaalde verdwyning van bewussyn, eintlik van bewus syn. 'n Vertolkingsmoment onttrek aan die vertolkte karakter - 'n verstarring, 'n stolling van die spel, en die vertolkte karakter word 'n masker. Freud se bewuste/onbewuste word die masker waarin hy nou as 'n moment van onbeslisbaarheid verskyn. Maar hierdie masker het 'n vreemde konsistensie, 'n bewuste/onbewuste wat iewers tussen bewus en onbewus syn, wat iewers tussen aan- en afwesig is. Hierdie masker is soos 'n Derridaanse spoor: ..... *the trace whereof I speak is not more 'natural' ..... than 'cultural', not more physical than psychic, biological than spiritual* (Derrida, 1976, pp. 47-48).

Maar kan ons in die algemeen van die masker sê dat hy 'n spoor is? Dit lyk wel so. Eerstens die masker in die algemeen: die masker van 'n vertolker is 'n vertolkte karakter waaraan die vertolking onttrek en die onbeslisbaarheid gepredikeer is. En dan die spoor: van die spoor weet ons dat hy geïnstitueerd, maar ook 'ongemotiveerd' is, en nietemin nie aan wispelturigheid oorgelaat kan word nie, want *The instituted trace is "unmotivated" but not capricious* (Derrida, 1976, p. 46). Vanweë die instituering kan ons van die spoor sê dat hy 'n vertolkte karakter is. Maar dan waarsku Derrida (p. 46) dat mens institusie nie té vinnig binne die klassieke opposisionele stelsel moet interpreteer nie. 'n Sekere vertolking word reeds onttrek. Die wil van die spreker word hier aan bande gelê: *The instituted trace is "unmotivated" but not capricious. Like the word "arbitrary" according to Saussure, it "should not imply that the choice of the signifier is left entirely to the speaker"* (p. 46). En die spoor verkry 'n vreemde konsistensie: ..... *Simply, it has no "natural attachment" to the signified within reality. For us, the rupture of that "natural attachment" puts in question the idea of naturalness rather than that of attachment* (p. 46). En net hierna kom die onbeslisbaarheid, die onreduseerbare verskil, ter sprake: *The instituted trace cannot be thought without thinking the retention of difference within a structure of reference where difference appears 'as such' and thus permits a certain liberty of variations among the full terms* (pp. 46-47). En dié onbeslisbaarheid word uiteindelik gepredikeer: *These oppositions have meaning only after the possibility of the trace* (p. 47).

Maar ten spyte van sy vreemde konsistensie moet mens tog van hierdie masker sê dat dit vol betekenis is, want: *The "unmotivatedness" of the sign requires a synthesis in which the completely other is announced as such - without any simplicity, any identity, any resemblance or continuity - within what is not it. Is 'announced as such': there we have all 'history', from what metaphysics has defined as "non-living" up to "consciousness," passing through all levels of animal organization (p. 47).* Wanneer met die onttrekking van Freud (of wie of wat ook al) sy masker gekonstitueer word, wanneer die fallus met sy repressie as kopula van die onbeslisbare verskyn, word die ander sonder eenvoud en identiteit aangekondig, verskyn die algehele ander as 'n onreduseerbare interval, as 'n moment van onbeslisbaarheid. Maar hierdie aankondiging van die algehele ander in die masker, in dit wat hy nie is nie, is die wese van die ek. 'n Radikale verlies aan bewus syn, 'n radikale onbewus syn, 'n onreduseerbare interval tussen die bewussyn en die onbewussyn, 'n interval wat in hierdie struktuur van verwysing verskyn as 'n verskil op sigself, 'n verskil wat 'n vryheid van variëring, 'n sekere interspel, toelaat tussen die terme van die struktuur - opposisionele terme soos bewussyn/onbewussyn wat hulle betekenis uit dié interspel verkry. En hier het ons ons hele geskiedenis, vanaf "nie-lewend" tot "selfbewussyn".

Maar hoe weet ons van hierdie masker? Hoe ken ons sy vreemde konsistensie? Is hy tog empiries? Lê hy binne die domein van ervaring? Hierdie saak is nie eenvoudig nie, en Derrida herinner ons juis dat dié problematiek reeds by ervaring begin: *As for the concept of experience, it is most unwieldy here. Like all the notions I am using here, it belongs to the history of metaphysics and we can only use it under erasure ['sous rature'].* "Experience" has always designated the relationship with a presence, whether that relationship had the form of consciousness or not. At any rate, we must, according to this sort of contortion and contention which the discourse is obliged to undergo, exhaust the resources of the concept of experience before attaining and in order to attain, by deconstruction, its ultimate foundation. It is the only way to escape "empiricism" and the "naive" critiques of experience at the same time (Derrida, 1976, p. 60). Dus, wat weet ons reeds van die masker? Dat dit die vertolking van vertolking en derhalwe die konsep van ervaring is, maar dan ook dat dié konsep bestaan by grasie van die bedekking van vertolking, 'n sekere verlies aan bewus syn, 'n onttrekking van ervaring. Die konsep van ervaring, hierdie masker, verskyn nie binne die ervaring nie, maar vorm 'n

begroning van ervaring, 'n begrongingservaring. Hier beteken die masker 'n oerspoor: *From then on, to wrench the concept of the trace from the classical scheme, which would derive it from a presence or from an originary nontrace and which would make of it an empirical mark, one must indeed speak of an originary trace or arche-trace* (Derrida, 1976, p. 61) - die verwantskap van die aanwesige met 'n radikale ander. Hier het die waarnemer altyd reeds vertrek om as 'n moment van radikale afwesigheid in die struktuur van die waargenome te verskyn. 'n Besliste Derrideaanse skrywe waar die produksie van die merk, die masker, die absolute afwesigheid van die produsent vereis. Waar die dood of die moontlikheid van die dood van die skrywer ingeskryf is in die struktuur van die merk, in hierdie masker: *For the written to be the written, it must continue to "act" and to be legible even if what is called the author of the writing no longer answers for what he has written, for what he seems to have signed, whether he is provisionally absent, or if he is dead, or if in general he does not support, with his absolutely current and present intention or attention, the plenitude of his meaning, of that very thing which seems to be written "in his name."* (Derrida, 1982, p. 316).

Maar 'n sekere leesbaarheid van die transendentale word te midde van hierdie leesbaarheid behou, word juis met hierdie skrywe geïnskribeer, want die masker wat die toneelspel volhou, wat hier 'n bepaalde leesbaarheid onderhou, doen dit juis by grasia van die radikale afwesigheid van die akteur, die waarnemer, die vertolker. En ons lees: *..... at this point, I note in passing, that the value or effect of transcendentality is linked necessarily to the possibility of writing and of "death" analyzed in this way .....* (Derrida, 1982, p. 316). 'n Bepaalde leesbaarheid van die gewisse word met die skrywe behou: *..... the name of this gesture effacing the presence of a thing and yet keeping it legible, in Derrida's lexicon, is "writing" .....* (Spivak, 1976, p. xli). Wat hier gewis word is onself: *..... one must indeed speak of an originary trace .....* "One", mens, kopula vir wese, 'n voorveronderstelde fallus, 'n transendentale oorsprong, moet sy aanwesigheid laat voel (hy moet praat) net om gewis te word, net om homself aan die masker, aan 'n spoor van oorsprong, oor te gee. Maar hy bly leesbaar en om dit te sien moet ons téén Derrida lees, juis om saam met hom te lees wanneer hy skrywe: *I admit the necessity of going through the concept of the arche-trace* (Derrida, 1976, p. 62). Wanneer Derrida hier toegee dat dit noodsaaklik is om die begrip van 'n oerspoor te veronderstel, wanneer hy hom aan die oerspoor oorgee, homself deur die oerspoor laat wis, lees ons heel konkreet dat hy toegee dat dit noodsaaklik is dat hy op sigself deur die konsep van

die oerspoor beweeg, dat hy te midde hiervan verskyn. As die oerspoor die merk van die ander dra, is hierdie merk alreeds Derrida se spoor. Die struktuur van die masker huisves 'n onreduseerbare interval, 'n onbeslisbaarheid wat die opposisionele terme van die masker voorafgaan. Derrida se toegewing is alreeds 'n toelating. Hy laat toe dat daar deur die konsep van die oerspoor beweeg kan word. Hy (is) die verwantskap tussen die aanwesigheid en die radikale ander, tussen duskant en anderkant. Dit lees elkeen van ons saam met hom in: *I admit ....*

As ons nou van die masker sê dat dit is waar die afwesigheid van die subjek, die akteur, die skrywer, aanwesig gemerk word moet ons onmiddellik ook in die gedagte hou dat die subjek hier nóg bloot aanwesig nóg bloot afwesig (is) en dat ons dié is tussen hakies plaas omdat die begrip van bestaan hom nie meer pas nie.

## Persona

As die sielkunde die subjek aanwesig merk, as hy met ander woorde enigiets aangaande hierdie subjek te sê het, moet ons in naloop van die voorafgaande 'n masker, 'n bepaalde *persona*, vir die subjek konstrueer: 'n vertolkte karakter waaraan die vertolking onttrek en 'n sekere onbeslisbaarheid gepredikeer word. En as hierdie naloop minder vlugtig as die voorgegewe distillaat is, is dit omdat ons nou reeds strategies vanaf 'n spesifieke plek vertrek, 'n plek waar die subjek nóg bloot aanwesig nóg bloot afwesig is. As ons ons op hierdie plek altyd alreeds in die *logos* (in 'n sekere sielkunde?) (bevind, is dit 'n middeweg, 'n plek waar ons in die middel staan, waar ons te midde van die subjek staan (is dit nie waar die sielkunde begin nie?), waar die subjek aan die een kant 'n surplus en aan die ander kant 'n tekort is. En ons moet die inskribering van hierdie subjek volg deur die strategiese kontorsies en distorsies van 'n teks wat spook met die neutralisering van die vertolking van *logos* en begeerte: Aan die een kant 'n *logos* wat beslag lê op wat hy agterna begeerte noem en aan die ander kant 'n *logos* wat aan begeerte uitgelewer word.

Ek sal my weereens (kyk Hoofstuk 4) met die Necker-illusie bemoei. Die Necker-kubus is lid van 'n stel illusies wat as omkeerbare figure bekend staan. In sy algemene vorm bestaan hierdie illusie as 'n ambivalente tekening (in twee dimensies) van 'n driedimensionele kubus. In dié tekening ry die kubus wipplank tussen 'n bo- en 'n

onderaansig. Dit is vermaaklike gedrag van 'n andersins statiese tekening en vanselfsprekende stof vir besinning oor die feit van illusie, maar geensins enigmaties nie, want mens kan die aangeleentheid met gemak verklaar. Vanweë ons intuitiewe begrip van 'n derde ruimtelike dimensie ondervind ons geen probleme met die opheffing van die twee tweedimensionele perspektiewe te wete die bo- en onderaansig, die tese en die antitese, tot 'n driedimensionele kubus nie. Hierdie sintese bevat en oorskrei die domein van die tese-antitese, want die driedimensionele ruimte sluit die tweedimensionele vlak in, maar lei ook tot 'n kubus wat kwalitatief anders is as enige tweedimensionele projeksie daarvan.

Maar wat gebeur wanneer mens jou reeds op die grens van jou intuitiewe vermoëns bevind, wanneer jy nie met 'n tweedimensionele nie, maar met 'n driedimensionele ambivalensie begin, wanneer die tese en die antitese alreeds die volheid van jou ervaringswerklikheid omvat? Waarheen lei 'n verdere poging tot sintese dan? Wat gebeur met so 'n onderneming tot die oortreding van ons realiteit?

Daarom die bemoeienis met 'n driedimensionele kubus, en in hierdie geval 'n kubus waarvan drie van sy ses vlakke weggelaat is om 'n ambivalente konstruksie te vorm waarvan die binne- en die buitekant met mekaar verwar kan word. Mens kan, byvoorbeeld, na die binnekant kyk en dit tot 'n buiteaansig ophef om die kubus as 'n geheelbeeld te beleef. Maar die waarneming van hierdie illusie, hierdie opheffing van die binne- as die buitekant, hierdie ophig tot 'n volledige geheel, onderhou tegelyk 'n ander sy van opheffing, naamlik 'n sekere opskorting. Opskorting of onderwerp, want 'n bepaalde aard van buitekant word sommer net negeer. Buitekant word bloot die ander kant van die binnekant. Hy word onderwerp as die blote negatief van die binnekant wat in aansig is. 'n Sekere interval, die verskil tussen non-binnekant en buitekant (as die negatief van binnekant) word hier geïgnoreer. Maar hiermee neem 'n hele toneel in aanvang: Wanneer die binnekant soos 'n akteur die fiktiewe buitekant vertolk, bly 'n stukkie fiksie ongesê, 'n geringe onwilligheid van die fiktiewe karakter om hom sonder meer te laat verteer, 'n ligte eiesinnigheid wat die vertolkte karakter lewe gee. Wanneer die waarnemer van die illusie beweeg, neem die kubus 'n vreemde kwaliteit aan, 'n eienskap van lewe, want dit lyk kompleet of die kubus jou beweging uit eie beweging volg. Jou beweging, in 'n sekere sin die handeling van 'n dubbel-terugkeer (Soos Lacan na Freud), artikuleer (skarnier en uiter) die dubbel-sin van opheffing en

die onreduseerbare verskil binne hierdie woord (Waarop die filosoof Hegel 'n hele *logos* tot rus wou bring), hierdie interval, verskyn as illusie binne die *logos* van ons visie, 'n onverrekenbare surplus, 'n oorskot wat as dwaling of fout en derhalwe as 'n tekortkoming aangegee word.

En dit is juis hierdie oorskot (wat ook tekort is) wat Lacan met sy terugkeer na die psigoanalise ('n beslaglegging wat tegelyk ontset) in die vorm van die fallus in ons *logos* laat. In die vorm van die fallus want soos ons reeds weet beteken die fallus die plek waar die rol van die *logos* versmelt met die opkoms van begeerte (vergelyk Lacan, 1977, p. 287), begeerte wat soos illusie onverrekenbaar opwel in die rasionaliteit.

Ons het in hierdie surplus te make met 'n grens, met die limiet van ons driedimensionele ervaring en ook met die limiet van ons rasionaliteit, die limiet van 'n waarneming wat in die terme van aanwesig/afwesigheid begryp. Ons het te make met die fallus as oorspronklike limiet, 'n grens wat die aanwesigheid/afwesigheid, alreeds voorafgaan: *The phallus is thus situated, decisively and incisively, on the border that separates the imaginary from the symbolic. It emerges out of the gaps of a perception that apprehends only presence or absence. Within the phantasmatic economy of human desire the phallus is, therefore, a 'simulacrum': it presents similarity instead of the dissimilar, symmetry in place of the dissymmetrical. It is a perception that strives to be identical, but it is not a perceptual identity ..... (Weber, 1991, p. 145). Derhalwe pas essensie en substansie die fallus nie meer nie: ..... the phallus becomes a kind of negative idea of a particular non-being; it signifies the total presence of the mother (p. 146). Maar hierdie moeder is nie bloot die negatief van die vader nie, maar alreeds 'n algehele ander, 'n non-objektiewe wilsmoment in die kubus-illusie, 'n transendentale kwaliteit van lewe: ..... the mother - a presence that can claim to be non-objective and transcendental (p. 146).*

Maar van hierdie fallus, van hierdie transendentale en non-objektiewe aanwesigheid, kan ons niks sê nie. Dit is 'n surplus in ons *logos*, 'n illusie. Om die fallus só aan te dui, bedek die feit dat hy sy rol slegs in bedekking kan speel (*..... it can play its role only when veiled ..... (Lacan, 1977, p. 288)*). Hierdie aanwesigheid is non-objektief en transendentaal vanweë 'n bepaalde onttrekking: *..... a presence that can claim to be non-objective and transcendental, since it withdraws itself, or is withdrawn ..... (Weber, 1991, p. 146)*. Ons eien die lewensmoment via die kubus. En derhalwe is die fallus die verskil

tussen 'n non-binnkant en 'n buitekant van die Necker-kubus, nie die buitekant van die kubus as bloot die ander kant van die binnkant wat ons in aansig het nie, maar die algehele ander van hierdie binnkant, 'n interval tussen die binne- en die buitekant, nóg die binne- nóg die buitekant. Die algehele ander as nóg die aanwesige nóg die afwesige, nóg akteur nóg fiktiewe karakter: *The phallus thus operates as the pure representation of absence, a representation that is pure because it represents nothing, and hence coincides, qua representation, with what it represents, without leaving the slightest trace or residue* (p. 146). Hierdie fallus, hierdie suiwer afwesigheid, is 'n tekort, 'n onverrekenbaarheid in ons logos: ..... *The phallus then would be pure sign, were it not for the fact that it does not completely disappear or dissolve into diaphany; instead, it reappears inscribed as the distinctive trait of the male body, and above all, of the paternal body. Or more precisely: it is not the phallus that reappears, but instead that which it initially seems to represent. .... Rather than appearing as the mark of the transcendental being of the mother, it now appears as that which she neither 'is' nor 'has': as the exclusive property of the father and simultaneously as that which the mother, in her negativity, can neither be nor have, but only desire* (Weber, 1991, p. 146).

Maar hierdie plek waar die logos beslag lê op 'n afwesigheid, op 'n fallus wat hy nou begeerte noem, is ook die plek waar die logos aan begeerte uitgelewer word. Ons moet hierdie aangeleentheid nou versigtig ondersoek.

Die lewensmoment wat as 'n onklaar oomblik in die kubus-illusie verskyn, is ook die beeld wat die subjek van homself voorhou. Om hierdie surplus, hierdie illusie, om hierdie roering van die kubus, as 'n moment van lewe aan te gee, is om in die spieël te kyk. En wat mens in hierdie spieëling aanskou, is weereens net 'n spieëling (kyk voetnota 4), want die opheffing van die kubus se binnkant in 'n buitekant (of andersom) is op sigself alreeds die wedersydse spieëling van 'n binne- en 'n buitekant (vergelyk Rucker, 1985, pp. 38-50). In hierdie vertolking sien ons onself as die feit van vertolking. Die oorsprong verdwyn in die spieëling van 'n spieëling, in die vertolking van vertolking. Die hele ruimte waarmee mens jou bemoei, word oorspoel deur *simulacra*.

En só is hierdie surplus, hierdie fallus, 'n *simulacrum*: ..... *the phallus is the perfect simulacrum: one that can claim to be utterly self-identical in the pure ideality of*

*representation* (Weber, 1991, p. 146), 'n suiwer *simulacrum*. En met hierdie oorspronklike selfidentifisering, met hierdie absolute selfaangewesenheid, met hierdie selfbewussyn as oorsprong, (be)vind ons onself in die imaginêre orde, in Lacan se spieël stadium: *In the first phase, coinciding with the mirror stage, the child tries to be the phallus in order to satisfy the desire of the mother: to confirm her completeness, on the one hand, and to partake in it, on the other* (p. 146). 'n Narsissistiese identifikasie, 'n suiwer transendensie wat jou verby die grense van jou werklikheid, verby hierdie *logos*, voer. Maar dít bly net 'n strewe. Die oorspronklike selfaanwesigheid, hierdie suiwer beelding van die self, bly bloot 'n verbeeldingsvlug. Ons eien die lewensmoment van die illusie nie absoluut as onself nie, maar as 'n beeld van ons self. Die kind kan hoogstens probeer om die fallus te wees - ..... *the child tries* ....., lees ons. Waarom? Hier moet mens versigtig spekulêr. Mens moet met oorleg omgaan met bepaalde gedagtes van Lacan en Gallop (vergelyk Gallop, 1985, pp. 60-66).

Dus, laat ons ons 'n ware imaginêre stadium verbeel (ons kan dit nie anders doen nie) waarin die kind geheel en al met die fallus identifiseer en die fallus derhalwe 'n volkome dubbelganger van die kind is. Van die situasie van die dubbelganger sê Lacan *If we will imagine it, as an extreme case, lived in the mode of strangeness proper to apprehensions of the 'double', this situation would set off an uncontrollable anxiety* (Gallop, 1985, p. 63, maar vergelyk ook Lacan, 1977, pp. 15-16). Lacan verwys hier na die psigoanalise as dubbelganger van die geanaliseerde kliënt en om hierdie gedagte te berde te bring in die konteks van die kind en die fallus, is om angs aan te gee as 'n fundamentele konstitusionele mag, 'n aanspraak wat moontlik verby Lacan se woorde strek, 'n oortreding van Lacan se *logos*. Maar sou Lacan beswaar aanteken? Want elders sê hy: *You shall see, I believe, that anxiety is precisely the point of rendezvous where all my previous discourse awaits you* ..... (Weber, 1991, p. 153)<sup>7</sup>. En as ons Derrida se leerstellings oor die toetreding van die algehele ander binne die absolute selfrefleksie, sy aanduidings dat die algehele ander altyd alreeds in die suiwer selfbewussyn aanwesig is, dat die selfbewussyn derhalwe nooit suiwer is nie, as ons hierdie idees hier byhaal, word die volgende woorde van Lacan besonder betekenisvol: ..... *anxiety introduces us, with the greatest possible accent of communicability, to the function of the lack* .....

---

7) Hierdie (en ook die volgende aanhaling) kom uit 'n ongepubliseerde en derhalwe ongemagtigde (alhoewel wydverspreide) teks van Lacan se seminaar-lesings (Kyk Weber, 1991, p. 152).



(Weber, 1991, p. 153). Die moment van die dubbele veronderstel die interval tussen in en 'n verabsoluttering van die dubbele is tegelyk die verabsoluttering van 'n gaping, 'n absolute tekort. Die moment van 'n narsissistiese selfidentifikasie is tegelyk die uitwys van die ander as absolute tekort. Hierdie selfidentifikasie, hierdie absolute self, veronderstel alreeds die radikale afwesigheid van die self en derhalwe die algehele ander. Die kondisie van die moontlikheid van die self is sy kondisie van onmoontlikheid.

En ons bevind ons in die domein van begeerte, in die domein van die fallus as begeerte: *On the one hand ..... the most proper sense of desire ..... is the drive of the proper towards proper-ness, towards self-appropriation. But, on the other hand ..... this desire is impossible, ..... its condition of possibility as desire is its condition of impossibility ..... (Kamuf, 1991, p. 461).* Die absolute selfidentifikasie impliseer die volkome begeerte, dit wil sê die voorkoms van begeerte as begeerte. Die kondisie vir begeerte as begeerte is die gebrek aan 'n universele voorwerp van bevrediging. En hierdie kondisie van onmoontlike bevrediging word angsts genoem (kyk Muller & Richardson, 1982, p. 405). Dus, 'n algehele identifisering lei tot 'n absolute afwesigheid, 'n totale verlies, en derhalwe 'n moment van onkontroleerbare angsts: *If we will imagine it, as an extreme case, lived in the mode of strangeness proper to apprehensions of the 'double', this situation would set off an uncontrollable anxiety, 'n ongedifferensieerde, nie-lokalisierbare angsts, 'n angsts sonder eienaar (vergelyk Gallop, 1985, pp. 63-66).* Die voorkoming van hierdie angsts lê in die afweer van die dubbele en derhalwe in die bewerking van verskil. En dit is die *logos*, die wetmatige woord van die vader, wat hierdie verskille beteken: *..... the child sees itself excluded by the father from identifying narcissistically with the phallus as absolute being ..... (Weber, 1991, p. 146).* In die domein van begeerte word die angsts van die algehele tekort met die wetmatige woord besweer. Die *logos* verskyn as 'n oomblik van uitstel en verskil in die begeerte. Hierdie *logos* behoort tot die subjek. Dit is 'n differens, 'n moment van uitstel en verskil in die beelding van die self, in die moment van selfbewussyn, in die oomblik van selfaangewesenheid.

En hier is die fondament (in soverre *différance* fundeer) van 'n hele leksikale benadering tot die studie van persoonlikheid. Hierin rus die *persona*, want *..... Those individual differences that are most significant in the daily transactions of persons with each other become encoded into their language (Goldberg, 1982, p. 204).* En dit lyk of

hierdie *différance*, hierdie ver-beelding, 'n vyfdimensionele ruimte verg: *A plethora of alternative and seemingly irreconcilable structures have been proposed over the past several decades. Eysenck proposes three, Cattell 16, Gough 20, and so on. In the 1980s, researchers employing different theoretical perspectives have converged on a five-factor model of personality, initially articulated by Norman (1963): Surgency, Agreeableness, Conscientiousness, Emotional Stability, and Intellectance-Openness (Buss & Cantor, 1989, p. 8). En 'n bepaalde eenstemmigheid onderskryf hierdie saak: The past decade has witnessed a rapid convergence of views regarding the structures of the concepts of personality (i.e. the language of personality). It now appears quite likely that what Norman (1963) offered many years ago as an effort "toward an adequate structure of personality attributes" has matured into a theoretical structure of surprising generality, with stimulating links to psycholinguistics and cross-cultural psychology, cognitive theory, and other areas of psychology (Digman, 1990, p. 418).*

Om aan te voer dat hierdie leksikale benadering ateoreties en ontologies ongegrond is (vergelyk byvoorbeeld Briggs, 1989, pp. 249-251), is om hierdie sielkunde, en by implikasie ook die mens, aan eksterne (volkome transendentale) metafisiese kriteria te onderwerp, 'n aangeleentheid wat Derrida afwys: *The parenthesizing of regions of experience or of the totality of natural experience must discover a field of transcendental experience. This experience is only accessible in so far as, after having ..... isolated the specificity of the linguistic system and excluded all the extrinsic sciences and metaphysical speculations, one asks the question of the transcendental origin of the system itself ....., and ..... of the theoretical system which studies it .....* (Derrida, 1976, p. 61). Die ontologie en die teorie, dit weet ons nou reeds, lê in die woord as betekening van verskil, in die *logos* as *différance*, as die uitstel en die verskil, in 'n selfbewussyn. En ons weet ook reeds dat hierdie ontologie gekompliseerd is, dat die begrip van "tyd en plek van aanvang" hom nie meer pas nie. Ons moet hier immers deur die *logos* na 'n subjek tot wie die *logos* alreeds behoort (ons moet hier deur die kubus-illusie na 'n moment van lewe tot wie die illusie alreeds behoort).

Laat ons in naloop van die gekompliseerde ontologie en hierdie leksikale benadering die artikuleringsmomente van die persoon navolg. En laat ons dan begin deur bloot te sê dat die *persona* met 'n ontwortelende selfaangewesenheid begin ('n begin waar ons altyd alreeds sou geëindig het). Hierdie moment is 'n oomblik van angs, 'n oomblik

waaruit die kubus-illusie ontspring. Dit is 'n moment wat mens agterna net in dié verbeelding kan oproep, omdat die illusie, hierdie kontrolerende afwering van die angsmoment, dié moment altyd alreeds verberg. Dit is slegs deur 'n bepaalde verbeelding wat jy *ex post facto* na dié oomblik kan terugkeer. Dus, 'n radikale afwesigheid gaan die kubus-illusie vooraf. Radikaal, omdat selfs die feit van afwesigheid afwesig is: *Anxiety ..... arises not from the loss of an object, but rather from the loss of this loss, or as Lacan puts it, "when the lack comes to be lacking" ..... (Weber, 1991, p. 159).* Op die oog af 'n volledigheid, 'n kontinuum, 'n tekort aan enige tekort, maar eintlik 'n radikale afwesigheid, waarna Lacan verwys as *object a, ..... the "representative of the object of lack," ..... (kyk Muller & Richardson, 1982, p. 373)* en die *..... object of desire par excellence ..... (kyk Weber, 1991, p. 159)*, nie dit wat kortkom te midde van die *logos* nie, maar die tekort op sigself. Dit wil sê, die weggelate sye van die Necker-kubus, nie as die sye wat kortkom om die kubus te voltooi nie (dit voorveronderstel immers reeds die begrip van 'n kubus), maar bloot as ongedifferensieerde tekort, ('n onverrekenbare surplus), 'n onnoembare afwesigheid, 'n afwesigheid wat die aanwesige sye van die kubus en ook die idee van die kubus alreeds voorafgaan. Hierdie radikale afwesigheid, hierdie *loss of loss*, is 'n moment van absolute selfaanwesigheid, 'n oomblik van volkome selfaangewesenheid, die oomblik van die begeerte as begeerte en derhalwe die moment van ontworteling waar die universele bevrediging ontbreek (vergelyk Muller en Richardson, 1982, pp. 404-405). Hierdie angsmoment is 'n moment van aanspraak op onvoorwaardelike liefde, 'n aanspraak wat nie konkrete voorwerpe van bevrediging soek nie, maar fundamenteel aanspraak maak op aanwesigheid/afwesigheid (kyk Weber, 1991, p. 130) en derhalwe 'n moment wat enige begrip, ook die begrip van die kubus, reeds voorafgaan.

Dit is in hierdie aanspraak op aanwesigheid/afwesigheid wat die kubus tot stand kom. En dit is die bevrediging van dié aanspraak, die opkoms van 'n sekere aanwesigheid/afwesigheid, wat die angs verlig: *Anxiety is ..... relieved by "proof" of the "presence" of a "loved one", and it is in this manner that "demand" is answered (Weber, 1991, p. 131).* Maar *proof, presence* en *loved one* verskyn hier in aanhalingstekens, vanweë 'n bepaalde indirektheid, afstand en onsigbaarheid. Want in hierdie Lakaanse verhaal is die geliefde figuur nie die kind se moeder nie, maar sy tante, en verskyn die tante nie in die persoon aan die kind nie. Sy is in werklikheid as 'n afwesige aanwesig en die bewys van haar bestaan is bloot haar stem: *..... a three year old boy ..... calling out*

*of a dark room: "Auntie, speak to me! I'm frightened because it is so dark." His aunt called back to him: "What good would that do? You can't see me." "That doesn't matter," replied the child, "when someone speaks, it gets light."* (Weber, 1991, p. 131). En in hierdie verligting van die angs, in die afweer van die suiwer dubbele, 'n bepaalde differens in die begeerte, kom die *logos* ter sprake: *This answer in turn involves a linguistic operation ..... As Lacan remarks, "With demand we find ourselves in the domain of what is actually articulated." It is demand ..... that "opens the way to unconscious desire"; it is "an approach" to desire and not desire itself* (p. 131). 'n Sekere aanwesigheid vul die donker differens tussen die kind (hy wat op sigself in die donker is) en sy tante (wat afwesig is), vul die onreduseerbare interval in die selfbewussyn: 'n stem, 'n *logos*, 'n akteur, drie sye van 'n kubus verskyn in dié lig. En die onbewustelike begeerte word genader via hierdie *logos*. Die radikale, ongedifferensieerde afwesigheid (hy wat in die absolute donker aan homself aanwesig is) verskyn as 'n tekort, as die weggelate sye (die afwesige tante) van wat andersins 'n volledige kubus sou wees. 'n Fiktiewe karakter wag op vertolking.

'n Fiktiewe karakter word deur 'n akteur gefigureer. Die algehele ander word deur die *logos* as begeerte aangegee. Mens het in so 'n omlyning met die *logos* te make met 'n aanspraak op aanwesigheid, met 'n beswering van die angsmoment, die stabilisering van 'n andersins onkontroleerbare emosionaliteit. Dit is 'n grondliggende faktor (in soverre mens hier van grondliggendheid kan praat) van emosionele stabiliteit wat beskryf word deur woorde soos kalm, stabiel, onafhanklik, nie-eisend en tevrede en in die negatief aangedui word met angstig, senuagtig, wanhopig, onseker en veeleisend (vergelyk Goldberg, 1990; Goldberg, 1992; John, 1989). En om die moontlikheid van hierdie angs te snap hoef mens jouself maar net jou eie angs voor te stel, sou die werklike halwe kubus waaruit die illusie voortvloei op sigself nie meer so werklik voorkom nie. Die vasklou aan 'n realiteit is 'n beswering van ons eksistensiële angs, 'n uitban van die doodsmoment.

Maar waar begeerte nog ontbloot lê in emosionaliteit, word dit hierna vinnig deur die *logos* toegedek. 'n Bepaalde bewerking verkneg die begeerte aan die *logos* en onderwerp emosionaliteit aan rasionaliteit. 'n Sekere vertolking verslaaf die fiktiewe karakter aan die akteur. 'n Bepaalde arbeid stel die kubus se ontbrekende sye ondergeskik aan die aanwesiges. Laat ons hier ter wille van verduideliking 'n Necker-

kubus voorhou sodanig dat sy binnekant in aansig is, terwyl ons in gedagte hou dat binnekant en buitekant eintlik arbitrêre terme is. In die illusie, in die "oplig" van die binne- tot 'n buitekant, in die voltooiing van die kubus, word die tekort ingevul as die negatief van die aanwesige. 'n Sekere repressie verdring die begeerte tot die openinge tussen woorde, tot stil momente in die *logos*, tot plekke waar die *logos* swyg.

'n Bepaalde gewelddadigheid vergesel die opheffing van die binne- tot 'n buitekant (óf andersom), want hierdie opheffing tot 'n geheel, hierdie bewerking van 'n sluiting, is tegelyk die onderwerping van 'n sekere onverrekenbare verskil, 'n volhardende afweer van die verskil tussen die non-binnekant en die buitekant. 'n Bepaalde konsensieusheid onderlê hierdie instandhouding van die illusie en onderspan die volharding tot sluiting te midde van die broosheid van die imaginêre struktuur. Dit is 'n drif tot die verslawing van die fiktiewe aan die rasonale, 'n konsensieusheid wat in die literatuur aangegee word as geordendheid, effektiwiteit, volharding en beslistheid, en in die negatief beduie word as ordeloosheid, nalatigheid, inkonsekwentheid en onverskilligheid (vergelyk Goldberg, 1990; Goldberg, 1992; John, 1989).

Maar hierdie wegwysing van die verskil tussen die non-binnekant en die buitekant as negatief van die binnekant, die konsensieuse instandhouding van die illusie, hierdie kondisie van die illusie, verberg die verskil, maar hef dit nie op nie. En die onverrekenbaarheid van hierdie interval herbesoek die illusie met dramatiese effek. Dit laat die kubus glip. Dit laat die kubus 'n sekere beweging, 'n bepaalde aktiwiteit, 'n lewenskwaliteit, opeis. Die verskil word weggewys, maar nie verreken nie. Die openinge tussen ons woorde word as stiltes afgeweer, maar hierdie intervalle dra meer as die blote swye van 'n *logos*. 'n Onverrekenbare surplus laat die *logos* glip, beweeg en draai. Die akteur verloor die vastigheid van sy greep op die fiktiewe karakter. 'n Lewensmoment begin aan die vertolking onttrek en 'n sekere onbeslisbaarheid neem stadig vorm aan.

'n Bepaalde begeerte tree hier na vore, 'n opwelling wat nie in en deur hierdie *logos* verreken word nie, 'n bepaalde surgensie wat die hele struktuur laat glip, 'n lewensmoment wat aan ons woorde ontsnap, wat ons rasionaliteit ontglip. 'n Wilsmoment neem van die imaginêre kubus besit, 'n bepaalde surgensie wat in die literatuur verskyn as energiekheid, aktiwiteit, ge-animeerdheid, ekstroversie en

waarvan die teenpool aangedui word as 'n stilheid, passiwiteit, gereserveerdheid en introversie (kyk Goldberg, 1990; Goldberg, 1992; John, 1989).

Dus, juis wanneer die akteur sy greep begin verloor, wanneer 'n sekere lewensmoment aan die teks begin onttrek, begin die teks 'n lewensmoment konstitueer. Die fallus maak sy verskyning as 'n ontasbare illusie, as 'n surgensie, ..... *the image of the vital flow* ..... (Lacan, 1977, p. 287), as 'n opwelling wat betekenis laat glip, 'n verdringing van emosionaliteit wat sy merk laat in die rasonele *logos* - die fallus as 'n ..... *privileged signifier of that mark where the role of the logos is joined with the advent of desire* (p. 287). Maar sê Lacan dan: *All these propositions merely conceal the fact that it can play its role only when veiled* ..... (p. 288). Die konstitusie van die fallus verg alreeds 'n sekere onttrekking, 'n distansiëring, te wete die beweging van 'n binne- na 'n buiteaansig, van 'n subjektiewe betrokkenheid na 'n getransendeerde objektiwiteit. 'n Bepaalde medepligtigheid kenmerk die konstitusie van 'n lewensmoment in die teks en die onttrekking van 'n lewensmoment aan die teks, want die beweging van die illusie, die moment van surgensie, is altyd in navolging van 'n getransendeerde beweging, 'n beweging wat ek, 'n vertolker van die vertolking, instigeer. 'n Sekere insiklikheid beskryf 'n komplementariteit tussen die vertolkte karakter en die vertolkende karakter, 'n insiklikheid wat ons na aanleiding van die literatuur kan vermeld as samewerkendheid, tegemoetkomendheid, bereidwilligheid en hoflikheid, en in die negatief kan aandui met terme soos teenstandigheid, ontoegeeflikheid, onwilligheid en hartvogtigheid (kyk Goldberg, 1990; Goldberg, 1992; John, 1989).

Maar ons moet 'n laaste saak nog ondersoek. Hierbo onderwerp ('n) ek die opwelling, die moment van surgensie. En dit is die betekenis van hierdie aangeleentheid wat van naderby bekyk moet word. Eerstens die kondisie van 'n eksterne perspektief: Die aanskouing van die buitekant van die kubus, 'n buiteperspektief van 'n buitekant, veronderstel 'n bepaalde surplus in distansiëring. En so 'n surplus, dit weet ons reeds, kom van die verskil tussen die non-binnekant en die buitekant as die negatief van die binnekant. Dit is 'n interval, 'n gaping, wat ons hierbo as onverrekenbaar aangegee het. Om die waarheid te sê, dit is juis hierdie onverrekenbaarheid wat as die kondisie vir die opwelling beduie was. Maar wat van die verskil op sigself? Dit is die surplus van 'n aanspraak op aanwesigheid/afwesigheid, 'n non-aanwesigheid, 'n radikale ongedifferensieërde "afwesigheid" wat ons hierbo aangedui het as die oomblik van

begeerte as begeerte, 'n moment van absolute gebrek aan bevrediging, 'n radikale ontbreking, 'n *loss of loss*, en op paradoksale wyse die oomblik van absolute selfaanwesigheid: dit wat ons ek noem. Derhalwe is die onderwerping van die moment van surgensie aan die ek, 'n onderwerping van die onverrekenbaarheid van die interval aan die interval, en dus 'n onderwerping van die ek se onverrekenbaarheid aan homself. Maar dit beteken nie dat hy hom hiermee verreken nie, slegs dat hy hom oopstel vir ervaring. Dit is die uiteindelijke kondisie vir die imaginêre. In die verbeelding nestel 'n onbeslisbaarheid, 'n openheid op die ander, 'n interval wat ons ek noem, 'n selfaangewesenheid wat altyd 'n moment van ontworteling onderhou.

En dit bring ons ook by die laaste van die vyf faktore van persoonlikheid, te wete dié van openheid, 'n ontvanklikheid wat beskryf kan word aan die hand van verbeeldingrykheid, vernuftigheid, kunssinnigheid en gekultiveerdheid en wat in die negatief aangedui word met terme soos verbeeldingloosheid, onkreatiwiteit, gewoonheid en engheid (kyk Digman, 1990; Goldberg, 1990; Goldberg, 1992; John, 1989).

Dus, waar ons strategies in hierdie *logos*, in hierdie sielkunde posisie inneem, is die subjek eendersyds 'n epistemologiese surplus ('n lewensmoment wat beskrywing laat glip) en andersyds 'n ontologiese tekort ('n lewensmoment wat beskrywing ontglip). En van hierdie *logos* moet ons (ons wat subjekte is) sê dat dit die onkontroleerbare ang van die suiwer selfaangewesenheid besweer, dat dit met uitstel en verskil 'n hele aanwesigheid tussen surplus en tekort bewerk. Ons moet sê dat hierdie *logos* tot 'n lewensmoment van die subjek behoort, dat dit die spoor is, dat dit 'n masker is van die subjek wat op homself terugkeer - 'n wissingsgang, waar die subjek homself (verge)wis, waar hy homself (be)vind as 'n vertolkte karakter waaraan die vertolking onttrek en 'n bepaalde onklarheid gepredikeer word.

## **'n Lewende sielkunde**

Daarom wil ek in hierdie laaste gedeelte wys hoe 'n hele sielkunde bewerk word wanneer in 'n oomblik van selfaangewesenheid die angsmoment besweer moet word. Dit is 'n aangeleentheid wat ek op heel konkrete wyse aan die hand van werklike gebeure (aan die hand van 'n sekere empiriese realiteit) wil aanspreek. Dus, as die

teks tot dusver redelik abstrak was, sal ons hier heel tasbaar met sy bosinlike begrippe omgaan.

Hier is die gegewe empiriese realiteit: Ek het eenmaal 'n aantal medesielkundiges toegespreek onder die opskrif: *The ontology of I, the eye of ontology: About postmodernism and the subject* (kyk Bylaag) - 'n voordrag wat in sterk postmodernistiese idioom aangebied is en wat heelwat kritiek ontlok het. Daar is van hierdie teks gesê dat dit buitekant die sielkunde lê, dat dit derhalwe niks vir die sielkunde te sê het nie en dat dit met ander woorde die subjekte van die sielkunde nie kan aanspreek nie. Daar is om die waarheid te sê gesê dat die teks in die geheel nie spreek nie, nie omdat hy stom is nie, maar vanweë 'n fundamentele sinloosheid. Maar die teks het sommige sielkundiges nietemin tot handeling genoop, aksies wat, so wil ek hier aandui, juis tot 'n lewendige sielkunde (mens moet eintlik sê: tot 'n verlewending van die sielkunde) aanleiding gee.

Ek begin met 'n representering van die aanvanklike voordrag ten einde die fundamentele boodskap van die referaat, naamlik dat enige sluiting altyd reeds 'n opening is, dat die suiwer selfaangewesenheid 'n absolute ontworteling behels ('n boodskap wat ook hierdie voorafgaande teks deurvleg) te verhaal. Maar hierdie aanvang is kompleks, want wat beteken representering hier? Hoe moet mens 'n heraanbieding verstaan binne 'n konteks waar die sluiting altyd reeds 'n opening is en waar aanvang en oorsprong dus alreeds bevraagteken word? 'n Moontlike antwoord lê in Derrida se begrip van skrywe: ..... *the name of this gesture effacing the presence of a thing and yet keeping it legible, in Derrida's lexicon, is "writing"* ..... (Spivak, 1976, p. xli). Die "ding" wat nogeens aangebied word, word in dié proses van aanbieding gewis terwyl dit tog 'n spoor laat, 'n merk wat agterna in die heraanbieding "gelees" kan word.

En wat hier gerepresenteer word, is 'n aanvanklike presentering, 'n bepaalde voordrag. Ek sal wel uit hierdie voordrag aanhaal asof die voordrag in 'n teks gegrond is, asof 'n bepaalde teks bestaan waarin hierdie voordrag tot rus gebring kan word, asof 'n oorsprong bestaan wat eenvoudig in 'n volgende teks weerspieël kan word. Maar dít is bloot 'n truuk van skrywe, *the trick of writing* (Derrida, 1976, p. 24), die noodsaak om



deur 'n sekere bepaling te beweeg net om hom daarna te wis<sup>8</sup>. En hier is die wissing: Die voordrag sien sy teks nie as oorsprong nie, maar wel as representering. En al huiwer die voordrag in 'n oomblik van presentering is hy op sigself ook reeds 'n representering, want die presentering is nie 'n moedertaal nie. Dit is juis hieraan wat die teks ons van meet af aan, reeds in sy openingsinne, herinner: *A certain play in this heading, namely the difference between I and eye, between capital I and e-y-e, the difference which shows itself here in writing but not in the spoken word, in the representation, but not in the presentation, this silent difference holds me to a presentation which represents itself in what is not my mother tongue ..... a representation always already shifting the meaning of this presentation .....*

As 'n representering is die volgende teks derhalwe nie 'n eenvoudige verskynsel nie (die fenomeen, dit weet ons nou reeds, is nooit simplisties nie!). Alhoewel hy na vereenvoudiging van die aanvanklike teks strewe, is die eenvoudige produk van hierdie teks bloot 'n oppervlakkige manifestering van 'n verdere komplisering, want die onderhawige teks speel op sigself 'n kerngedagte van die aanvanklike boodskap uit, naamlik dat die idee van aanvang of oorsprong problematies is en dat daar derhalwe 'n probleem bestaan rakende die representering van die oorspronklike. Hierdie teks stel hom wel die representering van 'n aanvanklike teks ten doel, maar hy wys ook hoe die aanvanklike referaat reeds in die gedrag van sielkundiges gerepresenteer word. Derhalwe is hierdie representering van 'n vorige presentering alreeds ook 'n presentering van 'n voorafgaande representering. En die sielkundige bevind hom tussenin - in 'n bepaalde *wissing*.

Laat ons ons nou opnuut tot die sielkunde verbind met hierdie representering, met hierdie heraanbieding wat in die finale instansie ook 'n opsomming is van wat ek tot dusver gesê het.

---

8) Daarom kan die teks van die aanvanklike referaat nie hier verskyn nie. Hy staan altyd alreeds agter hierdie opstel en ons sien hom slegs as kort aanhalings, klein gleuwe in hierdie teks.

*DIE LIMIET: AANGAANDE BEGRENsing EN OORTREDING*

Dit is waar dat die aanvanklike teks (en ook hierdie een) hom op die grens van die sielkunde bevind. Hy gaan immers in die limiet met die sielkunde om. Hy gaan om die waarheid te sê nog verder, deur in dié limiet met die limiet te lol, want hy wil dit hê dat 'n begrensing altyd ook reeds 'n opening is.

Dus, daar bestaan die potensiaal dat 'n betrokke teks so opgetoë raak met die limiet dat hy deur die opening glip en die sielkunde inderdaad probeer ontglip. Maar dit sou 'n fout wees, want sou hy wel daarin kon slaag, sou hy hom wel geheel en al aan die sielkunde kon onttrek om suiwer abstrak bo hierdie sielkunde uit te styg, sou dié handeling maar blote selfverkragting wees. Ons lees immers in die aanvanklike teks dat mens die limiet aan die hand van die voordeur van die ouerhuis moet verstaan. Ons behoort alreeds tot 'n sekere sielkunde. Daar is altyd 'n ouerhuis. Om oor die grense van die sielkunde te besin, is om in die voordeur van hierdie ouerhuis te speel. Selfs al waag mens dit buitekant, is hierdie buitekant steeds die buite kant van die ouerhuis, 'n buitekant wat sy definisie tog aan die sielkunde ontleen.

Daar is maar een moontlikheid tot oortreding, beweer die aanvanklike teks, en dit lê in 'n ontginning van die konsep van die grens op sigself. En hiervoor moet mens baie presies posisie inneem. Binne die ruimte van die voordeur moet mens op die plek gaan staan waar jy jousef netsoveel binne as buite die huis bevind en dan nog noukeuriger posisie inneem op 'n punt waar dit nie meer moontlik is om tussen die binne- en die buitekant te onderskei nie. Die les van die postmodernisme handel juis oor hierdie punt van onbeslisbaarheid, te wete dat so 'n interval tussen die binne- en die buitekant altyd te vinde is, dat daar, met ander woorde, altyd 'n verskil bestaan tussen die idees van non-binnekanter en buitekant, dat daar altyd 'n gedeelte van non-binnekanter is wat nie bloot as buitekant, as die negatief van binnekanter, verreken kan word nie.

En die aanvanklike teks vestig hierdie saak histories. Om aan te haal: *There is a certain time, a very specific year, which marks the impossibility of closure, which opens closure on accounts of matter, reasoning and subjective being. The year is 1900. The year in which the honoured physicist, Lord Kelvin, in a speech to the British Association for the Advancement of Science remarked the following: "There is nothing new to be discovered in*

*physics now. All that remains is more and more precise measurement" (Davies and Brown, 1988, pp. 3-4). This is precisely the year in which the German scientist, Max Planck, was to 'reopen' physics by suggesting the existence (if one may speak here of existence) of the quantum gap, in what was previously believed to be the solid continuity of matter (See Gribben, 1984, pp. 35-45). Also the year in which the mathematician David Hilbert in his keynote address at the International Congress of Mathematicians in Paris, mentioned what is known as 'Cantor's continuum problem' as one of the most significant challenges facing mathematicians as the new century dawned. The continuum problem is a mathematical question about the size of the real continuum (See Devlin, 1988, pp. 44-47). And the answer to this problem, provided in 1963, led to the notion of undecidability in axiomatic set theory. That is, that besides the true statements and the false statements there is a third class of undecidable statements, statements that are neither true nor false, statements that transgress the true/false distinction. The year 1900 is the year also in which Sigmund Freud published "The Interpretation of Dreams". In this work there was an extensive discussion of Freud's theory of the unconscious, the human quantum gap which henceforth would prohibit man to be transparent to himself. Although American ego-psychology did its best to cover over this gap, it slowly began to dawn on humankind that Descartes's use of doubt in the validation of reason had actually infested the verified with doubt, that the Cartesian subject had appeared exactly at that moment when doubt had recognized itself as certainty (Ragland-Sullivan, 1986, p. 11).*

As die les van die postmodernisme die opening van die sluiting is, is die les van die aanvanklike teks bloot dit: In soverre mens postmodernisties na 'n subjek kan verwys, moet jy hom in terme van die logika van hierdie ontsluitende begrensing aanskou. Konkreet gestel: die ek in elkeen van ons is hierdie limiet, 'n grens van 'n werklikheid, maar altyd ook 'n opening op die algehele ander van hierdie werklikheid. In soverre die moderne wetenskap te make het met die onderwerping van die werklikheid aan ons rasionaliteit, bestaan daar altyd 'n ek wat hierdie rasionele realiteit laat glip, wat wetenskaplike teorieë hersien. Dus, die ek in elke sielkundige is die presiese punt waar mens nie meer kan onderskei tussen die binne- en die buitekant van die sielkunde nie. En dít vra dat mens erns maak met die idee dat die subjek nie bloot aan die sielkunde uitgelewer is nie, maar dat die subjek alreeds die sielkunde lewer.

*DIE SIELKUNDIGE: 'N EK WAT SLUITINGS OPEN*

Hier word die sielkundige met mag bekleed. Eintlik tot 'n ongelooflike mate bemagtig, want dit gaan nie net oor 'n sielkundige in beheer van sy wetenskap nie, maar ook oor die sielkundige as die subjek, as die limiet van die werklikheid. Om navraag te doen aangaande my ontologie (*the ontology of I*), om te vra: "Wie of wat is ek?", is hier alreeds 'n bevraagtekening van die ontologie (*the eye of ontology*), 'n oog wat die ontologie beskou en derhalwe ook 'n oog, 'n fontein, waaruit die ontologie ontspring. Dit is 'n uitgangspunt wat die sielkundige toelaat om 'n sielkunde te bewerk. In die oorspronklike teks lees ons dan ook: *And such is the logic of the I that works the limit of its rationality: It (is), and we must put this 'is' between parentheses, the doorway between the inside and what lies beyond, an eye on this side, an I on the other side, yet always both, a silent difference which does not allow itself to be bespoken, which shows itself only in its work.*

Die vraag is: "Hoe word die sielkunde in hierdie stilte bewerk? As die subjek in beheer van sy wetenskap is, kan hy homself dan na willekeur in hierdie wetenskap weerspieël?" In hierdie verband vra én antwoord die teks soos volg: *Can we say of this I that it is the master, that it has mastered the constitution of the present? Obviously not, for that we are not the masters of our world, that we are not in control of our existence, if we may still use the latter word, has the status of a fact precisely by virtue of its own obviousness. But then also less obviously not, for what is affirmed, what is mastered is a divisive constituting. What is affirmed is the constant sliding of this affirmation, a sliding which makes it lose its mastered estate, which in the end makes it go without any baggage, makes it go absolutely free, as weightless sovereignty.* Met ander woorde, wat die subjek in sy wetenskap van homself bevestig, is juis die feit van die voorlopigheid van sy wetenskaplike aansprake. Hy mag homself in en deur sy wetenskap probeer bemeester, homself hierin weerspieël, maar dan moet hy verstaan dat 'n sekere onklarheid hiermee saamgaan. Want die subjek wat weerkaats word, die een wie se beeld in die spieël van die wetenskap verskyn, kom eintlik tot stand na aanleiding van die beeld wat alreeds in die weerkaatsing staan. Die bron van die weerkaatsing, kom na die beeld wat op sigself alreeds 'n funksie van die bron is - 'n temporele onklarheid (vergelyk Lacan, 1977, pp. 1-7), 'n narsissistiese seduksie, 'n voortdurende verdubbeling: *A dangerous promiscuity and a nefarious complicity between the reflection and the reflected which lets itself be*

*seduced narcissistically. In this play of representation, the point of origin becomes ungraspable. .... There is no longer a simple origin. For what is reflected is split in 'itself' and not only as an addition to itself of its image. The reflection, the image, the double, splits what it doubles. The origin of the speculation becomes a difference (Derrida, 1976, p. 36).*

Die aanvanklike teks plaas hierdie tema reeds in die kader van die ontologie deur sy ekisistensie onder die loep te neem. Ons lees: *A complication of presenting, of beginning to present. Therefore, let me begin again. Let me begin differently by beginning at beginning instead of simply attempting a return to the beginning. A beginning that cannot be simple, for it is exactly a complication of beginning: A beginning that has always already begun at the very moment it refuses to begin. .... there is the question of the agency of the action, a question of ownership, of proprietorship of the proper. .... a question of age: Does this eye come before or after its ontology? Am I older or more youthful than my ontology?* As ons hier te make het met 'n subjek wat homself in sy wetenskap bevestig, is dit duidelik dat hy homself (be)vind dáár waar 'n sekere werk rondom die vestiging van sy wetenskap verrig word.

#### **DIE ONTWIKKELING EN DINAMIKA VAN DIE SELKUNDIGE**

En hier beweeg ons nader aan die sielkunde. Eintlik staan ons alreeds binne die sielkunde op 'n plek waar mens beswaarlik die wetenskap van sielkunde van die sielkunde van wetenskap kan onderskei. Want as hier sprake is van groter individuele vryheid, is hier terselfdertyd ook sprake van 'n 'angswekkende' selfverantwoordelikheid en dít verg 'n bepaalde volwassenheid van die wetenskaplike. Die aanvanklike teks vergelyk die historiese ontwikkeling van die subjek dan ook met 'n sielkundige volwassewording: Die premodernistiese subjek is die kind in die skoot van die gode, uitgelewer aan 'n natuurlike werklikheid; die modernistiese subjek is die arrogante adolessent wat binne die veiligheid van die ouerhuis reken dat hy die waarheid beet het; en die postmodernistiese subjek is die volwasse persoon wat die sekuriteite van die ouerhuis, die waarborge van realiteit en waarheid, moet agterlaat en op homself vertrou. Mens kry met angs te make, 'n angstigheid wat die 'volwasse' sielkundige aanspoor tot die bewerking van sy sielkunde, 'n sekere behouding van sy ouerhuis. 'n Hele sielkunde omgeef die bewerking van die sielkunde, 'n lewendige sielkunde wat beslag kry in die handeling van sielkundiges.

Maar waarom hierdie angsgevoel? Watter dinamika lei tot 'n bedreiging en noop die sielkundige tot handeling? Uiteraard 'n postmodernistiese lewenslus, 'n daadlustigheid, 'n begeerte om in die soeke na fundering ook die plesier van die bodemlose op te soek (vergelyk Spivak, 1976, pp. lxxvii-lxxviii), eintlik 'n besoek aan die paradoks van begeerte, want: *On the one hand ..... the most proper sense of desire ..... is the drive of the proper towards proper-ness, toward self-appropriation. But, on the other hand ..... this desire is impossible, .... its condition of possibility as desire is its condition of impossibility ..... (Kamuf, 1991, p. 461)*, 'n besoek aan die paradoks van ons bestaan, na regte 'n besoek aan onself as hierdie paradoksale bestaan, 'n bestaan wat slegs by grasia van sy onmoontlikheid moontlik is: 'n suiwer selfaangeweseheid wat tegelyk 'n absolute ontworteling beteken. Die dinamika wat die sielkundige tot handeling noop, het te make met 'n beswering van angs. Die onmoontlikheid van bestaan moet uit die feit van bestaan geweer word. Die dood moet verdring word. Hy moet aan die lewe onderwerp word.

Ons kan dié saak hier op 'n heel konkrete vlak aanskou: Die dinamika wat die sielkundige tot handeling oorhaal, kom gewoon in die vorm van 'n uitnodiging na 'n forum waar 'n simposium oor homself aangebied word<sup>9</sup>. As mens in gedagte hou dat forum die plek van redevoering en beregtiging is en simposium 'n dronkparty beduie, spreek die bedreiging vanself. Die beskonkenheid, die redeloosheid, 'n sekere dood, moet liefsvol uit die rasonele wetenskap geweer word. En hierdie saak behels 'n bepaalde *representering*, 'n handeling van onderwerping wat die restourasie van die sielkunde wil bewerk. Daarom moet ons die representering van die aanvanklike voordrag nou as 'n Derrideaanse skrywe probeer verstaan - 'n *wissing*, 'n onderwerping van die teks wat nietemin 'n sekere leesbaarheid behou. Want in hierdie presentering val die sterflike, verbale woorde nie op dowe ore nie. Die aanvanklike teks ontglim die sielkunde tog nie. Diegene wat sê dat hulle nie verstaan nie, begryp hulle eie verstaan nie. 'n Sekere (on)bewussyn noop hulle wel tot handeling, spesifiek tot die professering van 'n

---

9) Die aanvanklike voorlesing was deel van 'n lesingreeks wat aangebied is onder die vaandel van 'n besprekingsgroep by name Forum. En die kennisgewing het soos volg gelui: "FORUM - U word uitgenooi na 'n simposium oor ontologie en mensbeskouings in die sielkunde ....."

sielkunde, tot die moord op 'n boodskapper en tot die kennisgewing van 'n post mortem<sup>10</sup>.

### *DIE PROFESSERING VAN 'N SIELKUNDE*<sup>11</sup>

Die sielkunde het nie uit die lug geval nie. 'n Aantal baanbrekers moes harde werk verrig. Laat ons hiervan bloot sê dat die sielkunde nie spontaan ontstaan het nie, maar aktief verklaar moes word - met ander woorde dat 'n sekere professering van die sielkunde ('n onderwerping aan die sielkunde) moes plaasvind. Uiteraard moet die sielkunde dan ook steeds aktief in stand gehou word. En derhalwe benodig hy nog altyd sy professore, diegene wat hom voorstaan en wat bereid is om vir hom in te staan. En dit (ek moet dit duidelik stel) is 'n legitieme projek, omdat 'n hopenlik voordelige kapitaal bewerk word in die wedersydse legitimering van die sielkunde en sy professore.

Maar hoe (be)skrywe die professor die aanvanklike voordrag? Deur dit aan sy rasonele wetenskap te onderwerp: 'n bepaalde begrensing van sy vak waar hy die binnekant as rasoneel aanskou, maar van die buitekant 'n sekere sinloosheid vermoed. Al dui die professor aan dat die referaat buite die sielkunde val, behou hy tog 'n bepaalde leesbaarheid van die presentering binne die sielkunde, want hy verwys vanuit sy vak daarna. Vanuit die rasonele sielkunde dui hy die aanvanklike teks as 'n betekenislose mengelmoes van sinne aan. Hy onderskei tussen die rasonele en die irrasionele. Deur die opening van die voordeur sien hy die buitekant van die ouerhuis, 'n buitekant wat hy op grond van die rasonele binnekant irrasioneel noem. Hierdie projek is, soos reeds gesê, legitiem. En die kwessie is nie die wettigheid van die onderskeiding nie, maar die feit van onderskeiding op sigself. Die kwessie is die interval tussen die binne- en die buitekant, die gaping wat as nóg rasoneel, nóg

---

10) Hierdie handeling verwys na gebeure wat gevolg het op die lewering van die referaat. Dus, afgesien van die aangeleentheid wat in die teks uitgespel word, naamlik dat die voordrag alreeds deur menslike gedrag in die sielkunde ingeskrywe word, word 'n ander saak hier ongesê gelaat, te wete dat die postmodernisme die empirisme nie sondermeer negeer nie, want kyk net hoe dig die teks hier teenaan 'n empiristiese sielkunde loop, hoe hy hier betekenis aan waarneembare gedrag ontleen.

11) Na afloop van die lesing het 'n hoogleraar in die Sielkunde my kom sê dat hy 'n bepaalde sinloosheid van die aanvanklike teks vermoed.

irrasioneel verreken kan word en wat die rasonele wetenskap altyd reeds bewoon, 'n ek wat die rasionaliteit laat glip. Ons lees in die aanvanklike teks van die ligte waansin wat by die oorsprong van kennis ter sprake kom: ..... *not madness as the negative of saneness, the irrational of the rational, but a slight infestation of the rational with the non-rational. Derrida shows us the gap in our understanding ..... he traces out a hole in knowledge, a writing about the eye of ontology, which is simultaneously the spring (in more than one sense) of this knowledge.*

Dus, die probleem is nie dat 'n professor 'n presentering sinloos noem nie, maar wel dat die professor die feit van hierdie noeming nie in die professering van sy vak verreken nie<sup>12</sup>. Hoe goed kan 'n sielkunde wees wat die sielkundige toelaat om sy eie dade onverreken tersyde te stel? Hoe gelukkig dan dat 'n sielkunde wat deur 'n professor van die vak geprofesseeer word, juis nie dié soort sielkunde kan wees nie! Hoe gelukkig dat enige professor wat sy vak aan 'n bepaalde leksikon oorgee, op sigself altyd reeds die leksikograaf is. Want so 'n sielkunde kan nooit sluit nie.

### *DIE MOORD OP 'N BOODSKAPPER*<sup>13</sup>

Waar die professor redelik met sy vak omgaan, is dit beslis nie die geval met die moordlustige nie. Die professor werk hard om die simposium uit die forum te weer, maar die moordlustige is nie só geneë om van die wyn ontslae te raak nie. By 'n oggendteeparty skink hy hierdie wyn en voer die moord op sy kollega aan.

Maar mens kan dié fel reaksie wel verstaan. Want die kollega is 'n boodskapper, 'n doodsengel wat kom sê dat die sielkunde hom slegs in die aangesig van die dood kan vestig, dat die rasonele sielkunde slegs by grasie van die feit van 'n sekere non-rasionaliteit bestaan. In die aanvanklike teks lees ons immers: *In his book entitled 'The myth of analysis' James Hillman (1972, pp. 137-138) ..... answers to his own meditation:*

---

12) Die professor het die publiserings van die aanvanklike teks asook die verduidelikende notas waarop die onderhawige teks grootliks gegrond is, teengestaan. Hierdie teks wat hom juis bemoei met die verrekening van die gedrag van die professor van die sielkunde, moes weggelaat word uit die verslag van die simposium oor die ontologie van die sielkunde.

13) Gedurende die week na die simposium is die sprekers, in hulle afwesigheid, moordendstoe verniel.



*Perhaps the Age of Reason has reached its last borders, the borders of reason itself, the mind and its own darkness. The light now turning towards itself created a new science of the mind, psychology, and of the mind's shadow, psychopathology. .... However, it took another hundred years, the turn of another century, before what Hillman saw as the shadow that the enlightened reason was piling up began to show itself not as the shadow of the mind, not as the irrational side of rationality, but as the irreducible difference between irrationality and rationality, the difference which resists any attempt at closure, the lack that always already inhabits any structure aimed at wholeness.*

Anders as by die redelike professor is die kwessie in hierdie geval nie die feit van die handeling nie, maar wel die betekenis daarvan. Dit gaan hier nie oor die moord nie (daarvoor mag daar legitieme redes wees), maar oor die betekenisvolheid van so 'n daad. Want die een wat vermoor word, is die doodsengel, die draer van 'n doodstydning. En die dood van die doodsengel is juis 'n bevestiging van sy boodskap. Die lewe word hier immers by gracie van die dood ('n moord) behou. (Kon die doodsengel dit ooit duideliker gestel het?) Moes die moordlustige nie alreeds sy sinne met die simposium-wyn verdoof het om tot hierdie sinlose daad oor te gaan nie? Hoeveel glip van die rede het mens nodig om die rasonele te bewaar, hoeveel subjektiwiteit om jou objektiewe wetenskap te onderhou? (Oral klingel dertig silwerstukke!)

#### *DIE KENNISGEWING VAN 'N POST MORTEM*<sup>14</sup>

Die naamloosheid van sy wetenskaplike is sekerlik die ideaal van die objektiewe wetenskap. Die naamlose: hy wat sonder om genoem te word, sonder dat hy ooit benoem kan word, uit die forum glip. Maar kan ons van hom sê dat hy 'n sielkunde agterlaat? Kan ons sê dat hierdie nagelate sielkunde tot hom behoort of dat hy tot hierdie sielkunde behoort? Wie is hy? 'n Professor? 'n Moordlustige? Miskien selfs 'n moordlustige professor? Mens kan nie weet nie. Hy is immers die naamlose!

Maar hoe weet ons van hom? Met 'n naamlose nota trap hy 'n spoor wat jou verwittig sonder om sy naam te noem. Hy laat 'n merk wat selfs die feit van bestaan verbloem,

---

14) Sowat 'n week na die simposium het ek anoniem berig ontvang oor 'n nadoodse ondersoek van die postmodernisme.

te wete die kennisgewing van 'n post mortem. Binne die forum merk hy sy bestaan met die afwesigheid van bestaan, met die dood, 'n verlies, 'n sekere tekort. Maar selfs hiermee volg hy 'n verdere strategie, want die kennisgewing word strategies gelaat. Dit word vir 'n spesifieke boodskapper nagelaat: Die postmodernistiese boodskapper ontvang 'n kennisgewing van 'n post mortem van die postmodernisme. Aldus hierdie boodskap is die postmodernisme alreeds oorlede en die boodskap van die boodskapper is derhalwe niks meer werd nie. Wanneer die boodskapper in die forum die sterfplek van die naamlose uitwys, wanneer hy in die sielkunde aandui waar die sielkundige 'n onbeslisbare interval nalaat, wanneer hy die onklaar moment van die ek beduie, is hierdie aanduiding, aldus hierdie boodskap, alreeds van geen waarde nie. Die naamlose laat 'n verdwynende spoor, 'n merk wat homself uitwis. Maar juis hiermee bewerk hy 'n hele aanwesigheid. Ons lees in die aanvanklike teks: *I cannot return to myself, and be myself in my own presence. I can return to myself only as you. You are the other of I, I differed and deferred from myself. This differing and deferring from me to you, is the present. It is a trace, and because I am a trace already, this trace which is the present, is the trace of the erasure of a trace.* 'n Hele forum, 'n hele sielkunde merk die vertrek van die naamlose.

Kan ons hierna van die naamlose sê dat hy eenvoudig vertrek of dat sy vertrek eenvoudig is? Is dit nie altyd alreeds hy wat in die aanvanklike teks van meet af aan sê: *Which, capital-I or e-y-e? You will not know unless you read the written text, and even then you may not know, for in this game eIe may always keep you guessing,* en in die slotwoorde die volgende opmerk nie: *When you ask me: "What does all of this mean?", I cannot answer, I dare not speak. There (is) a silent difference, a silent fold of I and eye: eIe (am) a silent difference.*

## POSTSCRIPTUM

---

My dank aan 'n Departement Sielkunde wat sorgsaam soos 'n baarmoeder 'n lewende sielkunde koester.

*And now six years have already gone by ..... I know that he did go back to his planet ..... And at night I love to listen to the stars. It is like five hundred million little bells ... But there is one extraordinary thing ... When I drew the muzzle for the little prince, I forgot to add the leather strap to it. He will never have been able to fasten it on his sheep. So now I keep wondering: what is happening on his planet? Perhaps the sheep has eaten the flower ...*

*At one time I say to myself: "Surely not! The little prince shuts his flower under her glass globe every night, and he watches over his sheep very carefully ... " Then I am happy. And there is sweetness in the laughter of all the stars.*

*But at another time I say to myself: "At some moment or other one is absent-minded, and that is enough! On some one evening he forgot the glass globe, or the sheep got out, without making any noise, in the night ... " And then the little bells are changed to tears ...*

*Here, then, is a great mystery. For you who also love the little prince, and for me, nothing in the universe can be the same if somewhere, we do not know where, a sheep that we never saw has - yes or no? - eaten a rose ...*

*Look up at the sky. Ask yourselves: Is it yes or no? Has the sheep eaten the flower? And you will see how everything changes ...*

*And no grown-up will ever understand that this is a matter of so much importance! (de Saint-Exupéry, 1945, pp. 79 & 89-91).*

# VERWYSINGSLYS

---

- Bass, A. (1984). The double game: An introduction. In J.H. Smith & W. Kerrigan (Eds.), *Taking chances: Derrida, psychoanalysis, and literature*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Benvenuto, B. & Kennedy, R. (1986). *The works of Jacques Lacan: An introduction*. London: Free Association Books.
- Bevan, W. (1991). Contemporary psychology: The toer inside the onion. *American Psychologist*, 46, 475-483.
- Bloom, A. (1986). *The closing of the American mind*. New York: Schuster.
- Breytenbach, B. (1993). *Painting the eye*. Claremont, Kaapstad: David Philip Publishers.
- Briggs, S.R. (1989). The optimal level of measurement for personality constructs. In D.M. Buss & N. Cantor (Eds.). *Personality psychology: Recent trends and emerging directions*. New York: Springer-Verlag, (pp. 246-260).
- Burtt, E.A. (1954). *The metaphysical foundations of modern science*. New York: Doubleday Press.
- Buss, D.M. & Cantor, N. (1989). *Personality psychology: Recent trends and emerging directions*. New York: Springer-Verlag.
- Caputo, J.D. (1987). *Radical hermeneutics: Repetition, deconstruction, and the hermeneutic project*. Bloomington: Indiana University Press.
- Carlson, N.R. (1986). *Physiology of behavior* (3rd ed.). Boston: Allyn & Bacon.
- Davies, P.C.W. & Brown, J. (1988). *Superstrings: A theory of everything?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Degenaar, J. (1986). *Art and the meaning of life*. Cape Town: Department of Adult Education and Extra-Mural Studies, University of Cape Town.
- Derrida, J. (1973). *Speech and phenomena and other essays on Husserl's theory of signs*. (Vertaling D. Allison). Evanston: Northwestern University Press.
- Derrida, J. (1976). *Of Grammatology*. (Vertaling G.C. Spivak). Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

- Derrida, J. (1978a). *Writing and difference*. (Vertaling A. Bass). London: Routledge & Kegan Paul.
- Derrida, J. (1978b). *Edmund Husserl's origin of geometry: An introduction*. (Vertaling J.P. Leavy). Stony Brook, N.Y.: Nicholas Hays.
- Derrida, J. (1981a). *Dissemination*. (Vertaling B. Johnson). Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1981b). *Positions*. (Vertaling A. Bass). Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1982). *Margins of Philosophy*. (Vertaling A. Bass). Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1987). *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*. (Vertaling A. Bass). Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1991). From: Speech and Phenomena. In P. Kamuf (Ed.), *A Derrida reader: Between the blinds*. New York: Columbia University Press.
- De Saint-Exupéry. (1945). *The little prince*. London: Pan Books Ltd.
- Devlin, K. (1988). *Mathematics: The new golden age*. London: Penguin Books.
- Digman, J.M. (1990). Personality structure: Emergence of the five-factor model. *Annual Review of Psychology*, 41, 417-440.
- Dixon, W.G. (1978). *Special relativity: The foundations of macroscopic physics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Doi, T. (1986). *The anatomy of self: The individual versus society*. New York: Kodansha International Ltd.
- Dowling, W.C. (1984). *Jameson, Althusser, Marx: An introduction to "The Political Unconscious"*. London: Methuen.
- Faulconer, J.E. & Williams, R.N. (1990). Reconsidering psychology. In J.E. Faulconer & R.N. Williams (Ed.), *Reconsidering psychology: Perspectives from Continental philosophy*. Pittsburg: Duquesne University Press.
- Flax, J. (1990). *Thinking fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the contemporary West*. Berkeley: University of California Press.
- Fowles, G.R. (1970). *Analytical mechanics* (2nd ed.). New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.

- Freud, S. (1950). *Beyond the pleasure principle* (New translation). (Vertaling J. Strachey). London: The Hogarth Press.
- Freud, S. (1973). *New introductory lectures on psychoanalysis* (Vol. 2). (Vertaling J. Strachey). Harmondsworth, England: Penguin Books.
- Gadamer, H-G. (1976). The philosophic foundations of the twentieth century. In H-G Gadamer, *Philosophical hermeneutics* (D.e. Linge, Trans., Ed.) (pp. 107-129). Berkley: University of California Press.
- Gallop, J. (1985). *Reading Lacan*. Ithaca: Cornell University Press.
- Gergen, K.J. (1990). Toward a postmodern psychology. *The Humanistic Psychologist*, 18, 23-34.
- Geroch, R. (1978). *General relativity from A to B*. Chicago: The university of Chicago Press.
- Globus, G.G. (1992). Derrida and connectionism: *différance* in neural nets. *Philosophical Psychology*, 5(2), 183-197.
- Goldberg, L.R. (1982). From Ace to Zombie: Some explorations in the language of personality. In C.D. Spielberger & J.N. Butcher (Eds.), *Advances in Personality Assessment*, Vol. I, (pp. 203-234).
- Goldberg, L.R. (1990). An alternative "Description of Personality": The big-five factor structure. *Journal of Personality and Social Psychology*, 59(6), 1216-1229.
- Goldberg, L.R. (1992). The development of markers for the Big-Five factor structure. *Psychological Assessment*, 4(1), 26-42.
- Goosen, D. (1992). Dekonstruksie - Enkele inleidende notas. In C. Plug (Ed.), *Methodological issues in the social sciences. Reports from the Psychology Department*, No. 24. Pretoria: University of South Africa.
- Graves, J.C. (1971). *The conceptual foundations of contemporary relativity theory*. Massachusetts: The MIT Press.
- Greenwood, J.D. (1987). Introduction: Psychologies and Philosophies. In J.D. Greenwood (Ed.), *The idea of psychology: Conceptual and methodological issues*. Singapore: Singapore University Press.
- Gribben, J. (1984). *In search of Schrödinger's cat*. London: Corgi Books.
- Heisenberg, W. (1958/1989). *Physics and philosophy: The revolution in modern science*. London: Penguin Books.

- Hillman, J. (1972). *The myth of analysis: Three essays in archetypical psychology*. New York: Harper & Row Publishers.
- Hoffmann, B. (1983). *Relativity and its roots*. New York: Scientific American Books.
- Jager, B. (1991). Psychology in a postmodern era. *Journal of Phenomenological Psychology*, 22, 60-71.
- Jameson, F. (1981). *The political unconscious: Narrative as a socially symbolic act*. London: Methuen & Co. Ltd.
- Jansz, J. (1993). Het narratief als betekenisverlener. *Psychologie en Maatschappij*, 64, 212-224.
- John, O.P. (1989). Towards a taxonomy of personality descriptors. In D.M. Buss & N. Cantor (Eds.), *Personality psychology: Recent trends and emerging directions* (pp. 261-271). New York: Springer-Verlag.
- Kamuf, P. (1991). *A Derrida reader: Between the blinds*. New York: Columbia University Press.
- Krupnick, M. (1983). Introduction. In M. Krupnick (Ed.), *Displacement: Derrida and after*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kuhn, T.S. (1970). *The structure of scientific revolutions*. (2nd ed., Enlarged). Chicago: University of Chicago Press.
- Kvale, S. (1990). Postmodern psychology: A contradictio in adjecto? *The Humanistic Psychologist*, 18, 33-54.
- Lacan, J. (1977). *Ecrits: A selection*. (Vertaling A Sheridan). London: Tavistock Publications.
- Lakatos, I. (1970). Falsification and the methodology of scientific research programmes. In I. Lakatos & A Musgrave (Eds.), *Criticism and the growth of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lakatos, I. (1981). History of science and its rational reconstructions. In I. Hacking (Ed.), *Scientific revolutions*. Oxford: Oxford University Press.
- Lashley, K.S. (1950). In search of the engram. *Symposium of the Society of Experimental Biology*. 4, 454-482.
- Losee, J. (1980). *A historical introduction to the philosophy of science*. (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press.

- Lyotard, J. (1984). *The postmodern condition: A report on knowledge*. (Vertaling G. Bennington & B. Massumi). Manchester: Manchester University Press.
- Madsen, K.B. (1988). *A history of psychology in metascientific perspective*. Amsterdam: North-Holland.
- Magnus, B. (1985). The end of 'The end of philosophy'. In H.J. Silverman & D. Ihde (Eds.), *Hermeneutics and Deconstruction*. Albany: State University of New York Press.
- Meyerson, E. (1925/1985). *The relativistic deduction: Epistemological implications of the theory of relativity*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Muller, J.P. & Richardson, W.J. (1982). *Lacan and language: A readers guide to Ecrits*. New York: International Universities Press, Inc.
- Norman, W.T. (1963). Toward an adequate taxonomy of personality attributes: Replicated factor structure in peer nomination personality ratings. *Journal of Abnormal Social Psychology*, 66, 574-583.
- Norris, C. (1982). *Deconstruction: Theory and practice*. London: Routledge.
- Ormiston, G.L. (1985). Binding withdrawal. In H.J. Silverman & D. Ihde (Eds.), *Hermeneutics and Deconstruction*. Albany: State University of New York Press.
- Peat, F.D. (1987). *Synchronicity: The bridge between matter and mind*. Toronto: Bantam Books.
- Peat, F.D. (1988). *Superstrings and the search for the theory of everything*. London: Scribners.
- Penrose, R. (1989). *The emperor's new mind: Concerning computers, minds, and the laws of physics*. New York: Oxford University Press.
- Popper, K.R. (1963). *Conjectures and refutations*. London: Basic Books.
- Popper, K.R. (1980). *The logic of scientific discovery*. London: Hutchinson.
- Pribram, K.H. (1969). The neurophysiology of remembering. *Scientific American*, 220, 73-86.
- Prigogine, I. & Stengers, I. (1984). *Order out of chaos: Man's new dialogue with nature*. London: Fontana Paperbacks.
- Ragland-Sullivan, E. (1986). *Jacques Lacan and the philosophy of psychoanalysis*. Chicago: University of Illinois Press.



- Richards, R.J. (1981). Natural selection and other models in the historiography of science. In M.B. Brewer & B.E. Collins (Eds.), *Scientific inquiry and the social sciences* (pp. 37-36). San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Richards, S. (1987). *Philosophy and sociology of science: An introduction*. (2nd ed.). Oxford: Basil Blackwell.
- Rosenberg, A. (1985). *The structure of biological science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rossouw, H.W. (1981). *Wetenskap, interpretasie, wysheid*. Port Elizabeth: Universiteit van Port Elizabeth.
- Roustang, F. (1990). *The Lacanian delusion*. (Vertaling Greg Sims). Oxford: Oxford University Press.
- Rucker, R. (1985). *The fourth dimension*. London: Penguin Books.
- Sarup, M. (1988). *An introductory guide to post-structuralism and postmodernism*. New York: Harvester Wheatsheaf.
- Schneider, S.F. (1990). Psychology at the crossroads. *American Psychologist*, 45, 521-529.
- Schrag, C.O. (1985). Subjectivity and praxis at the end of philosophy. In H.J. Silverman & D. Ihde (Eds.), *Hermeneutics and Deconstruction*. Albany: State University of New York Press.
- Schrodinger, E. (1967). *Mind and matter*. New York: Cambridge University Press.
- Seebom, J.M. (1985). The end of philosophy: Three historical aphorisms. In H.J. Silverman & D. Ihde (Eds.), *Hermeneutics and Deconstruction*. Albany: State University of New York Press.
- Shalom, A. (1985). *The body/mind conceptual framework and the problem of personal identity: Some theories in philosophy, psycholanalysis and neurology*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International, Inc.
- Simpson, P.K. (1990). *Artificial neuron systems: Foundations, paradigms, applications, and implimentations*. New York: Pergamon Press.
- Spence, J.T. (1987). Centrifugal versus centripetal tendencies in psychology: Will the centre hold? *American Psychologist*, 42, 1052-1054.
- Spivak, G.C. (1976). Translator's Preface. In J. Derrida, *Of Grammatology*. (Vertaling G.C. Spivak). Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

- Strozier, R.M. (1988). *Saussure, Derrida, and the metaphysics of subjectivity*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Stumpf, S.E. (1988). *Socrates to Sartre: A history of philosophy*. (4th ed.). New York: McGraw-Hill Book Company.
- Van Lill, J.B. (1987). 'n *Kritiese analise van die wetenskapsfilosofie van die sielkunde*. Ongepubliseerde doktorsale tesis, Universiteit van Suid-Afrika, Pretoria.
- Van Lill, J.B. (1989). Tradisionele navorsingsielkunde se epistemologiese verleentheid. *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Sielkunde*, 19, 153-161.
- Verschuuren, G.M.N. (1986). *Investigating the life sciences: An introduction to the philosophy of science*. Oxford: Pergamon Press.
- Viljoen, H.G. (1991). 'n *Soeke na die 'Siel' in die Sielkunde*. Intreerede gelewer 4 Junie 1991, Unisa, Pretoria.
- Weber, S. (1991). *Return to Freud*. (Vertaling M. Levine). Cambridge: Cambridge University Press.
- Weimer, W.B. (1979). *Notes on the methodology of scientific research*. Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum.
- Wisdom, J.O. (1987). *Challengeability in modern science*. Aldershot: Avebury.
- Young, N. (1990). Postmodern self-psychology mirrored in science and the arts. *The Humanistic Psychologist*, 18, 85-94.
- Zukav, G. (1979). *The dancing wuli masters*. London: Rider.

# BYLAAG

---

## THE ONTOLOGY OF I, THE EYE OF ONTOLOGY About postmodernism and the subject

Vasi van Deventer (Departement Sielkunde, Unisa)

### *'N INLEIDENDE NOTA*

Daar is sekerlik 'n veelvoud van temas wat mens binne die konteks van die postmodernisme kan aanraak, temas wat, net soveel hulle hulleself binne die postmodernisme geworpe bevind, die postmodernisme terselfdertyd van allerlei lyflikhede voorsien. Maar dit is 'n tematiese verskeidenheid wat ons hier ten gunste van die praktyk van tyd en ruimte liefs agterweë laat. En laat ons dan ook ooreenkom om die postmodernisme nie as iets anderkant die modernisme te beskou nie, maar om hom eerder te oorweeg as 'n beweging in en om die grense van die modernisme, as het ware 'n beraming van die modernisme vanuit homself.

En as ek uit hoofde van besieling nog 'n guns mag vra, laat ons die modernisme dan ook sommer ietwat ondeurdag en kru gelyk stel aan die idee van die rasonele wêreld. Hierop toegegee, bevind ons ons nou op die grens van die rasonele, miskien alreeds in die ruimte van 'n ligte waansin, maar eweneens die ruimte waar ons die tema van die subjek opneem. Derhalwe die ruimte waar dié opname ons dan ook inskryf, 'n inskrywing wat van meet af aan dus ietwat rationeel ontdaan is.

Maar as ons in hierdie ruimte met opset lig van sinne is, as ons hier juis speel-speel met die waarheid omgaan, is dit tog 'n vreemde spel, 'n speling van spel en erns, want dit is ons eie aanwesig-wees wat hom hier op die spel bevind. As die waarheid hier met woorde uitgespeel word, bevind dié spel homself alreeds met erns omgewe. Wanneer jy die spel bevestig, wanneer jy met 'n sekere lag en dans jou konstitusie sanksioneer, bly daar immers steeds die verantwoordelikheid van dié bekragtiging.

Dit is in hierdie kon-teks waar ek die volgende opstel aan u voorhou, 'n teks wat nie gemaklik op die oor val nie, omdat hy anders as dit waaraan die wetenskaplike tekste van die sielkunde ons gewen het, hom juis bemoei met die non-rationele wat ons rasonele argumente reeds van meet af aan bewoon. Omdat mens jou kop hier moeilik

hou, om gehoorsaamheid te bevorder, hou ek eers die volgende skema van die opstel voor:

Die teks begin met 'n sekere komplisering van die moment en plek van aanvang, 'n komplisering wat homself uitspel as die onbeslisbaarheid tussen die willekeurige handeling van die subjek en die onderworpenheid van die subjek aan sy omstandighede, 'n onbeslisbaarheid tussen die subjek wat sy werklikheid voorafgaan en die subjek as produk van sy wêreld. So vind die subjek sy plek nie in die geskiedenis nie, maar eerder as die geskiedenis. As volwassene bevind hy homself nie buitekant nie, maar in die voordeur van die ouerhuis, sy rasonele tuiste, die plek van die aanwesige. Sy logika is die dubbellogika van hierdie voordeur. Dit is die logika van die supplement: net soveel 'n tekort as 'n oorskot. Die oog van die subjek is nodig vir die voltooiing van die aanwesigheid, vir die aanwesig-wees van die aanwesige. Maar dan is daar tegelykertyd die oorskot, die ek wat hom hier van die self onderskei as die gewiglose transgressie van elke aanwesigheid. Ons ken die subjek aan hierdie deurgangsruiimte en dan aan die hand van die metafoor van die spoor.

Op hierdie stadium word dit moeilik om die argument in die opstel op gehoor te volg juis omdat mens jou hier met 'n stilte bemoei, die stilte van die onderskeid tussen die ek en die oog, die stilte van die onderskeid tussen die tekort en die oorskot. Ons sien hierdie onderskeid in 'n soort dubbelvou van die teks. Juis wanneer die teks die interval tussen die ek en die oog as 'n moment van verskil en uitstel wil aandui, ontstaan 'n moment van verskil en uitstel in die teks. Dit is hierdie vou wat hom as die stomme EK-belewenis ontvou, die EK wat ek slegs in stilte, sonder enige sinne, kan wees (as mens die woord, wees, hier kan gebruik), die EK wat in sinne nooit die rang van hipotese kan oorskrei nie, die EK wat in die ruimtes tussen konsepte woon, wat alle betekenis in voortdurende glippens reduseer.

Derhalwe, die verplasing van die ontologiese moment na 'n stilte vou tussen die ontologie en die epistemologie.

Vervolgens dan, die teks van hierdie opstel: *The ontology of I, the eye of ontology: About postmodernism and the subject.*

#### *AN OPENING IN LANGUAGE*

A certain play in this heading, namely the difference between I and eye, between capitol-I and e-y-e, the difference which shows itself here in writing but not in the spoken word, in the representation, but not in the presentation, this silent difference holds me to a presentation which represents itself in what is not my mother tongue. Yet maybe this is just as well, for it is a certain play which moves the tongue, the moving tongue which displays me here beyond my own intentions: An I/eye that shows itself in a somewhat deformed grammar, in an always slightly offbeat pronunciation, in

a wording that does not quite strike its intended mark, a representation always already shifting the meaning of this presentation, always already setting adrift the meaning of presenting. Which, capitol-I or e-y-e? You will not know unless you read the written text, and even then you may not know, for in this game eIe may always keep you guessing.

### *BEING AT THE LIMIT: UNDECIDABLE MOMENTS OF ONTOLOGY*

A complication of presenting, of beginning to present. Therefore, let me begin again. Let me begin differently by beginning at beginning instead of simply attempting a return to the beginning. A beginning that cannot be simple, for it is exactly a complication of beginning: A beginning that has always already begun at the very moment it refuses to begin. It shows itself here, on two accounts: To begin with there is the question of the agency of the action, a question of ownership, of proprietorship of the proper. The question of a certain undecidability of activity/passivity, of owning/being owned, more tangibly the question of *of*, an *of* which doubles the already double heading which begins this speech. Therefore: *the ontology of I*, which means what? A reference to statements or even things that found I, an ontology which owns I? Or an I remarking about ontology, an ontology owned by I? And then also *the eye of ontology*: What eye? A perspective or a source? The eye of ontology, meaning the way we look at things given some or other point of departure, an ontological perspective? Or could this be an eye of ontology in the sense of a fountainhead, a source, a hole from which all knowledge springs, an epistemological waterhole? On the second account, therefore, a question of age: Does this eye come before or after its ontology? Am I older or more youthful than my ontology? And may I add a footnote here? A footnote for we need to step outside this text, when I whisper in your ear: "Note our silence about the silent difference between eye and I."

### *THE LOGIC OF THE LIMIT ACCORDING TO THE METAPHOR OF THE DOORWAY*

But let us go on. Let us situate these questions, the question of ownership and the question of age, in the context of a coming of age, a reaching of adult status, in itself a certain complication of context. Therefore, can we not, even at the risk of grossly oversimplifying, see something of ourselves in what we call our history? For was there not a premodernistic day when we were children protected in the lap of the gods, innocently surrendered to the nurturing milk from their breasts? And was there not a time when we were modernistic adolescents stubborn in our beliefs that we could change the world, that we had this earth within our power, and that what we might not know, could not be that difficult to figure out? Is what is called postmodernism not our coming of age? We who have been at the gates of Eden, mocking the wilderness outside its walls, are we not now taking our first steps beyond the security of paradise, the safety and comfort of the contexts of truth, of our truth? Are we not slowly growing

up, growing into a certain realization, the becoming of a certain awareness: the impossibility of our turning back to the parental house, to the security of truth? For the look over our shoulders, the longing for a history outside of us, events that somehow form and figure us, this nostalgia for a truthful context carries the danger of solidification, of being frozen into lifeless pillars of salt. Henceforth we must also bear our history, and not simply blame it for the constitution of our 'selves'. For as adults, and this we know all too well, we dwell in the doorway of the parental home, constantly striving to accommodate the inconsistencies of its opposite posts, to reconcile the dissimilarities of the inside and the outside (the posts of insidedness and outsidedness, if you wish), to reconcile our contrasts into some higher form of appreciation, while simultaneously we explore a certain space of this doorway, a space which cannot be said to be under the command of either of its posts.

Therefore *both* and *neither*. A peculiar logic binds us here to the boundary of the lawful house, to the limit of our rationality. A logic which keeps us at working this limit, a parergonal logic, a logic which complicates the spatial metaphors that underlie our way of thinking, a complication of our thinking space (See Johnson, 1988, p. 231). It is a double logic, for there are two ways to close the doorway, each leaving a remainder: one of lack, the other of surplus. Therefore a logic that must deal with what is simultaneously both surplus and lack. Lack, for we might seal the opening between the posts with a door constructed from material found on both the inside and the outside of this house, a door which cannot be but the materialization of the difference between its posts, a certain lack that is needed to complete the wall, a remedy no less proper to the outside than it is to the inside. And surplus, when we make the doorway disappear. When in a movement of abstraction, in the sliding together of the doorway posts, in their consolidation and upliftment into some new ideal, the doorway vanishes, but in some abstract sense its former space remains. And here is the complication of space, of our living space, perhaps of us as living space. For when the doorway disappears there remains a reminder, a relation of the inside with a non-inside that is not simply the outside of this inside, not simply the negative of a positive. For when what we on the basis of the inside call outside is 'subtracted' from what indicates itself as non-inside a surplus remains which cannot be accounted for as the outside of the inside. A truly displaced space which belongs to neither the inside nor the outside of this house, a weightless thought that here escapes the oppositional structure of rationality/irrationality yet makes this whole structure slide, a surplus which within the closure of psychology we call illusion.

Let me found this fact in illusion, let me ground this truth in myth by considering a three-dimensional model (an example in three dimensions) of the Necker-cube-illusion. This illusion is usually encountered in its two dimensional form. In two dimensions it consists of a 'see-through' drawing (a drawing which also shows the hidden sides) of a cube. Such a drawing provides the image of a cube which tends to flip-flop between a top and bottom perspective. In three dimensions we construct the ambiguous cube by

leaving out three of its six sides, e.g. the 'floor' and two adjacent 'walls'. The illusion is generated when looking at the inside one 'lifts' or 'raises' it into being the outside. This *aufhebung* of the inside and the outside into a full cube, into wholeness, a process of closure, leaves a surplus, a weightless thought that belongs to neither the inside nor the outside of this cube, in what here we see as a moment of sovereignty. For the illusion consists of a cube which seems to follow by its own free will every move one makes.

That this illusion in psychology, is also the illusion of psychology, in fact the illusion of every science which aims at closure, is an hypothesis on which I wish to hold off for a little while longer, for I need first to say more about the process of our growing up, our history of awareness which more precisely is the history of our failure of awareness.

#### *THE LACK: DISCOVERING THE DOORWAY*

In his book entitled *The myth of analysis* James Hillman (1972, pp. 137-138) contemplates why psychopathology is a problem to which the human reason gave its attention relatively late, why psychiatry as the youngest branch of medicine came into existence only in about 1805. And such he answers to his own meditation: Perhaps the Age of Reason has reached its last borders, the borders of reason itself, the mind and its own darkness. The light now turning towards itself, created a new science of the mind, psychology, and of the mind's shadow, psychopathology. Perhaps at its outset the nineteenth century was somehow aware of the shadow which the Enlightenment had been piling up within the soul - the same shadow that the same enlightened reason was piling up in other ways in the outer world. However, it took another hundred years, the turn of another century, before what Hillman saw as the shadow that the enlightened reason was piling up began to show itself not as the simple negative of the mind, not simply as the irrational side of rationality, but as the irreducible difference between irrationality and rationality, the difference which resists any attempt at closure, the lack that always already inhabits any structure aimed at wholeness.

There is a certain time, a very specific year, which marks the impossibility of closure, which opens closure on accounts of matter, reasoning and subjective being. The year is 1900. The year in which the honoured physicist, Lord Kelvin, in a speech to the British Association for the Advancement of Science remarked the following: "There is nothing new to be discovered in physics now. All that remains is more and more precise measurement" (Davies and Brown, 1988, pp. 3-4). This is precisely the year in which the German scientist, Max Planck, was to 'reopen' physics by suggesting the existence (if one may speak here of existence) of the quantum gap, in what was previously believed to be the solid continuity of matter (See Gribben, 1984, pp. 35-45). Also the year in which the mathematician David Hilbert in his keynote address at the International Congress of Mathematicians in Paris, mentioned what is known as *Cantor's continuum problem* as one of the most significant challenges facing mathematicians as the new century dawned. The continuum problem is a mathematical

question about the size of the real continuum (See Devlin, 1988, pp. 44-47). And the answer to this problem, provided in 1963, led to the notion of undecidability in axiomatic set theory. That is, that besides the true statements and the false statements there is a third class of undecidable statements, statements that are neither true nor false, statements that transgress the true/false distinction. The year 1900 is the year also in which Sigmund Freud published *The Interpretation of Dreams*. In this work there was an extensive discussion of Freud's theory of the unconscious, the human quantum gap which henceforth would prohibit man to be transparent to himself. Although American ego-psychology did its best to cover over this gap, it slowly began to dawn on humankind that Descartes's use of doubt in the validation of reason had actually infested the verified with doubt, that the Cartesian subject had appeared exactly at that moment when doubt had recognized itself as certainty (Ragland-Sullivan, 1986, p. 11). Thus we arrive at a question of the subject.

### *THE LACK: OUR BEING THREATENED*

Is this a question of the destruction of the subject? Yes and no. Yes, to the extent that writers such as Richard Rorty, Michel Foucault and Jacques Derrida, who are strongly associated with postmodernism, deny that there is really anything deep inside us that is not a product of the practice and discourses in which we find our 'selves'. The postmodern tradition denies the possibility of a self that finds itself in the double position of being both subject *of* and subject *to* knowledge (See Flax, 1990, pp. 193 & 206). "The 'subject' of writing does not exist if we mean by that some sovereign solitude of the author ...", writes Derrida in an essay called *Freud and the scene of writing* (1978, p. 227). And he continues: "... The subject of writing is a system of relations between strata: the Mystic Pad, the psyche, society, the world. Within that scene, on that stage, the punctual simplicity of the classical subject is not to be found .... We would search the 'public' in vain for the first reader: i.e. the first author of a work .... for at stake here is the origin of the work itself."

But then also, no: No to the destruction of the subject, at least from the mouth of Derrida: In an interview published under the title, *Positions*, he is quite explicit about his own position: "I have never said that *there is not* a 'subject of writing' .... It is solely necessary to reconsider the problem of the effect of subjectivity such as it is produced by the structure of the text .... the 'general text' .... and not the linguistic text." Here we have Derrida's specific reference to a work by Freud, namely his *Note on the mystic writing pad* where he comes to conceive of the entire psyche in scriptural terms.

### *FROM LACK TO SURPLUS VIA THE 'CONCEPT' OF THE TRACE*

Yet, behold. With yes *and* no the position is not that simple. And here we move closer to the hypothesis which I have been holding off. A quote from Derrida (1978, p. 229): "The concept of a (conscious or unconscious) subject necessarily refers to the concept



of substance - and thus of presence - out of which it is born. Thus the Freudian concept of the trace must be radicalized and extracted from the metaphysics of presence which still retains it (particularly in the concepts of consciousness, the unconscious, perception, memory, reality, and several others). The trace is the erasure of selfhood, of one's own presence, and is constituted by the threat or anguish of its irremediable disappearance .....

Thus the question of the subject shows itself as the question of the logic of the trace, a double logic of lack and surplus. We must look closely at this logic, for it carries the possibility of the surplus of the lack of 1900.

### TRACING THE LACK

Once again a question of beginning. A complication of beginning in a text which complicates beginning. Not only on the inside of this quotation which I will cite shortly, not only on the side of its intention, but also on the outside of its content, on the outside of its intended meaning, lurks the surplus of a beginning that has always already begun where and when it refuses to begin. The text in question is a passage from Derrida's well known essay, *Différance*. The inside of this paragraph, its meaning, intends the trace as the point of origin, as the moment of beginning, but then exactly as the impossibility of the presence of such a point or moment. But first the outside of this inside: There are two translations of this essay into English, and also two beginnings to the paragraph I wish to cite. Two opening sentences that originate from what is, presumably, a single primary statement. Here are the two sentences. The one reads: "Let us go on" (Derrida, 1982, p. 13), the other: "Let us begin again" (Derrida, 1973, p. 142). A double representation which sets the original presentation sliding towards a point of meaninglessness, a deduction of meaning. An undecidability of temporality, simultaneously moving both forwards and backwards: Let us go on, let us begin again. Two sentences that open the intention regarding the original trace, simultaneously opening a space for this trace, a space between the intentions of two translators, the one moving on, the other returning. And, as we shall see shortly, because the trace itself is spacing, what we are dealing with is the space of spacing, what Derrida refers to as the space of writing.

Therefore, let us go on by beginning again and/or begin again by going on: There is also the inside, the inside of this space, where we trace the meaning of the originary trace, the space within which Derrida writes about the writing he calls *différance*. Here is the relevant passage:

*Différance is what makes the movement of signification possible only if each element that is said to be "present", appearing on the stage of presence, is related to something other than itself but retains the mark of a past element and already lets itself be hollowed out by the mark of its relation to a future element. This trace relates no less to what is called the*

*future than to what is called the past, and it constitutes what is called the present by this very relation to what it is not, to what it absolutely is not; that is, not even to a past or future considered as a modified present. In order for it to be, an interval must separate it from what it is not; but the interval that constitutes it in the present must also, and by the same token, divide the present in itself ..... (Derrida, 1973, pp. 142-143).*

Here Derrida shows us to the doorway. A subtle madness finds its way into this passage. Not madness as the negative of saneness, the irrational of the the rational, but a slight infestation of the rational with the non-rational. Derrida shows us the gap in our understanding, the lack in the wall of our parental home, our house of presence. Here he traces out a hole in knowledge, a writing about the eye of ontology, which is simultaneously the spring (in more than one sense) of this knowledge. We need a double reading, a double passage through this passage. Here we must pass through *form* as well as *imprint*. *Différance* is the formation of form, yet also the being-imprinted of the imprint. Elsewhere Derrida says that the meaning of *différance* would be more accessible to us if the unity of this double passage appeared more clearly (See Derrida, 1976, pp. 62-65). As we do not see this unity, as we read double, our readings are always already violent tracings of the trace.

Therefore, let us read violently about a presence which *retains the mark of a past element and already lets itself be hollowed out by the mark of its relation to a future element*, a trace which *relates no less to what is called the future than to what is called the past*. What does this mean? That there is a presence which repeats itself, a repetition which leaves a trace, the trace of the repetition of this presence, a trace which comes after the presence which repeats itself, a trace embedded in presence, the being-imprinted of the trace?

And then another violent reading: This trace *constitutes what is called the present by this very relation to what it is not, to what it absolutely is not; that is, not even to a past or future considered as a modified present*. A trace which constitutes, which forms the past and the future, the forcing of an opening, the introjection of a totally other, the bearing of marks which afterwards show themselves to be the hollows of the past and the future. A tracing which predates presence.

Thus we trace the eye, the trace of our lacking understanding: *In order for it to be, an interval must separate it from what it is not ...*, a trace which is both older and more youthful than any fact of presence. What we have here is a serious complication of presence. Such then is this eye of Derrida, this razor sharp sight which does not miss the slit around the closely shut opening, which cuts through the plastered wall of presence to reveal the long forgotten doorway, this eye which, in its scenery, grasps the unseen rim of the pupil, this eye which sees itself in not seeing itself, sees itself as hole. If this eye shows itself only in the framing of its scene, and here the promised hypothesis is to be evoked at last, this eye is perhaps I. How? As the surplus that

remains when we slide the doorway posts together, when we violently consolidate the before and the after of presence into a complicated present that neither is nor is not. It (is), and we must put this 'is' between parentheses, the displaced space which finds itself beyond the question of to be or not to be.

### DISPLACEMENT TO SURPLUS

A displaced space, which means what? The simple answer lies within the reach of Derrida's intentions. We find the answer, quite simply, in the text from which I have quoted. Further on it reads: *Constituting itself, dynamically dividing itself, this interval is what could be called 'spacing'; time's becoming-spatial or space's becoming-temporal ('temporalizing')* (Derrida, 1973, p. 143). Therefore, space displaced in the sense of (being) neither simply space nor simply time, simultaneously both a differing and a deferring, the relationship of an inside with an outside, where the order of the same is always already inhabited by the order of the totally other.

But there is also the answer which is not so simple, which does not stay within the grasp of Derrida's intentions even when it pretends to do so, which is even less simple than might be thought at first: For when Derrida fails here, it is of his own account. First of all, what marks this displaced space? A constitution and an affirmation. As constituting, it is this interval which divides the present in itself, and *thus dividing, along with the present, everything that can be conceived on its basis, that is, every being - in particular ..... the substance or subject*. And here is the affirmation: *It is this constitution of the present ..... that I propose to call protowriting, prototrace or 'différance'* (Derrida, 1973, p. 143). Therefore, the constitution of the subject, affirmed by I. An affirmation of a constituting, which shows the surplus I, the I as surplus of this *différance*, a *différance* that has been accounted for, as Derrida perhaps would say (See Derrida, 1973, p. 151).

Can we now say of this I that it is the master, that it has mastered the constitution of the present? Obviously not, for that we are not the masters of our world, that we are not in total control of our existence, if we may still use the latter word, has the status of a fact precisely by virtue of its own obviousness. But then also less obviously not, for what is affirmed, what is mastered is a divisive constituting. What is affirmed is the constant sliding of this affirmation, a sliding which makes it lose its mastered estate, which in the end makes it go without any baggage, makes it go absolutely free, as weightless sovereignty.

Such then is this displaced space, this surplus marked by I, marked by a double failure: A sovereignty that fails so as to become the master, and a master who fails so as to go sovereign. Here we find the I of Derrida, the master of *différance* who allows himself to be carried off in the space between translations that go on, and translations that return. And such is the logic of the I that works the limit of its rationality: It (is), and we must

put this 'is' between parentheses, the doorway between the inside and what lies beyond, an eye on this side, an I on the other side, yet always both, a silent difference which does not allow itself to be bespoken, which shows itself only in its work. The relationship between presence and non-presence not as absence but as the other of presence, the interval between, if we could still speak these words, the becoming-time of space, and the becoming-space of time, the relationship of space-time with its totally other.

What does all of this mean? I cannot answer, I dare not speak. I can point here to nothing but the concrete employment of my promised hypothesis, a deployment and a knowing of the concrete.

First, the deployment of the concrete: I cannot return to myself, and be myself in my own presence. I can return to myself only as you. You are the other of I, I differed and deferred from myself. This differing and deferring from me to you, is the present. It is a trace, and because I am a trace already, this trace which is the present, is the trace of the erasure of a trace. The returning to myself, is a returning onto myself, a returning which displays two poles, the self and the other self, a returning which can be traced from the one to the other as the concrete physical world, the trace of the erasure of my selfhood, of my own presence. And if it means that this trace, that this physical world can only be in relation to what it is not, it is a meaning that should also be read in the message from quantum physics, not only in the matter of the quantum gap, but also in the fact that it is the act of observation which collapses the infinite number of quantum states into a real event (the collapse of Hilbert's infinite dimensional space to a specific point).

Second, the knowing of the concrete: If traditionally the science of psychology has dealt with self and other, and if traditionally it has beheld itself as empirical science, we must conceive of its territory in terms of the oppositional structure of other and non-other. But within the closure of metaphysics, within the closure of our rational world, what indicates itself as non-other points beyond the opposition between self and other. A surplus exists in/of non-other which does not have its reserve in other, and which therefore must be understood outside the opposition between self and other. It is this displaced value which is marked by I, which always already inhabits any oppositional structure of self and other. A double failure always already inhabits the science of psychology, lives in the spaces among its concepts, makes its concepts slide to the point of *being* without meaning.

When you ask me: "What does all of this mean?", I cannot answer, I dare not speak. There (is) a silent difference, a silent fold of I and eye: eIe (am) a silent difference.

*March 4th, 1993*

*REFERENCE LIST*

- Davies, P.C.W. & Brown, J. (1988). *Superstrings: A theory of everything?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Derrida, J. (1973). *Speech and phenomena and other essays on Husserl's theory of signs.* (Vertaling D. Allison). Evanston: Northwestern University Press.
- Derrida, J. (1976). *Of Grammatology.* (Trans. G.C. Spivak). Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Derrida, J. (1978). *Writing and difference.* (Trans. A. Bass). London: Routledge & Kegan Paul.
- Derrida, J. (1982). *Margins of Philosophy.* (Trans. A. Bass). Chicago: The University of Chicago Press.
- Devlin, K. (1988). *Mathematics: The new golden age.* London: Penguin Books.
- Flax, J. (1990). *Thinking fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the contemporary West.* Berkeley: University of California Press.
- Gribben, J. (1984). *In search of Schrödinger's cat.* London: Corgi Books.
- Hillman, J. (1972). *The myth of analysis: Three essays in archetypical psychology.* New York: Harper & Row Publishers.
- Johnson, B. (1988). The frame of reference: Poe, Lacan, Derrida. In J.P. Muller and W.J. Richardson (Eds.), *The Purloined Poe: Lacan, Derrida, and psychoanalytic reading.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Ragland-Sullivan, E. (1986). *Jacques Lacan and the philosophy of psychoanalysis.* Chicago: University of Illinois Press.