

Deug en Lewensin

Pieter Ignatuis Oosthuizen

 <https://orcid.org/0000-0001-9713-9727>

Proefskrif aanvaar ter nakoming van die vereistes vir die graad
Philosophiae Doctor in Filosofie aan die Noordwes-Universiteit

Promotor: Prof AH Verhoef

Medepromotor: Dr J du Toit

Gradeplegtigheid: Junie 2022

Studentenommer: 10617957

*Met deernis en liefde word
hierdie proefskrif opgedra aan die nagedagtenis
van my moeder, Fransie.*

VOORWOORD EN BEDANKINGS

Uitnemendheid is 'n kuns wat deur oefening en gewoonte aangeleer word. Ons tree nie reg op danksy ons deug en uitnemendheid nie. Nee, ons het deug en is uitnemend want ons tree reg op. Ons is wat ons voortdurend doen. Dus is uitnemendheid 'n gewoonte en nie 'n eenmalige prestasie nie (Aristoteles).

Graag spreek ek my innige dank en waardering uit teenoor die volgende persone:

My vrou, Rentia, wat deur haar opoffering, vertroue en aanmoediging dit vir my moontlik gemaak het om hierdie studie te voltooi. Sonder haar sou ek dit nie kon doen nie.

My kinders, Magdel, Ignus, Jaco en hulle gades, vir hulle belangstelling en uitdagende gesprekke rondom die lewe en die mooie daarin.

My vriende Frik Koegelenberg, Piet Smit, Koos Greeff, Tinus Vos en Christo Hattingh, wat altyd wou weet hoe die studie vorder en dan geduldig geluister het as ek begin vertel.

My studieleiers, prof. Anné Verhoef en dr. Jean du Toit, vir hulle uitnemende professionele leiding gebaseer op opregte empatie, volgehoue motivering, eindelose ondersteuning en geduld. Baie dankie.

Aan Tom McLachlan wat op meesterlike wyse die taalkundige versorging van hierdie proefskrif gedoen het. Baie dankie.

My Skepper, deur wie se krag ek tot alles in staat is.

OPSOMMING

Die versugting van elke mens in die samelewing is om 'n goeie lewe (lewensin) te hê. Dit klink dalk na 'n eenvoudige aanspraak, maar dan kan die vraag sekerlik gevra word: Is die moderne morele samelewing 'n refleksie van wat 'n goeie lewe is en hou dit gevolglik lewensin vir die individu in? In die analitiese tradisie word verstaan dat lewensin nie logies besleg kan word nie. Tog is daar eietydse filosowe wat aanvoer dat die sin van die lewe normatief is en dus gegrond is op die onderskeid tussen reg en verkeerd, of, anders gestel, dat die sin van die lewe saamhang met die besef van wat gedoen behoort te word. Dit wat gedoen behoort te word, sluit nou aan by die lewensingesteldheid van die individu en haar handeling, maar dit omsluit veral deugde as inge oefende lewensvaardighede wat uit daardie lewensingesteldheid en handeling voortspuit. Die versoeking bestaan om simplisties na deug en lewensin te verwys, maar tog is dit so dat beide verweef is in 'n komplekse tapisserie van strukture, konsepte en aktiwiteite wat met fyn aanvoeling en wysheid binne 'n gegewe konteks gehanteer moet word. 'n Aspek van sowel die term "deug" as die term "lewensin" is die konsep "goeie", wat op sy beurt weer ten nouste by Aristoteles se konsep *eudaimonia* (wat dui op 'n gelukkige etiese lewe) aansluit.

Sedert die antieke Griekse tyd tot in huidige samelewing is daar gesoek na wat die mens moet doen om die goeie lewe (lewensin) te ervaar. In hierdie soeke is eindelose filosofiese, politieke en ekonomiese uitsprake gelewer. Hierdie uitsprake het gewissel tussen byvoorbeeld God en rede, die transendente en die immanente, pligsetiek (Kant) en utilitarisme (Bentham en Mill), supernaturalisme en naturalisme. Alasdair MacIntyre wys egter daarop dat Aristoteles se deugde-etiek as filosofiese denkrigting die enigste is wat nie net die toets van die tyd kon deurstaan nie, maar steeds universele riglyne bied vir die herstel van die immorele samelewing waarin die mens haar tans bevind.

Met die integrering van deug en lewensin word dit moontlik om aan die begrip "lewensin" 'n praktiese wending te gee (waardeur lewensingesteldhede van mense beïnvloed kan word deur die beoefening van deugdelike lewensvaardighede). Om die morele verval van die kontemporêre tyd teen te werk sal dit nodig wees om vanuit 'n moderne perspektief na moraliteit te kyk. Nietzsche redeneer dat die postmoderne samelewing gevestig is in sy najaag van mag, gemak, plesier en 'n materialistiese leefstyl. Dit het tot gevolg dat die

samelewing in 'n "kuddementaliteit" verval het wat tradisionele waardelose "waardes" blindelings navolg. Dit skep vir die werklik soewereine individu die behoefte om bo die immorele warboel te wil uitstyg en op 'n outentieke en deugdelike wyse lewensin te ervaar. Om so uit te styg sal 'n kombinasie van begrip (die ware, of logos), deug (die goeie, of etos), en passie (die mooie, of patos) verg om die filosofiese herlewing van deugde-etiek te bewerkstellig. Om hierdie herlewing van deugde-etiek daadwerklik in handeling om te sit word filosofiese berading as voertuig gebruik ter begeleiding en ondersteuning van die soewereine individu se strewe na lewensin.

SLEUTELTERME

Deugde, etiek, deugde-etiek, *eudaimonia*, filosofiese berading, goeie lewe, immanente, lewensin, moraliteit, naturalisme, perspektivisme, supernaturalisme, totalitarisme, transending

ABSTRACT

Probably every human being strives after a good (meaningful) life. This may be an oversimplification, but if it were true, the question surely would be: Is modern moral society a true reflection of what a good life, and therefore a meaningful life, means to the individual? In the analytical tradition, there is a notion that a meaningful life cannot be logically formulated. Still, there are contemporary philosophers who argue that the meaning of life is normative, based on the distinction between right and wrong, in other words, one knows what is the right thing one ought to do. The right thing for the individual to do is closely linked to their attitude to life and their actions but, above all, to virtues, virtues as well-practised life skills that eventually flow from the actions. One is tempted to refer simplistically to the notions of the meaning of life and of virtues, although both are woven into a complex tapestry of structures, concepts and activities that should be dealt with sensitively and wisely in a specific context. An aspect of both the term *virtue* and the term *meaning in/of life* is the concept of 'good', which relates closely to Aristotle's concept of *eudaimonia*, which refers to a happy ethical life.

From the time of ancient Greece to the present day, people have been striving after the good life, trying to determine how to achieve it. In man's search for the good life, a great many ideas about it have been expressed in philosophical, political and economic terms. These ideas varied greatly and were concerned with God and reason, transcendence and immanence, duty ethics (Kant) and utilitarianism (Bentham and Mill), supernaturalism and naturalism, to name but a few. Alasdair MacIntyre points out that Aristotle's virtue ethics is the only philosophy that stood the test of time and can still provide us with universal principles for the rehabilitation of the immoral society with which the modern individual is confronted.

The integration of virtues and meaning in/of life changes the notion of meaning in/of life into something practical that allows the attitudes of people to life to be influenced in a positive way. In order to change the current moral decay in society, one has to take into account the nature of modern society. Nietzsche argued that the modern society is caught up in a race for power, comfort, pleasure and a materialistic lifestyle. The result is a

society that blindly follows those traditional values that are worthless and, by doing so, adopts a 'herd mentality'. This, however, engenders the urge in the truly sovereign individual to escape from this immoral mess, to rise above it and to live an authentic, virtuous and meaningful life. This ascendancy requires a combination of insight (the true, or logos), virtue (the good, or ethos) and passion (the beautiful, or pathos) to achieve a revival of virtue ethics.

To succeed in converting virtue ethics into action, philosophical counselling will be used to guide and support the sovereign individual who strives for a meaningful life.

KEYWORDS

Virtues, ethics, virtue ethics, *eudaimonia*, philosophical counselling, good life, immanence, meaning of life, morality, naturalism, perspectivism, supernaturalism, totalitarianism, transcendence

INHOUDSOPGAWE

VOORWOORD EN BEDANKINGS	ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.
OPSOMMING	ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.
SLEUTELTERME	ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.
HOOFSTUK 1: DEUG EN LEWENSIN	ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.
1.1 Inleiding	Error! Bookmark not defined.
1.2 Kontekstualisering van die studie.....	Error! Bookmark not defined.
1.3 <i>Eudaimonia</i> as gemene deler in deug en lewensin.....	Error! Bookmark not defined.
1.4 Probleemstelling en hipotese	5
1.5 Subvrae	6
1.6 Struktuur en hoofstukindeling van die studie	7
1.7 Metodologie en unieke bydrae van die studie	9
1.8 Tekortkominge van die studie en moontlike verdere navorsing.....	10
HOOFSTUK 2: DIE TAPISSERIE VAN DEUGDE	11
2.1 Inleiding	11
2.2 Die belang en dinamiek van deugde	12
2.2.1 Deugde in verhouding tot lewensin	13
2.3 Historiese ontwikkeling van deugde-etiek.....	15
2.3.1 Antieke ontwikkeling van deugde	17
2.3.1.1 Die Pre-Sokrate.....	17
2.3.1.2 Sokrates, Plato en Aristoteles	19
2.3.1.3 Hellenisme	21

2.3.1.4 Die Christelike beskouing	22
2.3.1.5 Moderne ontwikkelinge	23
2.3.1.5.1 Kant se pligsetiek	24
2.3.1.5.2 Utilitarisme en konsekwensialisme	25
2.3.1.5.3 Eksistensialisme (en die oseaan)	26
2.4 Nikomachiese Etiek	28
2.4.1 Die hoogste doel in die lewe?	29
2.4.2 Plesier en genot; vryheid en verantwoordelikheid; filosofiese oorpeinsing	31
2.4.3 Deugde en lewensin	33
2.4.4 Die vraag na deugde vir Aristoteles	35
2.4.4.1 Die goue middeweg	37
2.4.4.2 Geluk en lewensin	39
2.5 After virtue	40
2.5.1 Emotivisme	43
2.5.2 Die verval na die Verligtingstydperk	46
2.5.2.1 Kritiek op die emotivisme	47
2.5.2.2 Regte en begeertes	48
2.5.3 Nietzsche en Aristoteles	49
2.5.4 Hellenistiese samelewing	51
2.5.5 Die terugkeer na Aristoteles	53
2.5.6 Terug na morele verwickelinge in die Middeleeue	55
2.5.6.1 Enkele stemme uit die moderne era	57
2.5.7 Die basiese elemente van deugde	57

2.5.7.1	Interne en eksterne dryfvere.....	58
2.5.7.2	Die deugdelike individu in die kontemporêre wêreld.....	59
2.5.8	Egoïsme	61
2.5.9	Terugkeer na die dinamiese aard van deugde.....	64
2.6	Samevattende gedagtes oor die tapisserie van deugde.....	65
HOOFSTUK 3: DIE TAPISSERIE VAN LEWENSIN		70
3.1	Inleiding	70
3.2	Kontrasterende dinamiek binne die konsep lewensin.....	71
3.3	Historiese konteks.....	72
3.3.1	Onderskeid tussen “wêrelds” en “buite-wêrelds”	72
3.3.2	Lewensin en lewensdoel.....	75
3.3.3	Rasionele benadering tot lewensin.....	76
3.3.4	Die menslike wil tot lewensin	77
3.3.5	Ateïstiese benaderings tot lewensin	78
3.3.6	Lewensin binne die kosmos	79
3.4	Sin <i>in</i> die lewe.....	82
3.4.1	Inleidend	82
3.4.1.1	Die rol van genot en plesier in lewensin.....	89
3.4.2	Supernaturalisme	91
3.4.3	Subjektiewe naturalisme.....	94
3.4.4	Objektiewe naturalisme.....	98
3.4.4.1	Die estetiese van ’n sinvolle lewe	104

3.4.4.2 Nihilisme en lewensin	106
3.4.5 Samevatting van sin <i>in</i> die lewe	107
3.4.5.1 Die goeie as deel van lewensin	107
3.4.5.2 Die waarheid as deel van lewensin	108
3.4.5.3 Die mooie as deel van lewensin	109
3.5 Sin <i>van</i> die lewe.....	110
3.6 Die weefproses van die tapisserie van lewensin.....	120
3.7 Samevattende gedagtes aangaande die tapisserie van lewensin.....	125
HOOFSTUK 4: AANLOOP TOT DIE EUDAIMONIA TAPISSERIE.....	127
4.1 Inleiding	127
4.2 Kritiese beginsels in die dinamiek van deugde en lewensin.....	129
4.2.1 Eudaimonia as uitvloeisel van die lewe	129
4.2.2 Eudaimonia as uitvloeisel van die gemeenskap	131
4.2.3 Eudaimonia as uitvloeisel van 'n lewensdoel	132
4.2.4 Eudaimonia – Wêrelds of buite-wêrelds?	133
4.3 Die etiek van outentiekheid	134
4.3.1 Die mens as individualis	136
4.3.2 Die mens en instrumentele rede.....	137
4.3.3 Die mens in politieke strukture.....	138
4.3.4 Morele egtheid as ideaal	140
4.3.5 Kommunikering van moraliteit	141
4.4 Generositeit as Lewenskuns	149

4.4.1 Etiek teenoor Moraliteit.....	149
4.4.2 Nietzsche: Perspektivisme, agonisme en die wil tot mag	153
4.4.3 Morele kuddementaliteit.....	156
4.4.4 Nietzsche se rehabilitasie van die deugde	159
4.4.4.1 Passies, deugde en selftransendering.....	161
4.4.4.2 Onbepaaldheid en pluraliteit van die deugde.....	162
4.4.4.3 Deugdelike vryheid en geregtigheid	164
4.4.4.4 Geregtigheid sonder gelykheid	165
4.4.5 Hannah Arendt: Inleidende opmerkings	170
4.4.5.1 Moderniteit en totalitarisme	172
4.4.5.2 Sosiale sfeer versus openbare sfeer.....	173
4.4.5.3 Nie goedheid nie maar deugdelikheid.....	175
4.4.6 Schoeman: Pleidooi tot 'n buite-morele etiek	177
4.4.6.1 Inleidende opmerkings.....	177
4.4.6.2 Etiek van die lewenskuns en van deugdelikheid.....	179
4.4.6.3 Die deugdelike mens as genereuse mens	181
4.4.6.4 Slotopmerkings: Generositeit en lewenskuns.....	182
4.4.7 Die eudaimonia-tapisserie	183
4.4.7.1 Inleidende gedagtes tot die eudaimonia-tapisserie	183
4.4.7.2 Plato se Sinnebeeld van die Grot en die eudaimonia-tapisserie.....	185
4.4.7.3 Die illusionêre wêreld van die moderne gevangene	186
4.4.7.4 Bevryding van die moderne gevangene	190
4.4.7.5 Ware Vryheid	195

4.4.7.6 Samevattende gedagtes oor die Eudaimonia tapisserie.....	196
HOOFSTUK 5: 'N HANDELINGSTEORIE VAN DIE EUDAIMONIA TAPISSERIE	199
5.1 Inleiding	199
5.1.1. Oorsig oor sentrale denkers en temas wat die weg tot 'n eudaimonia-tapisserie baan	199
5.2 Filosofiese berading as vaartuig na die eudaimonia-tapisserie.....	202
5.2.1 Inleiding	202
5.2.2 Filosofiese berading teenoor sielkundige berading.....	205
5.2.3 Uiteenlopende benamings vir filosofiese berading.....	206
5.2.4 Kontrasterende dinamiek binne die konsep van filosofiese berading.....	208
5.2.4.1 Praktiese teenoor teoretiese definisies.....	208
5.2.4.2 Monistiese teenoor pluralistiese definisies	209
5.2.4.3 Substantiewe teenoor antinomiese definisies.....	210
5.2.5 Verskillende uitkomstes van filosofiese berading	211
5.2.6 Samevattende gevolgtrekking	212
5.3 Die filosofiese praktyk as weefproses van die eudaimonia-tapisserie.....	213
5.3.1 Essensiële benadering tot die filosofiese praktyk	213
5.3.2 Praktiese aspekte van hierdie proses van filosofiese berading.....	215
5.3.2.1 Fase 1: Insameling van inligting.....	216
5.3.2.2 Fase 2: Analisering van inligting	217
5.3.2.3 Fase 3: Begeleiding tot handeling.....	217
5.3.2.4 Fase 4: Toepassing en uitlewing.....	218
5.4 Slotopmerkings: Die eudaimonia-tapisserie	218

HOOFSTUK 6. SLOT: DEUG EN LEWENSIN	220
6.1 Inleidend	220
6.2 Die deugdetapisserie	220
6.3 Die lewensintapisserie	221
6.4 Eudaimonia-tapisserie	223
6.5 'n Handelingsteorie.....	224
6.6 Tekortkominge en punte vir verdere navorsing	224
6.7 Ten slotte	225
BRONNELYS.....	226

LYS VAN FIGURE

Figuur 1: Die verwesenliking van lewensin

Figuur 2: Verband tussen die *Eudaimonia*-tapisserie en filosofiese berading

“The only thing necessary for the triumph of evil is for good men to do nothing.”

Edmund Burke

“I alone cannot change the world, but I can cast a stone across the water to create many ripples.”

Moeder Teresa

1 DEUG EN LEWENSIN

1.1 Inleiding

Dit is opmerklik dat daar die algemene (wan)persepsie in die samelewing heers dat die filosofie 'n verhewe akademiese vakrigting is wat slegs by universiteite aangetref (moet) word en wat slegs deur filosowe beoefen (moet) word. Tog is dit so dat gewone mense hulle daaglik in gesprekke bevind waarin filosofiese vrae opduik – vrae wat direk ooreenkom met soortgelyke vrae in die akademiese ruimte en wat reeds deur die eeue heen gevra word. Hierdie tipe vrae kan insluit: Waarom is ek hier? Wat is my doel op aarde? Wat is reg en verkeerd? Wat is die goeie lewe?

Waarskynlik sal geen twee persone se antwoorde op hierdie vrae presies dieselfde wees of vanuit dieselfde hoek benader word nie, maar tog kan gesê word dat elke mens sekere basiese waardes of riglyne besit waarvolgens besluite geneem en handeling uitgevoer word (dat alle mense dus 'n onderliggende oriëntasie teenoor hierdie fundamentele filosofiese vrae het). Die aanname kan ook gemaak word dat elke mens in sekere mate oor 'n lewensfilosofie, oor die “waarom”, die “hoe” en die “waarheen” van die lewe, beskik – al word so 'n lewensfilosofie nie altyd deur gestruktureerde filosofiese argumentasie en refleksie bereik nie, en al ontstaan dit nie noodwendig met die bystand van 'n filosofiese gids nie.

Wat bogenoemde betref, het die filosofie as vakdissipline ook 'n maatskaplike taak en funksie om te vervul, en nie bloot 'n akademiese taak en funksie nie. Die huidige studie beoog om konseptuele riglyne te bied om mense se lewensingesteldhede uit te daag en moontlik te verander. Die uitgangspunt is dat dit veral deur deugde, as ingeefende lewensvaardighede, kan plaasvind. Hierdie uitgebreide taak van die filosofie het ten doel om vir die deursneemers 'n weg aan te dui tot verhoogde lewensin.

1.2 Kontekstualisering van die studie

In sy oorsig oor lewensintorieë van die afgelope ongeveer twintig jaar, maak die Suid-Afrikaanse analitiese filosoof Thaddeus Metz die opmerking dat die neiging baie sterk is om die vraag na die sin van die lewe in 'n soort niemandsland tussen etiek (in die

algemeen) en teorieë oor geluk te laat beland. Hierdie posisionering vind plaas omdat daar in die analitiese tradisie aangevoer word dat die konsep “lewensin” nie logies besleg kan word nie. Metz argumenteer egter dat daar eietydse filosowe is wat aanvoer dat die sin van die lewe ’n normatiewe begrip is (MacIntyre, Taylor, Cottingham en Goosen is enkele voorbeelde wat genoem kan word), met ander woorde dat die konsep “lewensin” te make het met wat gedoen “behoort” te word. In dié opsig word dit onderskei van welsyn – om gelukkig te kan lewe – en van bloot korrekte – morele – optrede (Metz, 2002:782), dit wil sê dat lewensin se normatiewiteit meer omvattend en holisties van aard is as bloot morele daad.

Metz argumenteer ook vir die verband tussen die sin van die lewe en moraliteit. Volgens hom behoort ’n teorie oor die sin van die lewe antwoorde te bied op die volgende vrae:

- Waarna behoort ’n mens te streef en behalwe geluk en die nakoming van jou pligte?
- Watter aspekte van ’n mens se lewe kan aanspraak maak op groot agting en selfs bewondering?
- In watter mate behoort ’n rasionele wese ’n verband te soek met ’n waarde wat meer as sy blote lewe is?
- Watter soort dinge vereis ons ontsag?
- Hoe kan ’n individu met iets onvergelykbaar hoër as hy/sy self identifiseer?
- Wat is ons liefde en verbondenheid waardig? (Metz, 2002:802-803).

Hierdie soort vrae lig opnuut die belang tussen deug en lewensin uit.

Vanuit ’n ander, fenomenologiese perspektief beskryf en beredeneer die Suid-Afrikaanse filosoof Hennie W. Rossouw (1933-) die sin van die lewe. In sy boek *Die sin van die lewe* (1981), voer hy aan dat die mens se lewe altyd gesetel is in verhoudings wat gedryf word deur die vrae: Waarom? Waarheen? Waartoe?

Volgens Rossouw word hierdie vrae gevoed deur die disposisies van geloof, hoop en liefde. Dit is dus duidelik dat, ook in Rossouw se fenomenologiese teorie oor die sin van die lewe, deugdelikheid as ten minste een dimensie van ’n sinvolle lewe beskou kan word. Die presiese verhouding tussen deug en lewensin word nie noodwendig in sy werk uitgebou nie, maar dit blyk ten minste dat deugdeorieë daarop aanspraak maak dat deugdelikheid ’n bydrae tot lewensin kan maak. Dit is waarskynlik juis vanweë die

waarneembare en/of versweë resonansie tussen teorieë oor die sin van die lewe en teorieë oor deugde dat ons in die kontemporêre samelewing 'n herlewing van uitgebreide “katalogusse van deugde” sien. So byvoorbeeld beklemtoon Tzvetan Todorov in sy *Facing the extreme: moral life in the concentration camps* (1996) veral die deugde waardigheid en omgee, bespreek André Comte-Sponville in *A small treatise on the Great Virtues* (2003) 'n uitgebreide lys deugde, waaronder: dapperheid, omgee, vrygewigheid, dankbaarheid en nederigheid, om maar enkeles te noem.¹

Alasdair MacIntyre (1929-) argumenteer in sy *After virtue* (1981) dat die herlewing van belangstelling in deugde toegeskryf kan word aan die mislukking van utilitarisme (soos deur Jeremy Bentham en John Stuart Mill beskryf) en pligsetiek (soos deur Immanuel Kant geformuleer) (MacIntyre, 2007: 62). Volgens MacIntyre is hierdie twee strominge in die etiek verantwoordelik vir die moderne beskouing dat moraliteit onbegrondbaar is, en daarom hoogstens individueel en privaat as rigsnoer kan dien (MacIntyre, 2007:68). Dit is terselfdertyd die rede waarom daar in hierdie studie nie gefokus word op die verhouding tussen sinstrategieë en ander moontlik etiese benaderings soos utilitarisme en pligsetiek nie. In hierdie studie word trouens aangetoon dat utilitarisme en pligsetiek tot die ondermyning van lewensin kan lei.

Die vraag aangaande die verband tussen deug en sin stel 'n mens ook in staat om die moontlike *intrinsieke* verband tussen deug, as sodanig, en lewensin te verken en te ontleed. Die Amerikaanse filosoof Phillip Hallie (1922-1994) onderneem juis hierdie taak in sy *Tales of good and evil, help and harm* (1997). Hallie se innoverende idee was om die vervlegting of versmelting van deug en sin aan te bied by wyse van 'n eerstepersoonsnarratief (in hierdie studie gee hy dus uitvoering aan 'n idee wat ooreenkom met wat MacIntyre verwesenlik met sy *After virtue*). Die vertellerstem van die nadenkende filosoof is duidelik hoorbaar in Hallie se werk, en as hierdie vertellerstem noukeuriger ontleed word, gee dit 'n aanduiding van hoe deug in lewensin omgesit kan word. Dit wys ook hoe lewensin duidelik bepaal watter aksies (en uiteindelik watter deug[de]) in dinamiese lewensituasies as moontlikhede en bedoelings ingebed is. Hierdie studie sluit by Hallie se denkwysse aan deur lewensin en deug(de) te vergelyk met die weef van 'n tapisserie om daardeur die verbintenis van deug en lewensin voor te stel en

¹ 'n Soortgelyke herlewing van deugde het ook in die sestiende eeu plaasgevind (Todorov, 1996; Comte-Sponville, 2003).

te illustreer hoe dit moontlik word om die proses van lewensin te interpreteer (hermeneutiek) 'n praktiese toepassing te gee. Met ander woorde, die hermeneutiek van lewensin kan opvoedkundig en terapiees aangewend word om uiteindelik lewensingesteldhede en gepaardgaande deugdelike optrede te bevorder.

Uit bogenoemde blyk dit dat daar 'n spontane, maar ook filosofies gemotiveerde, vereenselwiging van deug en lewensin bestaan. Die beoefening van deugde word egter dikwels onkrities en sonder refleksie met die leef van 'n sinvolle lewe verbind. In hierdie verbintenis tussen deug en lewensin moet die konteks waarin beide verweef is, in ag geneem word, want andersins kan 'n te simplistiese verband daargestel word. Aan die een kant is daar 'n komplekse onderliggende netwerk van strukture, konsepte, kennis en aktiwiteite wat 'n sinvolle lewe moontlik maak (dit word in hierdie studie die "tapisserie van lewensin" genoem). Aan die ander kant is daar ook 'n "tapisserie van deugde", want deugde word gevorm deur 'n fyn etiese aanvoeling, wysheid (*phronesis*), en die uitleef en inoefening in die uitnemende vorm (*arete*) van deugde. Hierdie deugde word uitgeleef, of ingeweef, in 'n spesifieke konteks en gemeenskap.

Om deug en lewensin aan mekaar te verbind is dus nie 'n eenvoudige taak nie. Deugde en lewensin ontstaan uit en berus op 'n tapisserie van die lewe in al sy kompleksiteit en volheid. Dit is onlosmaaklik deel van die strukture in en van die wêreld, en ook die gevoelens, ervarings en handeling wat eie is aan die menslike lewe self. Die implikasie hiervan is dat die tapisserie van sin en deugde deeglik ondersoek moet word om die verband tussen die twee met filosofiese deernis en nuanse te onderskraag.

1.3 *Eudaimonia* as gemene deler in deug en lewensin

Iets wat wel ten aansien van beide deug en lewensin geïdentifiseer kan word as 'n verbindingspunt, is die konsep van die "goeie". Die goeie het te make met wat reg is (die morele) en met die gelukkige. In hierdie opsig bied Aristoteles se konsep *eudaimonia* 'n potensiële brug tussen deug en lewensin. *Eudaimonia* het ten diepste te make met 'n gelukkige etiese lewe en juis daarom word hierdie konsep as vertrekpunt gebruik om die verband tussen deug en lewensin te ondersoek. Op hierdie wyse word die uniekheid van die twee terme (deug en lewensin) nie ontken nie, maar juis beklemtoon. Ander moontlike raakpunte tussen deug en lewensin word nie ontken nie, maar hierdie twee terme word

binne die konteks van *eudaimonia* geplaas in 'n poging om 'n samehangende perspektief op die verhouding daartussen te bied. Hierdie samevoeging, of dan verwewing van die “tapisserie van lewensin” en 'n “tapisserie van deugde”, kan 'n nuwe tapisserie tot stand bring, naamlik die “tapisserie van 'n goeie lewe” (wat in hierdie studie die “*eudaimonia*-tapisserie” genoem word).

Die belangrikheid van die konsep *eudaimonia* (in die verhouding tussen deugde en lewensin) word onderstreep deur die ontwikkeling van die generatiewe term *eudaimonia*-tapisserie in hoofstuk 4.² Weens die uniekheid van elke mens en die kompleksiteit van die gemeenskap waarin so 'n mens hom of haar bevind, is daar dus geen klinkklare formule waarvolgens lewensin (*eudaimonia*) ervaar kan word nie. Dit sal voortspruit uit die lewensingesteldheid van elke individu. Daar kan dus nie 'n bloudruk voorsien word van hoe die individu se *eudaimonia*-tapisserie, of weefpatroon van die lewe as kunstuk, daaruit sien nie. Elke mens se denke en gedrag word bepaal deur sy of haar unieke verwysingsraamwerk, gebaseer op kulturele, sosioëkonomiese en politieke omstandighede. Tog word die konsep *eudaimonia* gesien as van kritieke belang vir hierdie studie, soos blyk uit die probleemstelling en hipotese.

1.4 Probleemstelling en hipotese

In hierdie studie word die konsep *eudaimonia* gebruik om te bepaal hoe die “goeie” kristalliseer in deugdeteorie en in watter mate dit aansluit by en omgesit word in 'n teorie van lewensin. Die belangrikste *navorsingsvraag* van hierdie studie is: Wat is die verhouding tussen deug en lewensin in die lig van die konsep *eudaimonia*?

Hierdie navorsingsvraag word in sekere subvrae verdeel, waarvan een van die belangrikstes is: Watter elemente van deugde (en watter deugde as sodanig binne die verstaan van *eudaimonia*) is ingebed in die verweefdheid en tapisserie van die sin van die lewe? Die vraag kan ook andersom gevra word om verdere duidelikheid op die verhouding tussen deug en lewensin te kry. Dan lui dit soos volg: Watter elemente wat binne die konteks van *eudaimonia* singewend vir 'n mens se lewe is, is *ipso facto* ingebed in die verweefdheid en tapisserie van deugde?

² Die “*eudaimonia*-tapisserie” word as konsep ontwikkel met 'n erkenning van die uniekheid van elke mens.

Die uitgangspunt is hier dat, indien hierdie vrae beantwoord kan word, 'n mens 'n aanduiding sal kan kry van sekere aspekte van lewensingesteldhede (ten opsigte van disposisies, maar veral deugde as inge oefende lewensvaardighede) wat mense aan lewensin kan laat wen. Die verdere moontlikheid ontstaan dan dat mense uiteindelik deur middel van filosofiese terapie, berading en tussenkoms (soos wat die nuwe filosofiese ontwikkeling “philosophical counselling”³ reeds in 'n mate doen) gehelp kan word om 'n sinvoller en meer deugdelike lewe te lei.

Die *hipotese* wat hierdie studie rig, is dat daar 'n verband is tussen die goeie lewe as deugdelike lewe en die goeie lewe as sinvolle lewe. Dit is egter nie eenvoudig of voor die hand liggend om die verband tussen hierdie twee verskynsels filosofies te verklaar nie. Die oogmerk van die studie is om, enersyds, die verweefdheid en tapisserie van deugde en, andersyds, die verweefdheid en tapisserie van lewensin bloot te lê en te ontleed ten einde duidelik te maak hoe deugde en lewensin op mekaar inspeel, maar ook verder *kan* inspeel en mekaar kan versterk.

1.5 Subvrae

Die ontwerp van die studie word gedoen aan die hand van subvrae, wat dien as rigtingaanwysings by die beantwoording van die oorkoepelende navorsingsvraag. Dit bepaal ook die struktuur, inhoud en verloop van die hoofstukke.

Die eerste belangrike subvraag wat beantwoord moet word, is: Wat presies is die verband tussen die beoefening van deugde en die konsep *eudaimonia*? Hierdie vraag word in hoofstuk 2 behandel deur 'n ondersoek na wat deugde en *eudaimonia* behels.

Die daaropvolgende belangrike subvraag, wat in hoofstuk 3 gevra word, is: In watter mate kan die konsep *eudaimonia* aansluit by en oorgebring word in 'n teorie van lewensin? Om dit te antwoord, word die veelheid en kompleksiteit van die konsep “lewensin” ondersoek en in verband gebring met die singewende moontlikhede van *eudaimonia*.

³ Filosofiese berading is 'n denkrigting wat reeds in die 1980's die lig gesien het. Dit maak gebruik van filosofiese uitsprake van filosowe soos onder andere Plato en Aristoteles om alledaagse probleme soos depressie aan te pak. Prominente skrywers hieroor in die Suid Afrikaanse konteks is Pieter Rabie (*Theory and practice*) en Dirk Louw.

Bogenoemde subvrae gee aanleiding tot die kritieke vraag in hoofstuk 4 aangaande die verhouding tussen deugde en lewensin. Dit kan soos volg verwoord word: Kan die verweefdheid en tapisserie van deugde, en die verweefdheid en tapisserie van lewensin, so op mekaar inspeel dat 'n staat van *eudaimonia* (wat in hierdie studie 'n nuwe tapisserie van lewenskuns genoem word) tot stand kom? Hoe kan dit aan die dag gebring en/of ontwikkel word?

Hoofstuk 5 word gewy aan die vraag: Hoe kan deugde in die handelings- en ervaringswêreld van die mens aangewend word ten einde lewensin te verwesenlik? In hierdie hoofstuk word dan spesifiek gefokus op filosofiese berading as moontlike handelingsteorie om hierdie doel te bereik.

1.6 Struktuur en hoofstukindeling van die studie

Die doel van hoofstuk 2 is om die komplekse verweefdheid van deugde, as 'n "tapisserie van deugde", bloot te lê. Die antwoord op die vraag "Wat is 'n deug?" lyk moontlik aanvanklik eenvoudig, maar daar moet in gedagte gehou word dat die begrip "deug" deur die eeue deurlopend verandering ondergaan het om aan te pas by die heersende maatskaplike orde van die mens en by die tydsgees. Die mens is 'n dinamiese wese, en mense se beskouing van deug sal dus van mens tot mens verskil. Dit word gevorm deur die kulturele agtergrond van die gemeenskap waarvan elke individu deel is. In die soeke na antwoorde op die vraag na wat deugde is, word daar hoofsaaklik gesteun op die deugdeteorieë van Aristoteles, as die klassieke en antieke denker oor deugde, en Alasdair MacIntyre, as die filosoof wat deugdeteorie in die moderne tyd weer laat herleef het, veral in sy werk *After virtue* (2007).

Hoofstuk 3 het ten doel om die komplekse weefwerk van lewensin (as die "tapisserie van lewensin") bloot te lê. Om die vraag na wat lewensin is, te antwoord, is natuurlik uiters kompleks en kontensieus. Daar is geweldig baie faktore wat op 'n mens se lewe inspeel op grond waarvan jy die vraag na lewensin probeer beantwoord. Enersyds is daar die komplekse onderliggende netwerk van strukture, konsepte, kennis en aktiwiteite wat 'n sinvolle lewe moontlik maak. Ten einde lewensin te ervaar, is die vraag andersyds ook wat 'n mens moet *doen* (deugde) om lewensin te bewerkstellig. Vir die ontleding en beantwoording van hierdie vrae word daar hoofsaaklik op Thaddeus Metz se werk

Meaning in life (2013) en John Cottingham se *The Meaning of life* (2003) gesteun. Metz verteenwoordig hier die resente ateïstiese denke en Cottingham die meer klassieke teïstiese stem. Die fokus op en gebruik van hierdie outeurs is egter nie net beperk tot hulle religieuse oortuigings nie, maar dek 'n meer omvattende terrein.

In hoofstuk 4 word aangedui watter elemente singewend vir die mens se lewe in die konteks van *eudaimonia* is, en wat in die verweefdheid en tapisserie van deugde ingebed is. Dit skep die vertrekpunt van waar die verweefdheid van deugde en die verweefdheid van lewensin bymekaargebring kan word om die tapisserie van die goeie lewe te skep, naamlik die *eudaimonia*-tapisserie. In hierdie hoofstuk word ook die dinamiek van die gees van die tyd waarin hierdie studie gedoen word, binne die dinamiek van deug en lewensin in ag geneem. Dit word gedoen aan die hand van onder andere die bekende resente filosoof Charles Taylor se *The ethics of authenticity* (1992) en die Suid-Afrikaanse filosoof Marinus Schoeman se *Generositeit en lewenskuns* (2004). In hoofstuk 4 word veral gefokus op die ontwikkeling en uitbouing van die konsep “*eudaimonia*-tapisserie”, wat 'n metafoor is vir die lewenskuns waarin deugde en lewensin geïntegreer word tot die goeie lewe vir almal.

Die doel van hoofstuk 5 is om 'n handelingsteorie te ondersoek wat kan help om die studie se bevinding prakties toepasbaar te maak. Soos in die inleiding genoem, poog hierdie studie om toeganklik en van waarde te wees vir die deursneemers wat ook met filosofiese vrae worstel. Die praktyk van filosofiese berading word in hierdie hoofstuk ontleed as moontlike voertuig om die konsep van 'n *eudaimonia*-tapisserie (soos ontwikkel in hoofstuk 4) so aan te bied dat dit mense kan help om 'n sinvoller en meer deugdelike lewe te lei. Die term “filosofiese berading” verklaar, en wat die implementering en praktyk daarvan behels, word uiteengesit. Hierdie hoofstuk visualiseer ook hoe hierdie soort terapie sal lyk as dit in die praktyk op die toepassing van die *eudaimonia*-tapisserie toegespits word.

In die gevolgtrekking word die hoofbevindinge van hierdie studie saamgevat. Die huidige tekortkominge in die studie word uitgelig, en sekere temas vir verdere navorsing word aangedui.

1.7 Metodologie en unieke bydrae van die studie

Geen empiriese navorsing word in hierdie studie onderneem nie. Dit is 'n suiwer filosofiese studie in die sin dat dit uit 'n literatuurstudie bestaan. 'n Probleemhistoriese benadering word gevolg waarin 'n kritiese literatuurstudie gedoen word wat fokus op die konsepte van deug en lewensin, en die verhouding tussen die twee. Die algemene norme van tradisionele filosofiese navorsingsmetodiek word deurentyd gevolg. Hieronder val die definiëring en analisering van kritieke konsepte, logies gestruktureerde filosofiese argumentering, die identifisering en ontmaskering van drogredenasies, die analisering en evaluering van teoretiese raamwerke, die identifisering en bekritisering van voorveronderstellings en die krities-kreatiewe herinterpretasie van kontemporêre literatuur oor die navorsingsprobleem.

Die unieke bydrae van hierdie studie is dat dit, eerstens, die dinamiek en verweefdheid van deugde en die dinamiek en verwickeldheid van die sin van die lewe vanuit resente literatuur blootlê. Dit is van kritieke belang om so 'n ondersoek van stapel te stuur, aangesien die verband tussen die twee dikwels ontken word, en omdat selfs die blote moontlikheid van lewensin self bevraagteken word (soos uit die studie blyk). 'n Tweede belangrike oorspronklike bydrae wat die studie maak, is om aan te dui watter deugde in die handelings- en ervaringswêreld van die mens aangewend kan word ten einde lewensin te verwesenlik. Hiermee word nie in die vooruitsig gestel dat net 'n lysie deugde voorgelê gaan word nie, maar eerder dat spesifieke deugde uitgebou word om op verskillende maniere tot die verwesenliking van lewensin by te dra. Derdens is die spesifieke fokus op *eudaimonia* om die verband tussen deugde en lewensin te ondersoek uniek aan hierdie studie. Hierdie verband (tussen deug en lewensin) word meestal aanvaar in teorieë oor lewensin en oor deugde, maar dit word selde in besonderhede uitgelê, beredeneer of begrond. Hierdie studie doen so 'n ondersoek aan die hand van die konsep *eudaimonia*. Laastens lewer die studie 'n bydrae van kritieke belang deur sy fokus op die handelingsteorie om die *eudaimonia*-tapisserie (as integrering van deug, lewensin en die goeie lewe vir almal) prakties daar te stel en te kommunikeer.

Die laaste hoofstuk het ten doel om praktiese riglyne aan die hand van filosofiese berading te ontwikkel oor hoe om 'n sinvolle en deugdelike lewe te ontwikkel by individue, groepe, en uiteindelik ook die samelewing.

1.8 Tekortkominge van die studie en moontlike verdere navorsing

Sekere tekortkominge van die studie moet vooraf uitgelig word sodat die leser bewus gemaak word van die uitdagings en kompleksiteit van die studie se tema en fokus. Beide deug en lewensin dek in die filosofie wye semantiese velde. Die afbakening van die navorsingsfokus was deurgaans problematies, aangesien die terme se semantiese velde so wyd is. Die studie kan dus allermins die laaste of finale woord spreek oor die verhouding tussen deug en lewensin.

As voorbeeld kan genoem word dat die keuse van filosowe wat in hoofstuk 3 oor die tapisserie van lewensin bespreek word, uiters moeilik was. Oor die deugde (hoofstuk 2) staan Aristoteles en MacIntyre in die literatuur hieroor uit as die gesaghebbende bronne, maar oor die vraag na lewensin is daar 'n magdom van filosowe wat aanspraak maak op die waarheid hieroor. In die keuse van bronne en filosowe is pragmatiese keuses gemaak om diverse stemme wat direk by die vraagstuk van die studie as geheel aansluit, te laat hoor. In die proses is ander, dalk belangriker of meer gesaghebbende stemme, uitgelaat – hierdie tekortkoming dui egter op die potensiaal vir verdere navorsing wat uit hierdie studie kan voortspruit.

Nog 'n tekortkoming wat vooraf uitgelig moet word, is dat al die metafore waarmee gewerk word, hulle beperkinge het – soos trouens by alle metafore. Die drie algemeenste metafore wat hier gebruik word, is dié van *tapisserie*, dié van die *rivier*, en dié van die *grot*, 'n sinnebeeld wat so sterk met Plato geassosieer word. Hierdie metafore wil, ondanks hulle tekortkominge, iets van die misterie van deug en lewensin en hulle onderlinge verhouding suggereer, maar hulle bied ook die moontlikheid om hulle visuele verduidelikingskrag te benut. Dit sluit aan by die onderliggende doel van die studie, naamlik om filosofie vir die gewone persoon toeganklik te maak – veral as dit by vrae oor sake soos lewensin en deugde kom.

2 DIE TAPISSERIE VAN DEUGDE

2.1 Inleiding

In hierdie hoofstuk word die komplekse *tapisserie* van deugde ondersoek ten einde die verband tussen die beoefening van deugde en die konsep *eudaimonia* (as goeie lewe) aan te dui. Dit word dan in die volgende hoofstukke in verband gebring met die moontlikheid van 'n sinvolle bestaan.

Die term “tapisserie”⁴ word hier doelbewus gebruik om die sentrale argument te illustreer dat die komplekse verweefdheid van menslike handeling (spesifiek deugde) uiteindelik 'n soort eksistensiële kunswerk (soos 'n tapyt) kan vorm. Hierdie kunswerk – 'n tapisserie of tapyt – word dan metafores gelykgestel met die verwesenliking van 'n goeie lewe (*eudaimonia*). Die term “tapisserie” verwys egter nie net na die verwesenlik en vorming van so 'n goeie lewe nie, maar ook na die blootlegging daarvan aan ander. Blootlegging help die aanskouer om uiteindelik die kunswerk te sien, te bestudeer, beter te verstaan en uiteindelik te waardeer. Die doel van hierdie hoofstuk is dus om die tapisserie van deugde – die verweefdheid daarvan met die goeie lewe – filosofies te beskou en te bestudeer as 'n kunswerk, as iets prysenswaardigs met 'n unieke eienskap van skoonheid⁵. Om die tapisserie van deugde te “ontrafel”, te ontleed – soos in hierdie hoofstuk gepoog word – het ten doel om uiteindelik die goeie lewe beter te kan beskryf en te waardeer as 'n kunswerk in eie reg.

Sekere vrae word in hierdie hoofstuk gestel, wat die volgende insluit: Wat is deugde? Is deugde en waardes dieselfde? Is 'n deug bloot 'n verhewe vorm van 'n waarde? Hoe hang verskillende deugde met mekaar saam? Hierdie vrae word in die eerste deel van die hoofstuk kortliks ingelei, waarna die res van die hoofstuk op spesifieke aspekte daarvan sal fokus. Eerstens word gekyk na die historiese ontwikkeling van die konsep “deugde” en veral “deugde-etiek”. Tweedens word op die *Nikomachiese etiek* van Aristoteles in die

⁴ Tapytwerk; wandtapyt, behangsel wat met die hand gemaak is en waarin patrone geweef is (HAT, 1984:1132).

⁵ Hier word dus 'n verband getrek tussen skoonheid en die goeie lewe, wat gebaseer kan word op onder andere die antieke Griekse perspektief van skoonheid as die natuurlike en intrinsieke kombinasie van simmetrie, verhouding en harmonie. Hierdie argument word in hoofstuk 4 verder ontwikkel.

verband gefokus, en derdens word ondersoek ingestel na die herlewing van deugde (en deugde-etiek) in die werk van veral Alasdair MacIntyre, by name in sy *After virtue* (2007).

2.2 Die belang en dinamiek van deugde

Die Griekse woord vir deug, “*arete*”, kan ook vertaal word as “uitnemendheid”. Dit dui daarop dat deugde in beginsel te make het met menslike handeling wat besonders is. Uitnemendheid het te make met bewonderenswaardige eienskappe en ’n inspanning om iets na ’n mens se beste vermoë te doen. Dit impliseer dat deugde nie iets is wat mens net toeval nie, maar eerder te make het met rasonale keuses en doelbewuste handeling. Om vir iets te kies en jou in te span om dit te bereik, behels natuurlik die moontlikheid dat dit kan lei tot die bereiking van die doelwit, uiteindelijke bevrediging en ’n ervaring van vervuldheid (ek voer later aan dat, volgens die huidige ondersoek, hierdie uitkoms sinvolheid en singewing behels).

Deugde moet onderskei word van waardes. Waardes kan gesien word as beginsels wat in sekere situasies rigting gee aan die keuse tussen reg en verkeerd. Waardes lei nie noodwendig tot uitnemendheid of singewing nie, want waardes vloei voort uit dit waaraan ’n mens (of die samelewing) waarde heg. ’n Mens kan byvoorbeeld baie waarde heg aan geld, maar die strewe daarna kan vernietigend wees vir jousef en vir ander. Hierteenoor is deugde, as uitnemendheid, deel van ’n mens se totale verwysingsraamwerk en oriëntering in die lewe. Deugde vorm inderwaarheid ’n “weefpatroon” wat op verskillende vlakke inspeel op jou identiteit – op wie jy is en op wie jy wil wees. In hierdie konteks handel deugdeteorieë dus met reg oor (onder andere) disposisies en karaktereieskappe, sowel as oor dit wat ’n mens in staat stel om ’n goeie lewe te lei – ’n lewe waarin jy floreer en nie teruggehou of gestrem word om jou op uitnemende wyse uit te leef nie.

Wat deugde betref, moet ook in ag geneem word dat die mens ’n dinamiese wese is wat deur verskillende lewensfasies sy konsep van deugdelikheid sou kon verskuif. Meer nog: die beskouing van deugdelikheid sal wissel van mens tot mens na gelang dit gevorm word deur die kulturele, maatskaplike en politieke omstandighede van die gemeenskap waarvan hulle deel is. Die dinamiese aard van deugde word verder gekompliseer deur vrae soos die volgende: Beskik alle mense oor deugde? Indien wel, is die graad van

deugdelikheid by alle mense dieselfde? In watter mate is deugde aangebore of aangeleer of 'n kombinasie van die twee? Is die uitleef van deugde noodwendig goed, en wat of wie bepaal hierdie maatstaf van "goed"? Speel deugde 'n rol in die ingesteldheid of emosies van die individu, of is dit net 'n intellektuele onderneming? Watter elemente van deugde, en watter deugde self, is uiteindelik ingebed in die verwickeldheid en tapisserie van die goeie lewe? Al hierdie vrae beklemtoon die noodsaak daarvan om die dinamiese aard van die konsep "deugde" van meet af ernstig op te neem.

2.2.1 Deugde in verhouding tot lewensin

Tradisioneel word deugdeteorieë gereken tot die sogenaamde praktiese filosofie, wat gewoonlik staan teenoor metafisika, filosofiese antropologie en hermeneutiek. Die sentrale vraag van hierdie studie is egter of die beoefening van deugde, as deel van praktiese filosofie, werklik aanleiding gee tot die goeie en uiteindelik sinvolle lewe? In hierdie hoofstuk is die vertrekpunt die aanname dat die goeie lewe ook sinvol is, maar 'n deugdelike lewe word later (in hoofstuk 4) meer krities in verband gebring met die tapisserie van lewensin.

'n Voorlopige, maar kritiese, vraag in dié verband is egter: Waarom word spesifiek deugde vir 'n sinvolle lewe belangrik geag as deel van die huidige ondersoek? Die antwoord hierop gaan terug na die eeue-oue filosofiese argument dat moraliteit saamhang met menslikheid en uiteindelik 'n goeie (en by implikasie 'n sinvolle) lewe. Ter illustrasie kan byvoorbeeld verwys word na twee hedendaagse filosowe, die Bulgaarse filosoof en sosioloog Tzvetan Todorov (1939-2017) en die Franse filosoof André Comte-Sponville (1952-). Hulle stem saam daarvoor dat moraliteit 'n leefbare werklikheid gemaak moet word (Todorov, 1996:286-287, Comte-Sponville, 2003:3), en beide is van mening dat deugde die grondliggendste voorwaarde is vir die verwesenliking van menslikheid en uiteindelik vir 'n goeie lewe.

Die mees voor die hand liggende vraag in hierdie verband is of lewensin so direk aan menslikheid, maar ook medemenslikheid, verbind kan word. Die bekende Skotse filosoof

Alasdair MacIntyre (1929-)⁶ ondersteun hierdie verbandlegging. MacIntyre is bekend vir die rehabilitasie van die begrip “deugde” nadat dit vir bykans drie eeue, sedert die vroeë moderne era, grotendeels uit die filosofie en etiek verdwyn het. MacIntyre argumenteer in dieselfde rigting as Todorov en Comte-Sponville, naamlik dat deugde ’n grondliggende voorwaarde vir die verwesenliking van menslikheid is, en daarom vir ’n goeie lewe. Hy argumenteer byvoorbeeld:

[T]he virtues therefore are to be understood as those dispositions which will also sustain practices and enable us to achieve goods internal to practices, but which will also sustain us in the relevant kind of quest for the good, by enabling us to overcome the harms, dangers, temptations and distractions which we encounter, and will furnish us with increasing self-knowledge and increasing knowledge of the good (MacIntyre, 2007:219).

Die belang van ’n deugdelike ingesteldheid, wat nie net aanleiding gee tot die voortdurende soeke na dit wat goed is nie, maar ook die praktiese uitlewing en instandhouding daarvan in die goeie lewe, word baie sterk deur MacIntyre beklemtoon.

Die vraag aangaande die verhouding tussen deugde en die goeie lewe kan (en moet) van beide kante af gevra word – van die kant van deugde en van die kant van die goeie lewe – om die dinamiese wisselwerking tussen hierdie sake te verstaan. Daardeur kry ’n mens meer duidelikheid oor die verhouding tussen deugde en die goeie lewe. Indien ’n mens die vraag andersom vra, dan lui dit soos volg: Watter elemente wat singewend vir ’n goeie lewe is, is ingebed in die verweefdheid en tapisserie van deugde? As hierdie vraag beantwoord kan word, sal ’n mens ’n aanduiding kry van sekere aspekte van lewensingesteldhede (ten aansien van disposisies, maar veral deugde as inge oefende lewensvaardighede en uiteindelik karaktereienskappe) wat vir mense ’n groot wins of verlies aan lewensin kan gee. Die verdere moontlikheid ontstaan dan om uiteindelik deur middel van filosofiese terapie, berading en tussenkoms mense te begelei tot die moontlike ervaring van sin in hul daaglikse handel en wandel. Hierdie aangeleentheid word in

⁶ Alasdair MacIntyre is ’n navorsingsprofessor aan die Universiteit van Notre Dame in die VSA en kan met reg as een van die bekendste lewende filosowe gesien word. Hy is die outeur van verskeie boeke, waaronder *Whose Justice?*, *Which Rationality?* en *After Virtue*. MacIntyre is veral bekend vir sy bydrae tot morele en politieke filosofie.

hoofstuk 5 van hierdie studie bespreek. Intussen word eers ondersoek ingestel na die historiese ontwikkeling van die konsepte “deugde” en “deugde-etiek”.

2.3 Historiese ontwikkeling van deugde-etiek

Om die oorsprong, ontwikkeling en dinamiese aard van die verhouding tussen lewensin en deugde te illustreer (met spesifieke verwysings na laasgenoemde), word die teoretisering van deugde in hierdie gedeelte ondersoek. Deugde-etiek kan geïllustreer word deur die konsepte daarrondom te vergelyk met die vloei van ’n rivier. ’n Rivier moet êrens ontspring, waarna dit deur verskeie landskappe vloei, by tye kan ophou vloei (byvoorbeeld tydens droogtes), en uiteindelik die oseaan bereik, waar dit eindig. Dit is nogal problematies om te weet presies watter deel van dié geheel eintlik die rivier is: die vloei, die loop, of die water. Kortom: ’n Rivier is ’n dinamiese fenomeen. Heraklitus (470 v.C.) maak derhalwe sy bekende uitspraak dat ’n mens nie twee keer in dieselfde rivier kan instap nie, want alles vloei, niks is konstant of staties nie, en daar is deurlopende verandering: “... in fact, for Heraclitus, the only thing that does not change is change itself” (Palmer, 2001:26).

Die ontstaan en ontwikkeling, en uiteindelik die verstaan, van deugde is ’n deurlopende proses, dinamies van aard soos ’n rivier. Soos dit vandag daar uitsien, is dit steeds nie staties nie. Deugde, soos reeds genoem, dui op onder andere sekere denkwyses en handeling wat potensieel tot die goeie lewe lei. In hierdie sin het die oorsprong van deugde noue bande met religie. Uit Christelike perspektief maan Paulus byvoorbeeld in sy brief aan die Filippense dat hulle in hulle nastrewing van die goeie lewe hulle gedagtes moet rig op “alles wat waar is, alles wat eerbaar is, alles wat reg is, alles wat rein is, alles wat lieflik is, alles wat lof verdien, ja, watter deug of prysenswaardige saak daar ook mag wees: rig julle gedagtes daarop” (Filippense 4: 8)⁷. Die belang van deugde is duidelik en in hierdie geval voorskriftelik. Reeds in die tuin van Eden was daar sekere voorskrifte, byvoorbeeld dat daar nie van die boom van die kennis van goed en kwaad geëet mag word nie. ’n Mens kan dus vra: Is daar ’n verband tussen voorskriftelikheid of reëls en deugde? Hier is ten minste ’n aanduiding van die verband tussen deugde (soos

⁷ In die studie word deurgaans na Die Bybel (2020-vertaling; Hoofletteruitgawe) verwys as bron vir teksaanhalings.

verantwoordelikheid, eerlikheid, dapperheid, waardigheid) en spesifieke denkwyses en handeling wat lei tot die goeie lewe.

'n Mens moet verder ook in gedagte hou dat daar deur die eeue heen voortdurende verandering in die begrip "deugde" plaasgevind het. Hoewel deugde eenvoudig skyn te wees, is dit waarna die term verwys, self dinamies van aard. Die idee van deugde het gedurig aangepas by die maatskaplike orde van die tyd. Dapperheid is byvoorbeeld in die era van die Antieke Grieke en in die era van die Vikings as een van die klassieke deugde beskou. Dapperheid het in die tyd van die Vikings egter 'n heeltemal ander betekenis as in die moderne samelewing gehad. 'n Viking is as dapper beskou as hy met 'n swaard tussen die vyande kon inbars en hulle kon verslaan. In 'n moderne samelewing waarin byvoorbeeld baie korrupsie voorkom, sou dapperheid eerder kon behels om 'n fluitjieblaser te wees. In hierdie konteks is 'n mens dapper as jy bereid is om op te staan vir wat reg is.

Die deug van dapperheid beklemtoon verder hoe belangrik dit is om kennis en begrip te hê vir wat reg en goed is, en om deurlopend daarop gerig te wees. Aristoteles verwoord hierdie gedagte as volg:

Knowledge of this good is very important for our lives if like archers, we have a target, are we not more likely to hit the right mark? If so, we must try at least roughly to comprehend what it is... (NE, 1094a).⁸

Deurlopende beoefening van deugde lei tot gewoontevorming, wat weer morele karaktervorming behels soos vergestalt in deugde-etiek. Deugde-etiek beklemtoon die rol wat karakter in morele filosofie speel om 'n persoon te lei om te doen wat reg is sonder dat dit as 'n voorskrif of plig gesien word (deontologie) of sonder dat dit op 'n moontlike uitkoms gerig is (konsekwensialisme). Ten einde deugde-etiek verder te verhelder word die historiese ontwikkeling daarvan ondersoek.

⁸ Die verwysing na Aristoteles se *Nikomachiese etiek* geskied in hierdie teks deur die gebruik van NE (Nikomachiese etiek), gevolg deur die paragraafnommer soos in die oorspronklike Grieks. Hierdie metode word ook in die geredigeerde weergawes van Roger Crisp en Adam Beresford (wat in hierdie studie gebruik word) aangedui.

2.3.1 Antieke ontwikkeling van deugde

In die Westerse tradisie is daar, tot en met ongeveer 580 v.C., hoofsaaklik deur religieuse tradisies (orakels, rituele, uitsprake van die gode) uitsluitel gegee oor hoe om die aarde en die mens se bestaan te verstaan. Die vraag “Wat sê die gode?” was ’n standaardvraag oor wat die goeie lewe sou behels en hoe om dit te bekom. Griekse gode soos Zeus, die god van die uitspannel en weerlig, en Athena, die godin van wysheid, was tipiese mitologiese gode wat deur die Antieke Grieke spesifiek oor hierdie lewensvrae geraadpleeg kon word. Dit is interessant dat daar toe reeds sekere deugde met sekere gode vereenselwig is. Sekere gode het as argetipiese voorstellinge van konsepte soos regverdigheid, eerlikheid en vrygewigheid (byvoorbeeld aan Zeus gekoppel) gefunksioneer. Dit het egter in hierdie antieke konteks eerstens gegaan om die navolging van die gode, en dan oor spesifieke deugde.

2.3.1.1 Die Pre-Sokrate

Eers ná 580 v.C. het die Westerse tradisie begin wegbreek van hoofsaaklik religieuse antwoorde op lewensvrae. Die ontwikkeling van die filosofie – as liefde vir die wysheid teenoor religie – het in hierdie era in Griekeland begin. Verskeie historici wys daarop dat Thales as die eerste “filosoof” gesien kan word aangesien hy knaende eksistensiële vrae (en praktiese lewensvrae) – soos waarvan die aarde gemaak is – probeer antwoord deur nie op die gode te steun nie en eerder van die rede gebruik te maak:

...these prototypical scientists made the remarkable assumption that an underlying rational unity and order existed within the flux and variety of the world, and established for themselves the task of discovering a simple fundamental principle, or archē, that both governed nature and composed its basic substance. In so doing, they began to complement their traditional mythological understanding with more impersonal and conceptual explanations based on their observations of natural phenomena (Tarnas, 1991:17, 18).

Verskeie ander filosowe, soos Heraklitus, het Thales se benadering tot die rasionaliteit nagevolg en het hierdie benadering op vrae aangaande karakter toegepas. Heraklitus maak byvoorbeeld die bekende stelling dat “a man’s character is his destiny” (Magee,

1998:14). Hoewel hierdie stelling direk op karakter betrekking het (wat ook 'n element van hierdie ondersoek aangaande deugde behels), dui dit verder dat die mens nie meer sy bestemming as godgegewe sien nie, maar eerder as iets wat hy self kan ontwikkel, veral deur rasionele beredenering. Dit is inderdaad rasionaliteit, en nie geloof in die gode nie, wat tot hierdie stelling lei. Die stelling impliseer dat mens se karakter 'n doel in die lewe kan wees, en dat die ontwikkeling en verwerping daarvan kan lei tot die verwesenliking van die goeie lewe.

Pythagoras breek ook weg van onder meer strakke goddelike voorskrifte oor die lewe en hoe die wêreld verstaan moet word. Hy maak onder meer die stelling dat die totaliteit van die realiteit in wiskundige wette uitgedruk kan word (Magee, 1998:15).⁹ Die pre-Sokratiese filosowe het veral gekonsentreer daarop om die samestelling van die wêreld te verstaan – die aard van die werklikheid. Hierna volg die Sofiste, wat die fokus verskuif het na hoe om die mens en rede te verstaan. Vanuit hierdie perspektief is die bestaan van die gode ook uiteindelik bevraagteken. Die mens het hom in hierdie era bevry van eeue lange onderdanigheid aan religieuse tradisies en rituele, ook van die gode, wat daartoe gelei het dat persoonlike ontwikkeling (later bekend as die Verligting) as 'n sentrale belang ervaar is:

Acknowledgment of the individual's intellectual limitations would therefore be a liberation, for only in that way could a man seek to make his thought stand on its own, sovereign, serving himself rather than illusory absolutes arbitrarily defined by unreliable sources external to his own judgement (Tarnas, 1991:27).

Protagoras was 'n goeie voorbeeld van hierdie soort Sofistiese benadering, spesifiek wat betref die klemverskuiwing van vrae oor die bestaan van die wêreld na vrae oor die bestaan van die mens. Protagoras het veral deur stellings soos die volgende die mens bewus gemaak van sy menslikheid as los van die gode se moontlike bestaan: “man is the measure of all things” (Magee, 1998: 18) en “concerning the gods, I have no means of knowing whether they exist or not, nor of what form they are” (Tarnas, 1991: 27).

⁹ Dit lei tot die vraag: Kan moraliteit dan in vaste natuurwette uitgedruk word? Indien wel, bespeur mens reeds 'n neiging tot 'n deontologiese benadering soos dit eeue later deur Emmanuel Kant verwoord word (Kant, I. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, pp. 11-14.)

Hierdie soort denkskuiwe in die Westerse tradisie het raakpunte met denkwyses wat in min of meer dieselfde tydperk in die Ooste ontwikkel het. In 560 v.C. is prins Siddharta Gautama byvoorbeeld gebore wat later bekend sou word as die Boeddha, stigter van die Boeddhisme. Die Boeddhisme hang nie 'n sekere godheid aan nie, maar dit behels wel duidelike leerstellings wat poog om 'n deugdelike gesindheid te vestig en om die mens gevolglik 'n goeie lewe te help voer. Die klem word hierin veral gelê op deugde soos geloof in die goeie, nederigheid en omgee. Iemand in die Boeddhistiese tradisie wat die goeie lewe ervaar en wat gelukkig is, is iemand "who has overcome his ego ... who has attained peace ... who has found the truth" (Magee 1998:148). Die klem val dus weereens op die menslike poging om selfbevryding en moraliteit te bereik, los van die invloed van die goddelike. So weerspieël dit die skuiwe in Westerse denke wat kenmerkend van die Sofiste was.

2.3.1.2 Sokrates, Plato en Aristoteles

In die Westerse beskawing het die morele filosofie – as leerstelling oor reg en verkeerd gebaseer op die menslike rede – dus begin ontwikkel uit die werk van die Sofiste. Sokrates word egter in die Westerse kanon as die grondlegger van die morele filosofie beskou. Hy het in sy denke en gesprekke, deur middel van die Sokratiese metode, voortdurende teruggekeer na vrae soos: Wat is goed? Wat is reg? Wat is regverdig? Deur klem te lê op die belangrikheid van persoonlike integriteit het hy universele riglyne (nie noodwendig wette nie) gesoek wat tot 'n goeie lewe sou lei. Volgens hom moes 'n mens kennis van deugde hê om 'n ware etiese lewe te leef:

Because Socrates and Plato believed that knowledge of virtue was necessary for a person to live a life of virtue, objective universal concepts of justice and goodness seemed imperative for a genuine ethics (Tarnas, 1991:4).

Dit is dus belangrik vir enige mens wat strew na 'n goeie lewe, volgens hierdie denkers, om nie net kennis van die begrip "deug" te hê nie, maar om dit ook toe te pas binne die universele konsepte van dit wat goed en regverdig is.

Hierdie objektiewe universele konsepte van goed en reg het nie net vir moraliteit gegeld nie, maar vir alle ander aspekte van die wêreld. Plato, Sokrates se student, se bekendste

teorie hieroor is sy konsep van die Vorme. Volgens Plato se teorie is daar vir elke entiteit in die fisiese wêreld 'n anderwêreldse “bloudruk”. Dit word later beskryf as 'n Platoniese Vorm. Plato argumenteer dat die entiteit se ware essensie in hierdie anderwêreldse Vorm geleë is, onveranderlik en ewig. Die ware en ewige Idee van die Vorm is nie aan 'n tyd of plek gekoppel nie, en daarom beskik dit oor universele waarde oor wat goed, reg en ewig is. Hierdie beginsel word later en meer besonderhede bespreek, aangesien dit 'n belangrike argument in die studie steun, naamlik dat 'n mens in die soeke na universele riglyne (nie wette of reëls nie) vir 'n goeie lewe nie metafisiese of anderwêreldse denke kan negeer of ontken nie, want sulke denke kan inderdaad lei tot die uitoefening van 'n bepaalde keuse.

Plato se student Aristoteles word beskou as een van die mees invloedryke Westerse filosowe van alle tye:

Aristotle is regarded by virtually all serious students of philosophy as one of the three or four greatest giants of the subject. Today his *Metaphysics* and his *Ethics*, in particular, are studied in universities all over the world (Magee, 1998: 32).

Aristoteles het drasties van Plato se teorie oor Idees en Vorme verskil. Volgens Aristoteles bestaan daar net een wêreld en dit is die wêreld wat met die sintuie ervaar kan word, en alleenlik binne hierdie raamwerk kan daar gefilosofeer word. Hy argumenteer dat ons net die waarneembare “vorme” ken en dat daar nie 'n buitewêreldse “idee” agter hierdie vorme is nie. Alhoewel Aristoteles hierdie soort metafisiese idees verwerp, is dit interessant dat hy nie geheel en al wegbeweeg van die metafisiese benadering van universele beginsels nie. Aristoteles beklemtoon egter in sy denke die belang van die waarneembare wêreld, en poog deurgaans om 'n meer “hierdiewêreldse” verklaring te bied. 'n Voorbeeld hiervan is sy teleologiese teorie (van oorsaak, gevolg en doel). Deur hierdie denke maak Aristoteles dit vir die gewone mens moontlik om die alledaagse lewe te begryp, maar hy maak dit ook wetenskaplik verklaarbaar – vandaar dat Aristoteles somtyds die “vader van die wetenskap” genoem word (Magee, 1998:34).

Aristoteles pas hierdie benadering ook op moraliteit toe deur sy fokus op die siening en ontwikkeling van deugde as iets wat in die wêreld waarneembaar en konkreet is. Hierdie benadering vind neerslag in sy bekende werk wat handel oor etiek, naamlik die *Nikomachiese Etiek* (soms ook *Ethica Nicomachia* genoem). Aristoteles word uiteindelik

by uitstek as die outeur van deugde-etiek in die Westerse tradisie beskou. Daar word dus later in hierdie hoofstuk swaar gesteun op Aristoteles se werk, veral die *Nikomachiese Etiek*, asook op Alasdair McIntyre se *After virtue* as kontemporêre bespreking daarvan, in die ontrafeling van die tapisserie van deugde.

2.3.1.3 Hellenisme

Ná die dood van Aristoteles betree die Griekse beskawing 'n era wat as die Hellenistiese tydperk bekend staan. Dit word gekenmerk deur 'n afname in Griekse kulturele en filosofiese denke deur die integrasie van ander kulture en denkwyses uit gebiede wat strek van die Wes-Mediterreense gebied tot Sentraal-Asië: "With the Hellenistic world extending all the way from the western Mediterranean to central Asia, the reflective individual of the later classical era was exposed to an enormous multiplicity of viewpoints" (Tarnas, 1991:79). Die Epikurisme (vernoem na die filosoof Epikurus) en die Stoïsisme word beskou as die prominentste filosofieë van daardie tydperk. Beide hierdie denkskole skets, deur middel van die ontwikkeling van 'n soort lewensfilosofie, die weë na geluk en vergenoegdheid vir die mens van daardie era. Die Epikurisme fokus op die materiële en die najaag van plesier, terwyl die Stoïsisme (soos vergestalt in die werke van Seneka, Epiktetus en Markus Aurelius) eerder daarop gerig is om deur menslike logika die lewe te verstaan in verhouding tot 'n groter heelal (die natuur) waarvan elke mens 'n inwoner is en waarin elke mens 'n bepaalde funksie (roeping) het om te vervul. Vir die Stoïsisme is daar "a cognitive state that, once achieved, expresses itself as a disposition to behave in a certain dispassionate manner, and in turn it guarantees complete well-being" (Palmer, 2001:92). Dit impliseer dat die individu sy lewensdoel of lewensgeluk (goeie lewe) op 'n beredeneerde, objektiewe wyse kan bereik. Dit is interessant dan dat die Stoïsisme in die psigoanalise 'n hedendaagse herlewing ervaar. Stoïsisme vereis dat 'n mens (sonder enige vooroordele) haar moet vereenselwig met die universele plan soos dit hom voordoen in die oomblik en dat vryheid en die goeie lewe daarin gevind word.

Ná die dood van die Stoïsyn Markus Aurelius verval die Griekse samelewing in opstand en wanorde. Dit bring mee dat daar 'n teruggryping na die religieuse is. 'n Groot denker in dié verband was Plotinus. In navolging van Plato se filosofie dat suiwer waarheid nie in hierdie wêreld te vinde is nie, maak Plotinus die stelling dat die waarheid slegs te vinde

is in 'n verhouding of vereniging met God en nie in die mens se rasonale beredenering nie. Die finale vereniging met God kan dan ook net deur die dood bereik word, mits die persoon 'n deugdelike lewe gelei het. Hierdie denkwysse van Plotinus staan bekend as Neoplatonisme en is inderwaarheid 'n terugbeweeg na 'n anderwêreldse beskouing van waarhede wat gepaardgaan met die wegbeweeg van Aristoteles se fokus op hierdie wêreld, die waarneembare en die menslike rede.

2.3.1.4 Die Christelike beskouing

Dit is duidelik dat die mens oor die eeue heen geworstel het met hierdie twee aspekte van die lewe, naamlik wat die goeie lewe is, en wat gedoen moet word om die goeie lewe te verwesenlik. Die konflik wat deurgaans in hierdie verband waargeneem word, is die tweestryd tussen die wêreldse en anderwêreldse wat kan lei tot die goeie lewe. Die Neoplatoniese denkrigting en die latere ontstaan van die Christelike geloof (wat as 'n natuurlike uitvloeisel hiervan beskou kan word) plaas die klem op die anderwêreldse aspekte van die soeke na die goeie lewe. Tegelykertyd val daar in die Christelike geloof – met die fisiese geboorte, lewe, prediking en dood van Jesus as deel van die drie-enige God – wel ook 'n sterk klem op die aardse aspekte van die goeie lewe.

Hoewel die Christelike religie nie as 'n filosofie as sodanig gesien word nie (dit spreek eerder tot 'n historiese verloop van gebeure), het die morele rigtinggewing van Jesus se uitsprake daartoe gelei dat Augustinus baie aspekte van die Platonisme en Neoplatonisme in die Christengeloof kon integreer. Hierdie integrasie het berus op Augustinus se stryd teen dit wat in die samelewing moreel verkeerd was, maar ook sy geloof dat elke wese sy oorsprong het in 'n Opperwese, wat inherente goedheid impliseer.

Ná Augustinus het die Middeleeue gevolg. Weens die val van die Romeinse Ryk het Grieks as gebruikstaal begin verdwyn en het verskeie klassieke geskrifte verlore gegaan omdat baie min mense Grieks kon lees en verstaan. Dit het daartoe gelei dat die Middeleeue as 'n stagnante tydperk in die Westerse filosofie gesien kan word. Danksy latere vertalings van Aristoteles se werke in Latyn en Arabiese invloede uit die Ooste kon die filosoof-teoloog Thomas Aquinas heelwat later weer Aristoteles se denkrigtings bekend maak.

Naas Augustinus, as een van die invloedrykste filosowe en kerkvaders vanweë sy integrering van Neoplatonisme in die Christelike geloof, is Aquinas dalk die invloedrykste Middeleeuse denker vanweë sy integrering van Aristoteles se denke in die Christelike geloof. Aquinas slaag daarin om Christelike leerstellinge, Neoplatonisme én Aristoteliese filosofie te integreer. Tarnas verklaar dat “Aquinas converted Aristotle to Christianity and baptized him. Yet it is equally true that in the long run Aquinas converted medieval Christianity to Aristotle and the values Aristotle represented” (Tarnas, 1991:205). Die groot waarde in Aquinas se bydrae is dat hy Aristoteles se denkrigting aangaande deugde-etiek deel kon maak van die Christelike geloof, wat die prominentste religie van die tyd in Europa was.

2.3.1.5 Moderne ontwikkelinge

Om die verdere ontwikkeling van deugde te verstaan en dit uit te pluig, moet ’n sprong in tyd gemaak word tot by die volgende prominente figuur in die bestudering van etiek, naamlik Immanuel Kant. Dit beteken nie dat daar nie voor Kant noemenswaardige uitsprake gemaak is nie. Trouens, name soos Copernicus, Newton en Hobbes is prominent in die vroeë moderne wetenskap en in denke oor moraliteit. Hulle invloed het gelei tot die Rasionalisme, wat die kerklike gesag in die samelewing laat afneem het. Daar was al hoe meer stemme dat die wêreld deur die rede alleen verklaar kan word, wat in hierdie tyd opgeklank het. Deur sy stelling “*cogito, ergo sum* – ek dink, daarom is ek” sien Descartes byvoorbeeld die mens se rede as die setel van sy gewete, wat die intellek, motivering en passie huisves waardeur die mens sy identiteit en self ontdek (Palmer, 2001:162). Spinoza, weer, ontwikkel ’n panteïsme met God as “the cause of all things, which are in Him” (Magee, 2001:91) en nie meer iets verwyderds van hierdie wêreld nie. Leibniz sluit hierby aan met die idee dat die menslike siel die spieël is van “an indestructible universe” (Magee, 2001:98).

In reaksie op die Rasionalisme ontstaan die Empirisme (ervaringsleer), waarvolgens die wêreld slegs deur die sintuie ervaar kan word. Dit wat ervaar word, moet wel rasioneel verwerk en georden word, maar dit word steeds voorafgegaan deur sensoriese waarneming – in effek ’n terugkeer na Aristoteles se siening oor die belangrikheid van die materiële wêreld vergeleke met die “ander wêreld”. Prominente figure wat met die

Empirisme assosieer word, is Locke, wat redeneer dat “No man’s knowledge here can go beyond his experience” (Magee, 2001:105), Berkeley, wat argumenteer dat “Truth is the cry of all, but the game of few” (Magee, 2001:111), en Hume, met die stelling, “Reason is the slave of the passions” (Magee, 2001:116). In hierdie tydperk het ’n nuwe generasie intellektuele in Frankryk op die voorgrond getree; hulle was bekend as die vrye denkers. As vrye denker was Rousseau die eerste Westerse filosoof wat daarop aangedring het dat menslike besluite en keuses op gevoel gebaseer moet word, eerder as op die rede.

2.3.1.5.1 Kant se pligsetiek

In hierdie tydperk van metafisiese bevraagtekening en religieuse verval was Immanuel Kant (gebore in 1724 in Königsberg) een van die prominentste denkers op die gebied van die epistemologie, metafisika, estetika en morele filosofie in die Eeu van Verligting. Veral sy morele perspektief is in hierdie studie van belang. Hy poog om vir die mensdom in ’n tyd van onsekerheid morele antwoorde te gee. Hy argumenteer dat ’n mens verantwoordelikheid vir jouself moet neem en eties moet lewe om uiteindelik daardeur die goeie lewe te kan ervaar (Palmer, 2001:218). Kant gaan van die standpunt uit dat daar sekere universele “wette” moet bestaan wat menslike gedrag voorskryf en kan verklaar. Kant erken egter dat, in die mens se geval, daar nie net ’n empiriese wêreld bestaan nie, maar ook ’n nie-empiriese wêreld van vrye wil. Hy poog om binne die vrye wil, en op grond van die menslike rede, universele morele wette oor wat reg en verkeerd is, te bepaal. Soos Newton se wette wat natuurlike verskynsels wetenskaplik maak, op die rede gebaseer is, so kan daar morele wette vir menslike gedrag gevind of gemaak word, redeneer Kant, wat ook uit die rede voortspruit. Hierdie morele wette is bekend as pligsetiek of deontologie. Dit is ’n etiek wat voorskriftelik is – dit behels wat ’n mens “behoort” te doen.

Kant ontwikkel sy etiek op grond van die konsep van ’n kategoriese imperatief. Die kategoriese imperatief funksioneer as die fundamentele reël vir moraliteit en vereis dat ’n mens volgens sekere grondbeginsels sal optree “Act only according to maxims which you can will also to be universal laws” (Magee, 1998:137). Dit impliseer dat ’n individu slegs etiese norme kan uitleef wat universeel aanvaarbaar is – met ander woorde, as alle ander mense dit ook doen, sou dit as aanvaarbaar gereken kan word. Dit is egter ’n vraag of

sulke norme, en moontlike gepaardgaande deugde en aksies, noodwendig altyd singewend is en aanleiding gee tot die goeie lewe – 'n belangrike vraag ten opsigte van die fokus van hierdie tesis. Hierdie saak word later in die hoofstuk weer aangeroer in die bespreking van Alasdair MacIntyre se *After virtue*. Kant ontwikkel sy pligsetiek onafhanklik van en ongeag die bestaan van God. Verskeie van Kant se voorgangers het die bestaan van God begin bevraagteken, maar Kant redeneer dat hoewel daar geen bewyse vir die bestaan van God is nie, daar ook geen bewyse is dat God nie bestaan nie.

Na gelang moraliteit los van die bestaan van God ontwikkel het, het die soeke na die sin van die lewe sonder God ook ontwikkel. Wat is 'n goeie lewe (en by implikasie 'n sinvolle lewe) en hoe kan 'n mens dit bereik? Dit was in die moderne tyd steeds een van die mees kwellende vraagstukke van die mensdom . Die mens se desperate en vergeefse gryp na enige iets wat antwoorde hierop kon verskaf, word uitgewys deur Friedrich Nietzsche (1844-1900). Hy verklaar dat die dood van God die einde is van die vanselfsprekende singewing wat tot en met die moderne tyd in God en/of die anderwêreldse gevind is. Die dood van God laat volgens Nietzsche die mens met niks agter waaruit hy kan sin vind nie, en dit is die krisis van ons tyd. Die implikasie hiervan is dat wat altyd as moreel gesien is, nou uitgedien is, want die mens bevind hom by implikasie in 'n leë, sinlose wêreld waarin niks reg of verkeerd is nie. As daar geen doel of sin in die mens se lewe is nie, is daar moontlik ook geen reg of verkeerd in sy handeling nie. Elke mens moet nou self betekenis en sin vind binne haar eie persoonlike omstandighede, of in haar subjektiewe gevoel (volgens Rousseau).

2.3.1.5.2 Utilitarisme en konsekwensialisme

Gedagtig aan Heraklitus se ewig vloeiende rivier, wil dit voorkom of die ontwikkeling en definisie van deugde nou in 'n uitdagende stroomversnelling beland het. Die vraag watter rol deugde in die soeke na die goeie en sinvolle lewe behoort te speel, word al hoe meer problematies. Die rivier hou egter nie op vloei nie en verdere perspektiewe op die ontwikkeling van deugde kan verkry word deur te let op die ontstaan van die etiese teorie van konsekwensialisme. Die utilitarisme is waarskynlik die bekendste weergawe hiervan; die onderskeid is egter daarin geleë dat die konsekwensialisme gerig is op die grootste

voordeel wat deur 'n handeling verkry kan word, terwyl die utilitarisme die grootste voordeel of geluk vir grootste groep mense wil hê. In die mens se soeke na wat reg en verkeerd is, kan die aanduiding hiervoor – volgens Bentham en Mill – gevind word in die konsekwensies (gevolge) en nuttigheidswaarde van 'n mens se daad (Palmer, 2001:276-284). Sou hierdie gevolge die grootste voordeel inhou vir die grootste groep mense (utilitarisme), dan is die besluit moreel regverdigbaar. Vir Bentham moet so 'n besluit uitsluitlik op die grondslag van plesier en geluk (as die ideale gevolge) geneem word. Die najaag van plesier en geluk kan egter tot ramspoedige gevolge lei, aangesien alle plesier en geluk nie noodwendig tot lewensin en die goeie lewe sal lei nie. Die gebruik van dwelms kan byvoorbeeld vir die oomblik tot 'n groot mate van plesier en “geluk” lei, maar dit kan ramspoedige langtermyngevolge hê.

Utilitarisme het ook die politieke implikasie dat 'n regering minderheidsgroepe se belange kan ontken, mits die meerderheid van die mense die meeste baat by sekere handeling van die regering vind. Om hierdie soort dilemmas die hoof te bied het Mill sekere beginsels of reëls bygevoeg, ook bekend as reëlutilitarisme, waarvolgens daar tog sekere menslike gedrag en besluite is wat verkeerd is en nie tot die goeie of regverdige lewe sal lei nie. Die soeke na beginsels, reëls of deugde, soos onder meer integriteit, regverdigheid, respek, eerlikheid en waardigheid, is deur die geskiedenis van die filosofie herhaaldelik beklemtoon deur verskillende morele denkrigtings, soos die deontologie, die utilitarisme en die variasies van albei. Deur die eeue het die mens se sug na mag, rykdom en oorheersing veroorsaak dat gemeenskappe uitgeroei, onderdruk en op onwaardige wyses hanteer is, waardeur die mens met 'n leemte in sy verlange en strewe na die goeie lewe gelaat word. Deugde-etiek (soos later sal blyk) sluit baie pertinent juis by hierdie verlange en strewe aan.

2.3.1.5.3 Eksistensialisme (en die oseaan)

Soos reeds genoem, speel die sosiale orde van die tyd, die kulturele agtergrond en die politieke gemeenskap 'n belangrike rol in die vorming van 'n sekere filosofie van daardie tyd. Dit word beklemtoon deur die invloed wat die Eerste en die Tweede Wêreldoorlog in die eerste helfte van die twintigste eeu op filosofiese denke gehad het. Die eksistensialisme het in dié tyd ontstaan plaasgevind, hoewel 'n mens sou kon redeneer

dat dit reeds by Nietzsche begin het. Latere denkers soos Kierkegaard, Heidegger, Sartre en Camus was prominente figure in dié verband. Hoewel die eksistensialiste nie 'n noemenswaardige rol in die ontrafeling van die tapisserie van deugde speel nie, is dit tog belangrik om daarvan kennis te neem, aangesien dit in die argument van Alasdair MacIntyre later in die hoofstuk ten opsigte van die herlewing van deugde-etiek belangrike is. Die eksistensialistiese uitgangspunt oor die outentiekheid van die mens in 'n Godlose en sinlose wêreld waarin die mens binne sy onbegrensde vryheid sy eie waardes moet bepaal, word in hoofstuk drie bespreek.

Gedagtig aan die historiese verloop van die soeke na "iets" waardeur die goeie lewe ervaar kan word, is dit opmerklik dat die "deugderivier" deur landskappe kronkel wat soms weg van die bestaan van 'n God draai na terreine waar die wetenskap seëvier. Dit lei telkens tot die verklaring van die mens tot "god", die idee dat die menslike kragte en rede prominent en alomvattend in die wêreld is. Ten spyte van al die kronkels wat die rivier maak, is dit steeds besig om doelgerig na die oseaan te vloei. In die besef van die dinamiese aard van deugde, en die voortgaande ontwikkeling daarvan, kan 'n mens na aanleiding van die analogie van die rivier vra: Kan dit dalk wees dat die vloei van deugde-etiek, die rivier, uiteindelik uitmond en gerig is op die goeie en sinvolle lewe as die oseaan?

Deur die eeue heen, soos hier bo aangedui, is daar in die soeke na moraliteit en etiek (deur verskillende tradisies en teorieë) telkens 'n vraag oor die goeie lewe en die verband daarvan met die etiese. Dit is in Aristoteles se denkrigting aangaande deugde-etiek die duidelikste verwoord. Hoewel Aristoteles se *Nikomachiese Etiek* eeue gelede geskryf is en daar deur die eeue heen baie ander filosofiese benaderings ontwikkel het, speel Aristoteles se deugde-etiek 'n prominente rol in die moderne denke oor etiek.¹⁰ My afleiding hieroor is dat die manier waarop Aristoteles vrae aangaande etiek en moraliteit gevra het, juis aanleiding gegee het tot die besef dat die belewing van 'n goeie en sinvolle lewe tog moontlik is – 'n kwessie wat vir die moderne mens steeds van groot belang is.

¹⁰ Selfs in die Suid Afrikaanse konteks noem filosowe soos De Beer en Degenaar dat die vraag na die syn en etiek intrinsiek op mekaar aangewese is. Goosen maak die volgende stelling: "intendeel, wat die politieke betref het ek gewoon 'n volgeling van Aristoteles, Burke en Alisdair MacIntyre geword" (Duvenhage, 2016:240).

In die ontrafeling van die tapisserie van deugde word daar vervolgens gekyk na Aristoteles se *Nikomachiese Etiek*. Dit word spesifiek geanaliseer om 'n duidelike greep te kry op Aristoteles se verstaan van deugde as 'n middel tot lewensin, of dan die goeie lewe (*eudaimonia*). In aansluiting hierby Alasdair MacIntyre se *After virtue* ontleed, juis om meer duidelikheid te kry oor die tydelike of oënskynlike verdwyning van deugde-etiek uit die “hoofstroom”-filosofie en om die redes vir die herlewing daarvan in die huidige chaotiese samelewing beter te verstaan.

2.4 Nikomachiese Etiek

Die mens beskik oor rede en daarom die vermoë om keuses te maak. Aristoteles gaan van die standpunt uit dat elke vaardigheid, handeling en rasonele keuse op die goeie lewe gemik is. Sy aanname is dat niemand willens en wetens 'n besluit sal neem wat nie tot positiewe uitkomst sal lei nie. Aristoteles aanvaar dat alle mense strew na die goeie lewe (NE, 1094a). Wat presies die goeie lewe is, is natuurlik die vraag. Vir Aristoteles beteken die goeie lewe 'n vervulde lewe ('n saak wat later in die gedeelte meer breedvoerig verken sal word). Dit is waar dat daar oneindig baie uitkomst kan wees wat as die goeie lewe ervaar kan word. Finansiële welstand kan byvoorbeeld vir die behoefte persoon 'n baie goeie lewe verteenwoordig en kan meebring dat sy daarna strew, selfs al behels die strew diefstal en korrupsie. Hierteenoor kan finansies en voorspoed vir die welgestelde persoon bloot 'n middel tot 'n ander doel in die lewe wees. Die knellende vraag, wat heel moontlik verskil van persoon tot persoon, bly dus: Wat is die goeie lewe? Hierdie vraag is die beginpunt vir Aristoteles.

Volgens Aristoteles word die essensie van enige iets bepaal deur die funksie wat dit vervul (Palmer, 2001:71). 'n Mes word byvoorbeeld gebruik om mee te sny, en dit is wat van 'n mes 'n mes maak. Die essensie van iets word nie bepaal deur hoe dit lyk of waarvan dit gemaak is nie, maar wel deur die doel of funksie daarvan. 'n Mens kan dié benadering toepas op deugde en op die lewe self. Die essensie van die lewe het dan te make met die funksie of doel wat dit vervul. Dieselfde geld deugde. Vir Aristoteles is die verband tussen die twee baie nou, want indien dit daaroor gaan dat 'n mens die goeie lewe moet bereik, is deugde onlosmaaklik deel daarvan. Die tapisserie van deugde en lewensin word hier dus baie dig geweef. Volgens Aristoteles is die mens se basiese funksie of doel

(en dus sy essensie) gesetel in die verwesenliking van die goeie lewe, “to engage in an activity of the soul which is in accordance with virtue and which is in conformity with reason” (Palmer, 2001:76). Die “activity of the soul” het in hierdie konteks veral te make met elke mens se uniekheid. Dit gaan oor mense se doen en late soos bepaal deur hulle persoonlikheidseienskappe, wat weer bepaal en ontwikkel word deur deugde en rasionele denke.

Omdat elke mens uniek is, sal die begrip “die goeie lewe” van mens tot mens verskil. Aristoteles vra daarom die vraag: “Wat is die hoogste goed van alles?” (NE, 1095a). Wat is die hoogste vorm van die goeie lewe waarna elke unieke mens sal strewe? Vir Aristoteles beteken dit floreer, gedy, geseënd wees “flourishing, prospering, being blessed” (NE, 1095a) en hy noem dit *eudaimonia*, die goeie lewe, of dan om gelukkig te wees. Om gelukkig te wees kan, soos reeds genoem, vir sommige mense rykdom, plesier en ’n uitspattige leefstyl impliseer. Vir Aristoteles het dit egter eerder te doen met goeie gesondheid, kennis, gesonde verhoudinge en lewensvervulling wat sal lei tot die welstand en verryking van die individu en andere se lewens oor die verloop van ’n hele leeftyd.¹¹

2.4.1 Die hoogste doel in die lewe?

Die kontemporêre Suid-Afrikaanse teoloog Ernst Conradie¹² sluit hom in sy boek *Waarvoor lewe jy?* (2000) by Aristoteles aan oor die vraag na die hoogste doel of die goeie in die lewe. Volgens Conradie het elke mens ’n sekere lewensoriëntasie (lewensingesteldheid) wat berus op houdings en doelstellings, en hy voer aan “dit het te doen met waardes, deugde, vorme van spiritualiteit, persoonlikhede, temperamente en lewenskeuses” (Conradie, 2000:1). Elke mens het sekere voorkeure in die lewe, dinge waarin sy goed is, wat sy geniet om te doen en waarin sy vervulling vind. Hierdie voorkeure sal egter van een persoon na die volgende verskil en daarom is dit belangrik

¹¹ Dit is belangrik om te let dat die gebruik van die term “gelukkig” in die res van hierdie tesis spesifiek gebruik word in die konteks van *eudaimonia* of die goeie lewe in die Aristoteliëse sin van die woord.

¹² Ernst Conradie (1962) is ’n senior professor in die Departement Religie en Teologie aan die Universiteit van die Wes-Kaap. Hy is die outeur van ’n wye verskeidenheid artikels en boeke, waaronder *Rus vir die hele aarde* (1996), *Waarvoor lewe jy* (2000), *Waar op dees aarde vind mens God* (2006) en *Lewe anderkant die dood* (2006).

dat die individu moet fokus op dit waarin sy goed is, want daarin is haar essensie geleë. Aristoteles huldig dieselfde standpunt wanneer hy argumenteer dat:

for a flute-player or a sculptor or any artist (or craftsman) or anyone that has some sort of task, something that they're supposed to do, the '[key] good' for them, and their 'doing well', lies in that task, surely. So that's probably how it is for human beings too, assuming that there's such a thing as the human task (NE, 1097b).

Aristoteles gaan egter verder deur klem te lê, soos Conradie, op die feit dat 'n mens dit sal doen waarin jy goed is en dit goed sal doen, want " ... if this is so, the human good turns out to be activity of the soul in accordance with virtue" (NE, 1098a). Op die vraag waarom 'n mens lewe, gee Conradie die volgende nege redes:

1. Om te administreer en te organiseer, met die klem op beplanning en op alles wat reg, skoon, op sy plek en betyds moet wees. Om so te kan lewe is deugde soos netheid, orde, noukeurigheid en stiptelikheid belangrik (Conradie, 2000:17).
2. Om jou uit te leef in kuns, om deur jou kreatiewe energie die mooie raak te sien en te waardeer, die lelike te herken en dit te verwerp. Om dit wat jy ervaar, tot uitdrukking te bring deur storievertelling, deur musiek en deur kuns om daardeur die goeie in 'n korrupte en immorele samelewing bloot te lê en deugde soos eerlikheid, dapperheid, dankbaarheid en verantwoordelikheid te openbaar (Conradie, 2000:20).
3. Om vir ander mense om te gee, om 'n emosionele steunpilaar te wees vir ander wat trauma ervaar en deel te wees van ander se geluk. So 'n lewensoriëntasie verg nederigheid, waardigheid en meelewendheid (Conradie, 2000:25).
4. Om hard te werk en produktief te wees ten einde te voorsien in die behoeftes van ander en vreugde te vind in die voltooiing van 'n taak en ook in die vervulling van die self. Om hard te werk verg deursettingsvermoë, verantwoordelikheid, nederigheid en dankbaarheid (Conradie, 2000:28).
5. Om te presteer, om die dryfkrag te hê om groot dinge tot stand te bring, om die wêreld 'n beter plek te maak vir almal en om persoonlike groei te ervaar. Om te presteer vra moed, deursettingsvermoë en leierskap (Conradie, 2000:32).
6. Om kennis, insig en wysheid te bekom; om nuuskierig en weetgierig te wees. Om te besef hoeveel daar is om te weet en hoe min die mens werklik weet – wat

noodwendig aanleiding gee tot eerlikheid, nederigheid waardigheid en dankbaarheid (Conradie, 2000:37).

7. Om vrolik saam te wees met familie en vriende sonder voorbehoude, om te lag, humor te deel en die goeie te ervaar. Hierdie lewensrede berus op deugde soos vriendelikheid, gasvryheid, nederigheid en dankbaarheid in die besef dat daar ander mense is wat nie dieselfde voorregte geniet nie (Conradie, 2000:40).
8. Om te sorg vir mense in nood, om 'n goeie hart te hê en uit te reik na mense in beproewing en dit wat jy het, met hulle te deel tot beewing van 'n goeie lewe gebaseer op 'n ingesteldheid van barmhartigheid, nederigheid en omgee (Conradie, 2000:44).
9. Om reg en geregtigheid te laat geskied, om op te staan teen wat verkeerd is en jou uit te spreek vir wat reg en goed is. In 'n wêreld van hebsug en magsvergrype verg dit eerlikheid, dapperheid en verantwoordelikheid (Conradie, 2000:48).

Conradie wys deur dié nege redes hoe die gewone mens in die samelewing 'n bepaalde doel verwesenlik, selfs al is dit slegs ten opsigte van een van bogenoemde redes. Die vraag hoe lewensin met deugde vereenselwig kan word, kan steeds gevra word. Die essensie van byvoorbeeld 'n mes is om te sny. As die lem van die mes egter verwyder word, of sou die mes te stomp word, verloor die mes sy essensie. Dieselfde gevolgtrekking kan gemaak word met betrekking tot Conradie se nege redes en die deugde betrokke by die verwesenliking daarvan, wat die noue verband tussen deugde en lewensin beklemtoon.

2.4.2 Plesier en genot; vryheid en verantwoordelikheid; filosofiese oorsprong

Aristoteles vra in sy ontwikkeling van deugde die uiters belangrike vraag van hoe 'n mens moet lewe om gelukkig te wees. Conradie se vraag van waarvoor 'n mens lewe, is in aansluiting hierby geformuleer, en beide wys op die belang van gedrag wat moet aansluit by 'n gekose doel in die lewe. Aristoteles se antwoord op die vraag hoe 'n mens moet lewe om gelukkig te wees, word soos volg weergegee: "Noblest is that which is the most just, and best is being healthy. But most pleasant is obtaining what one longs for" (NE, 1099a). Geluk is dus iets waarna 'n mens moet streef en waaraan jy moet werk om dit te verwesenlik. Aristoteles verduidelik dat daar drie vorme van geluk is, naamlik "a life of

pleasure and enjoyment, a life as a free and responsible person and a life of a thinker and philosopher” (Gaarder, 1994:57). Geluk in die volle sin van die woord *eudaimonia*, wat die konsep van lewensin insluit, kan volgens Aristoteles slegs ervaar word indien al drie hierdie aspekte van geluk (plesier en genot; vryheid en verantwoordelikheid; filosofiese oorpeinsing) teenwoordig is. Hierdie drie aspekte is oop vir interpretasie, sodat die uniekheid van elke mens en die kompleksiteit van elke gemeenskap self inhoud daaraan kan gee.

Plesier en genot is in hierdie sin dus ’n aspek van die siel. Elke mens vind plesier in dit wat vir hom aangenaam is om te doen, maar omdat daar so ’n verskeidenheid van vorme van plesier onder die massas is, kan dit lei tot konflik (want in werklikheid is nie alle plesier noodwendig goed nie). Wat is “goeie” plesier dus? Volgens Aristoteles is plesier dit wat edel en goed is, en dit kan gevind word in deugdelike optrede (NE, 1099a). Alle mense beskik in hierdie opsig oor die vryheid van keuse maar dra dan die gepaardgaande verantwoordelikheid vir die uitkomst van daardie keuses. Volgens Aristoteles sal ook die goeie en deugsame mens in die loop van haar lewe teenspoed ervaar, maar haar geluk sal steeds bepaal word deur die waardige, edel en deugsame wyse waarop sy die teenspoed hanteer in haar soeke na die goeie (NE, 1100b). In aansluiting by bogenoemde, is filosofiese oorpeinsing dan ’n integrale deel van lewensin. Die mens is ’n rasionele wese wat deur filosofiese oorpeinsing, op grond van sy unieke vermoëns, verantwoordelike besluite neem ten einde lewensin te beleef (NE, 1175a).

Daar is geen klinkklare formule waarvolgens hierdie geluk – met die implikasie van lewensin – ervaar kan word nie. Geluk kan gevind word in die unieke kombinasie van die drie aspekte van geluk soos dit deur die lewensingesteldheid van elke individu geïnterpreteer en uitgeleef word. Om ’n gelukkige lewe te lei (en by implikasie ’n sinvolle lewe, volgens Aristoteles se konsep *eudaimonia*) moet ’n mens die unieke eienskappe en talente uitleef wat jy het. Jy moet doen waarin jy goed is. Iemand kan byvoorbeeld ’n baie talentvolle musikant wees, maar ter wille van ’n inkomste beklee sy ’n administratiewe pos. Die uitleef van so ’n persoon se talente, belangstellings en unieke karaktereenskappe word hierdeur belemmer en die vraag is of so persoon volkome gelukkig kan wees. Lewensgeluk hang volgens Aristoteles egter nie net hiervan af nie, want in die uitlewing van deugde soos verantwoordelikheid, stiptelikheid en omgee kan daar ook ’n ervaring van lewensgeluk en lewensin ontwikkel. Juis die uitleef van sekere deugde kan maak dat

'n mens uiters goed in jou alledaagse werk vaar, wat weer kan lei tot 'n sinvolle ervaring van jou lewe (byvoorbeeld ten spyte van 'n eentonige beroep). In hierdie geval blyk dit dat dit juis deugde is wat die katalisator van 'n sinvolle bestaan is – of ten minste die ervaring van 'n sinvolle bestaan. Phillip Hallie voer byvoorbeeld aan dat deugde slegs middele tot 'n sinvolle lewe is, maar dan word 'n “sinvolle lewe” gelykgestel met 'n “lewensdoel” (Hallie, 1997:31).

2.4.3 Deugde en lewensin

Uit bogenoemde bespreking blyk dit duidelik dat deugde 'n rol speel in die lewensingesteldheid, lewensgeluk en uiteindelijke lewensin van die mens. Aristoteles sê pertinent dat “human happiness consists in the exercise of the virtues” (NE, xiv). Tog, hoewel geluk en lewensin baie nou verweef is, is daar 'n wesenlike verskil tussen die twee. 'n Mens kan byvoorbeeld ter wille van geluk 'n besluit neem wat nie noodwendig op daardie oomblik of op die lang termyn 'n sinvolle besluit is nie, of wat nog minder tot singewing lei.¹³ 'n Jong eggenoot wat byvoorbeeld die “onverantwoordelike” keuse maak om saam met sy vriende te kuier terwyl sy eggenote met 'n ernstig siek baba by die huis is, dui op geluk vir die eggenoot in die oomblik, maar potensiële ongeluk in gesinsverband op die lang termyn. Sou hierdie jong eggenoot verantwoordelikheid as deug gelewe het, kan dit tot 'n gelukkige huwelik, 'n gesin en, by implikasie lewensin, lei.

Met bogenoemde in gedagte word dit duidelik dat die verband tussen deug en lewensin baie meer kompleks is as wat op die oog af aanvaar word. Neem byvoorbeeld die deug van mededeelsaamheid. Daar word dikwels gesê dat dit beter is om te gee as om te ontvang. Die “beter” of goeie ervaring van “gee” (deug van mededeelsaamheid) lê daarin dat ek sien hoe ek 'n verskil maak in mense se lewens, en dat daar (meestal) dankbaarheid teenoor my betoon word. Hierdie ervaring kan lei tot 'n sobere en eerbare lewe ter wille van ander, maar ook tot 'n perverse lewe waarin erkenning (dankbetoning teenoor jou) en mag (deur ander afhanklik te hou van jou) nagejaag word. Die onderliggende kwessie hier is hoe die beoefening van die deug van mededeelsaamheid

¹³ Sinvolheid handel dus oor die uitlewing van deug in die spesifieke oomblik, maar met 'n sinvolle lewe as uitkoms.

die grondslag kan lê vir 'n wedersyds opbouende en koesterende verhouding tussen mense waarin beide partye lewensin kan ervaar.

'n Verdere voorbeeld van die komplekse aard van die verhouding tussen deugde en lewensin kan gevind word in die lewe van die bekende Moeder Teresa. Daar is feitlik universele eenstemmigheid oor die feit dat Moeder Teresa 'n deugdelike lewe gelei het (Van Biema, 2007). Sy het haar lewe aan die armstes van die armes gewy om hulle nood te verlig (of om hierdie nood ten minste draagliker te maak). Om so diensbare lewe te lei kan baie sinvol wees (of ten minste veronderstel word op grond van Aristoteles se benadering), maar daar is onlangs briewe van haar gepubliseer waaruit blyk dat sy diep ongelukkig was (Van Biema, 2007).

Uit haar briewe word dit duidelik dat Moeder Teresa 'n stryd gevoer het om te bly glo in die sin van haar lewensprojek van diensbaarheid aan haar medemens. Die groot rede hiervoor was dat sy gevoel het dat God (die singewer van haar lewe) haar verlaat het. Vir die publiek was die openbaarmaking van hierdie ervaring van Godverlatenheid van Moeder Teresa 'n skok. Die vraag was hoe so 'n selfopofferende mens, so 'n deugdelike mens, kon twyfel aan die sin van wat sy doen en uiteindelik haar lewe as geheel (Van Biema, 2007). Oor die lewe van Moeder Teresa sou mens selfs kon vra of haar offervaardigheid en diensbaarheid dalk juis bygedra het tot haar gevoel van 'n lewe sonder sin.

Tog, uit haar gevoel dat God haar verlaat het en dat dit haar lewensin ondermyn het, moet mens die gekompliseerdheid en verwickeldheid van die "tapisserie van lewensin" beklemtoon. Net soos deugde 'n dinamiese konsep is, is die konsep van lewensin dinamies, en daarom vorm die twee konsepte 'n gekompliseerde verhouding. Moeder Teresa se ervaring dat haar lewe sinloos is, kon byvoorbeeld bloot daarmee te make gehad dat sy nie altyd die nodige ondersteuning, erkenning en waardering uit haar onmiddellike gemeenskap gekry het nie. Die ervaring van die pyn, lyding en hartseer in hierdie wêreld was dalk te oorweldigend in haar onmiddellike omstandighede om aan te hou sin maak van die lewe. Die geval van Moeder Teresa beklemtoon dat die persepsie van deugde en lewensin, as komplementêr tot mekaar, nie so eenvoudig is en as vanselfsprekend aanvaar moet word nie. Verder beklemtoon hierdie bespreking die belangrikheid van insig in en begrip vir die verband tussen sin en deug.

Die ontrafeling van die komplekse tapisserie van deugde soos in die voorgaande gedeeltes van hierdie hoofstuk bespreek, dui op duidelike raakpunte tussen sin en deug. Die mens as rasionele wese beskik oor die vermoë om deugdelike keuses ten goede te maak. Deugdelikheid is deel van menslikheid. In die algemeen strewelike mens met haar unieke persoonlikheidseienskappe, voorkeure en vaardighede na 'n sinvolle lewe waarin sy kan floreer. Die beoefening van deugde en die beleving van sin is egter nie 'n teoretiese oefening nie. Wat uit die geval Moeder Teresa blyk, is dat deugdelikheid te vinde is in die alledaagse menslike handeling en dat dit aksies impliseer (en nie net lewensingesteldhede nie). Aristoteles beklemtoon dit deur daarop te wys dat 'n ingesteldheid alleen geen uitkomst sal hê as dit nie gepaardgaan met handeling en deelname nie (NE, 1099a). Hoewel die twee begrippe – deug en lewensin – oënskynlik uiteenlopend van aard is, moet die gevolgtrekking noodwendig wees dat die een, naamlik deug, aanleiding kan gee tot die ander, naamlik lewensin.

2.4.4 Die vraag na deugde vir Aristoteles

Die vrae wat in die inleidende gedeelte van die hoofstuk gevra is, word nou aan die orde gestel, naamlik: Is deugdelikheid aangebore, aangeleer, inge oefen, of 'n kombinasie daarvan? Aristoteles, oënskynlik in antwoord op hierdie vrae, onderskei tussen twee soorte deugde, naamlik 1) intellektuele deugde (wat verwerf kan word deur oorlewering en onderrig), en 2) morele deugde. By intellektuele deugde word verdere onderskei tussen filosofiese wysheid en praktiese wysheid. Aristoteles argumenteer dat die tweede soort deugde, naamlik morele deugde, verwerf word deur inoefening totdat dit 'n gewoonte geword het. Hy voer aan dat “[Intellectual virtue is acquired primarily through teaching, while the virtues of character arise through habit” (NE, xiv).

'n Verdere vraag wat op hierdie punt tereg gevra kan word, is of elke mens oor deugde beskik. Volgens Conradie (2000) beskik die mens oor sekere aangebore karaktereieenskappe, byvoorbeeld hardwerkendheid, maar Aristoteles verskil deur te sê morele deugde “are dispositions, engendered in us through practice or habituation” (NE, xv). Hy beskou deugde dus as iets aangeleer (intellektuele deugde) en iets wat 'n mens inoefen (morele deugde). Volgens Aristoteles is dit dus in beginsel moontlik dat alle mense oor deugde beskik. Deugde moet net aangeleer en inge oefen word.

Hier is 'n sterk verband met die Christelike perspektief. Vanuit 'n Christelike perspektief beskik elke mens inherent oor sekere aangebore deugdelike gawes wat God aan die mens gegee het:

Ons het gawes wat van mekaar verskil, volgens die genade wat aan ons gegee is: As dit die gawe van profesie is, beoefen dit dan in ooreenstemming met die geloof; as dit is om ander te dien, gebruik dit dan vir dienswerk. Wie onderrig kan gee moet onderrig; wie kan bemoedig moet bemoediging gee; wie mededeelsaam kan wees moet dit met opregtheid doen; wie leiding kan gee, moet dit met toewyding doen; wie barmhartigheid kan betoon, moet dit met blydskap doen (Romeine 12: 6-8).

Hetsy deugde verkry word deur onderrig en inoefening (volgens Aristoteles), of aangebore is (volgens die Christelike perspektief), kan die afleiding gemaak word dat elke mens ten minste oor die potensiaal vir deugdelikheid beskik. Om hierdie potensiaal te ontwikkel is waar die uitdaging lê, en dit sal inderdaad verskil van een persoon na die volgende, en die toepassing en uitleef van die deugde self sal van situasie na situasie verskil. Dit bevestig weereens die komplekse aard van die verweefdheid (tapisserie) van deugde. Wat vir hierdie studie egter van belang is, is dat deugdelikheid (en by implikasie die goeie of sinvolle lewe) in beginsel vir elke mens 'n moontlikheid is. Daar is niks inherents aan die mens wat dit verhoed nie.

Oor die ontwikkeling van deugde – en oor watter deugde mense by voorkeur moet ontwikkel – kan mens die vraag vra of dit moontlik is om (soos in die natuurwetenskap) sekere universele morele wette of deugde te identifiseer wat kan lei tot die goeie lewe.

Aristoteles waarsku egter daarteen en redeneer dat so 'n strewe van onkunde spreek, omdat dit nie die diverse omstandighede waarin elke individu haar bevind, in ag neem nie. Daar kan volgens hom hoogstens gepoog word om riglyne te gee aangaande menslike deugde wat tot die goeie lewe aanleiding kan gee (NE, 1106b). Die mens se strewe na die goeie lewe moet ook nie verwar word met oppervlakkige geluk ('n staat van geluk of gelukkigheid) wat niks anders as 'n hedonistiese najaag van plesier is nie, met ander woorde blote hedonisme is nie. In teenstelling hiermee is die hoogste vlak van geluk vir Aristoteles 'n "beheerste staat van geluk," wat te vinde is in diepe bepeinsing van dit wat reg of verkeerd is (NE, 1096a). Hierdie bepeinsing moet opgevolg word deur 'n

rasionele besluit oor wat die regte deug is wat die regte aksie tot gevolg sal hê. Dus sal die goeie onderwyser deur bepeinsing bewus word van sy onderrigtalent as deug. As rasionele wese sal sy in staat wees om op die nodige handeling te besluit wat 'n positiewe uitwerking sal hê op die lewens van die leerders onder haar leiding, waardeur sy persoonlike vervulling (geluk) kan ervaar. Hierdie besluite is egter nie so eenvoudig nie, want die omstandighede waarin deugdelike optrede vereis word, kan dramaties van mekaar verskil. Mense moet dikwels in onstabiele, of selfs chaotiese en uiters uiteenlopende, omgewings 'n rasionele besluit probeer neem en deugdelik optree. Dit is 'n baie uitdagende en dinamiese proses.

Soos vroeër genoem, is daar volgens Aristoteles twee vorms van deugde, naamlik die intellektuele (rasionele) deugde en morele deugde. Laasgenoemde neem mens se emosies in ag en kan ook begeertes insluit. Dit is blootgestel aan willekeur of onordelikheid. Tog is dit juis hierdie natuurlike dryfkrag en begeertes vanuit die emosionele wat nodig is om 'n rasionele deugdelike besluit in handeling om te sit. Die verhouding tussen die twee is belangrik. Aristoteles beklemtoon dat “diepe oorpeinsing” die hoogste vorm van geluk behels, want daardeur kan die rasionele denke beheer oor die nierasionele drange uitoefen en dit orden tot 'n beheerste, maar steeds passiewolle, deugdelike handeling.

2.4.4.1 Die goue middeweg

'n Verdere vraag oor deugdelikheid is of dit rigiede (wit en swart) besluitneming behels, en of daar dan geen grys gebied in die proses van nadenke en optrede is nie. Indien 'n mens die deug van vrygewigheid as voorbeeld neem, kan die vraag gevra word of 'n mens *te* vrygewig kan wees. Sal dit vir die persoon met beperkte finansies deugdelik wees om al sy geld weg te gee en gevolglik self hulpbehoewend te raak? Kan dit as deugdelik beskou word vir die skatryk sakeman om te weier om van sy welvaart met werklik arm mense te deel?

Om hierdie soort vrae te antwoord, ontwikkel Aristoteles die leerstelling van die “goue middeweg”. Hy argumenteer soos volg: “Virtue is the golden mean between two vices, the one of excess and the other deficiency” (NE, 1107a) Dit impliseer dat sowel te veel as te min ondeugde kan wees. Diegene wat deur ervaring *praktiese wysheid* ontwikkel

het, sal weet waar die balans tussen te veel en te min is. So 'n persoon sal die aanvoeling hê om die regte deug op die regte tyd in die regte situasie teenoor die regte mense vir die regte uitkoms uit te leef. Aristoteles se verstaan van hierdie soort praktiese wysheid wat deur ervaring kom, kan soos volg beskryf word:

The habits that we develop result in states of character, that is, in dispositions to act in certain ways, and these states of character are virtuous for Aristotle if they result in acts that are in accordance with a golden mean of moderation (Palmer, 2001:78).

Vir Aristoteles is dit belangrik dat die mens deur deurlopende denke deugdelikheid so integreer by sy handeling en gedrag dat dit lei tot 'n gewoonte eerder as net 'n gedagte. Sou 'n persoon deugdelikheid tot 'n gewoonte kan verwerklik, sal dit nie net daardie persoon se karakter weerspieël nie, maar ook sy insig in die toepassing van deugdelikheid as deel van die "goue middeweg".

Vir Aristoteles is die mens se rasonale denke voortdurend in 'n staat van spanning tussen die twee pole van ondeug (naamlik te veel en te min) en deug (goue middeweg). Deurdat te veel en te min albei uiterstes is, is die konflik wat ervaar word, soveel meer intens. Tussen hierdie twee uiterstes moet 'n weg gevind word wat die spanning oplos en hierin kom *phronesis*¹⁴ in spel. Aristoteles argumenteer soos volg:

It seems to be characteristic of the practically wise person to be able to deliberate nobly about what is good and beneficial for himself, not in particular respects, such as what conduces to health or strength, but about what conduces to living well as a whole (NE, 1140a-1140b).

Dit kan ook wees dat die beste keuse (of sinvolste keuse) nie noodwendig die middelpunt tussen "te veel" en "te min" is nie, maar dat dit oorhel na die een of die ander kant toe. Dit is moontlik die dilemma wat Moeder Teresa ervaar het, omdat sy waarskynlik in 'n situasie was waar die mense met wie sy gewerk het, so behoefteig was dat sy nie meer haar eie behoefte om te ontvang (selfs al was dit net erkenning) na waarde geag het nie.

¹⁴ *Phronesis* is 'n Antiek-Griekse woord vir 'n vorm van wysheid of intellek. Dit dui op 'n wysheid wat deur onder andere praktiese ervaring met goeie oordeel, uitnemende karakter en gewoontes as uitkoms verkry word. Dit word ook soms deugszaamheid genoem.

Hier was dus nie 'n middelpunt nie, maar wel 'n algehele oorhel na die kant van te veel gee (of diensbaarheid).

2.4.4.2 Geluk en lewensin

Uit bostaande bespreking is dit duidelik dat rasonale keuses vir Aristoteles deugdelike handeling voorafgaan. Dit word 'n noodsaaklike deel van enige deugdelike handeling. Anders gestel: Deugdelikheid is nie net iets wat outomaties gebeur nie – dit behels nadenke en praktiese wysheid. Dit is nie maar net die toepassing van etiese reëls op situasies waarin reg en verkeerd duidelik van mekaar onderskei kan word nie – trouens, dit is veel meer kompleks en veel meer dinamies.

Hierdie rasonale keuse wat deel van deugdelikheid is, hang saam met die stelling dat 'n mens doelbewus kan kies om gelukkig te wees – dat geluk deel uitmaak van 'n rasonale besluit. Die implikasie is gevolglik dat indien 'n mens kies om gelukkig te wees, dit ook die uitkoms sal wees. Geluk – en by implikasie dus ook lewensin – word bepaal deur die regte rasonale besluite te neem en dan daarvolgens die regte deugde te beoefen. Hieruit word die klem wat Aristoteles op bepeinsing lê, baie duidelik. Hoewel dit kan lyk of bepeinsing en besluitneming saamval, moet bepeinsing eers plaasvind en op grond daarvan moet 'n rasonale besluit dan geneem word. Deugde – of die regte ingesteldheid en optrede – is dan dit wat op hierdie rasonale besluit volg. Deugde kan daarom oor die algemeen beskou word as middele of maniere om op uitnemende wyse tot uitvoering te bring dit wat deur die rede of praktiese wysheid (*phronesis*) as die korrekte optrede bepaal is. Hierdie “korrekte” optrede hang saam met die bereiking van die goeie lewe, wat as die sinvolle lewe verstaan word. Die verband tussen deugde en sin begin dus by die “bepeinsde” rasonale besluit wat geneem word oor wat die goeie lewe is, en oor hoe om die goeie lewe te verwesenlik.

'n Mens sou na aanleiding van die bostaande bespreking van die verhouding tussen deugde en sin kon redeneer dat 'n moontlike rede waarom Moeder Teresa 'n gevoel van godverlatenheid ervaar het, haar bloot menslike gevoelens van oorweldiging en moedeloosheid was. Haar gevoelens bepaal egter nie die deugdelikheid en sinvolheid van haar opoffering nie. Trouens, haar opoffering en diensbaarheid as deugde word nie betwyfel nie, en ook nie dat sy 'n uiters deugdelike lewe gelei het nie. Haar deugdelike

lewe en die sin wat sy daarin gekies het, berus op haar rasonale besluit oor wat die goeie lewe is. Dit word nie weggeneem deur haar gevoelens van hopeloosheid te midde van hierdie deugdelike lewe nie. Moeder Teresa se ervaringe onderstreep die komplekse dinamiek en verweefdheid tussen die tapisserie van deug en die tapisserie van lewensin soos dit vir elke mens uitspeel.

Aristoteles, deur die konsep *eudaimonia*, skep 'n ontmoetingspunt waarin die verweefdheid van deugde en die verweefdheid van lewensin bymekaar gebring kan word deur 'n nuwe tapisserie te skep, naamlik dié van die goeie lewe. In verskeie filosofiese benaderings sedert Aristoteles is sy idees verder ontgin in antwoord op die hulpkrete om moraliteit en om singewing in ons moderne samelewing. Die filosoof Alasdair MacIntyre fokus op onder meer hierdie vrae in sy boek *After virtue*. Hy redeneer dat daar slegs morele herstel in die moderne samelewing kan kom as daar 'n herlewing van deugde-etiek plaasvind.

Die raakvlakke tussen Aristoteles se denkwyse en dié van MacIntyre baan die weg vir in hierdie navorsing om die tapisserie van deugde te verweef met die tapisserie van lewensin ten einde 'n nuwe tapisserie van die goeie lewe te skep. Soos aanvanklik in die hoofstuk genoem, word die metafoer van 'n tapisserie gebruik om die vervlegting van kleurvolle weefdrade tot 'n pragtige patroon wat uiteindelik as kunststuk uitgestal kan word, voor te stel. Dieselfde vergelyking word getref in die tapisserie van die mens as deugdelike wese in sy soeke na lewensin: om die mens deur sy aksies en optrede as dinamiese en potensieel kleurvolle maar komplekse kunststuk te ervaar, te waardeer, en te verstaan, maar ook om te ontrafel binne sy sosiale, kulturele en politieke milieu. In hoofstuk 3 word die tapisserie van lewensin blootgelê ten einde 'n nuwe tapisserie van die goeie lewe te skep.

2.5 After virtue

In die aanloop tot MacIntyre se motivering, tot die herlewing van deugde-etiek, het daar reeds in die vyftigerjare 'n sterk beweging in die morele filosofie ontstaan om die deugde-

etiesk opnuut aan te wend. Volgens Rosalind Hursthouse het Elizabeth Anscombe¹⁵ (1950's) en Philippa Foot¹⁶ (1970's) 'n groot bydrae hiertoe gelewer (Hursthouse, 2002:3). Dit was egter eers met die verskyning van Alasdair MacIntyre se *After virtue* (1981) dat hierdie morele denkrigting weereens momentum gekry het.

In sy soeke na meer kollektiewe morele uitkomsteberoep MacIntyre hom nie net op brokstukke uit die filosofie nie. Hy onderneem 'n omvattende studie oor morele filosofie wat strek van die antieke verlede tot die hede, ten einde deeglik gefundeerde antwoorde te kry op vrae rakende 'n singewende bestaan en die samelewing. Volgens MacIntyre het daar sedert die agtiende eeu 'n morele vakuum ontstaan. Hy verduidelik dat in die klassieke Griekse tydperk was moraliteit deel van die sentrale maatskaplike struktuur, byvoorbeeld die gesin, en binne hierdie struktuur het die individu sekere verantwoordelikhede gehad wat tot die beste van sy¹⁷ vermoë uitgevoer moes word. Hierdie moraliteit binne bepaalde strukture het weer aanleiding gegee tot die ontwikkeling van karakter, wat die grondslag vir deugdelikheid gevorm het.

Soos reeds genoem, is God as singewer tydens die Eeu van Verligting al hoe meer deur die rede vervang, en moes die mens self sin in 'n immorele wêreld vind. Die gevolg hiervan was dat ander waardes beklemtoon is, insluitende waardes soos rykdom, gemak en opwinding. Die uitlewing van hierdie waardes het gelei tot individualisme, eerder as betrokkenheid by die gesin en die gemeenskap.

Die huidige moderne samelewing is een van toenemende immoraliteit, wanorde en 'n heersende gevoel van sinloosheid. MacIntyre steun hierdie stelling as hy in *After virtue* byvoorbeeld sê:

Everybody has certain rights over his or her person, including his or her own body. It follows from the nature of these rights that at the stage when the embryo is essentially part of the mother's body, the mother has a right to make her own

¹⁵ Elizabeth Anscombe (1919-2001) was 'n Britse filosoof. Sy was die skrywer van 'n artikel genaamd "Modern Moral Philosophy", waarin die term konsekwensialisme vir die eerste keer in die analitiese filosofie gebruik is. Sy het 'n groot invloed gehad op kontemporêre deugde-etiek en was veral bekend vir haar werk genaamd *Intention*.

¹⁶ Philippa Foot (1920-2010) was 'n Britse filosoof. Sy studeer aan die Universiteit van Oxford en was 'n groot voorstander van die deugde-etiek van Aristoteles, in teenstelling met deontologie, utilitarisme en konsekwensialisme.

¹⁷ Die manlike aanspreekvorm word hier gebruik synde die Griekse samelewing hoofsaaklik op mans gefokus was.

uncoerced decision on whether she will have an abortion or not. Therefore abortion is morally permissible and ought to be allowed by law (MacIntyre, 2007:6).

Dit is natuurlik 'n ope vraag of mense dit werklik so ervaar en hierdie soort tendense as normaal aanvaar. Wat wel kommerwekkend is, is dat die onderskeid tussen reg en verkeerd in 'n grys gebied beland het, met relativisme wat hoogty vier. Dit wat in die verlede as moreel verkeerd beskou is, word nou bevraagteken, en die onsekerheid daarvoor word met oënskynlike gelatenheid aanvaar.

Volgens MacIntyre bevind die moderne samelewing hom in 'n morele katastrofe waarvan die meeste mense nie eens bewus is nie (MacIntyre, 2007:2). Dié wat wel die omvang van hierdie katastrofe besef, poog om met brokstukke vanuit die filosofiese geskiedenis antwoorde te vind op eietydse uitdagings. Die gewone mens word egter vandag ook vasgevang in hierdie moreel-filosofiese brokstukke uit die geskiedenis en kontemporêre morele uitsprake. Die slagat is dat werklike kennis van, en begrip vir, 'n morele lewe en die uitleef daarvan in groot mate ontbreek.

'n Verdere struikelblok in ons moderne samelewing is volgens MacIntyre dat kontemporêre filosofiese historiese morele denke probeer veralgemeen ten einde 'n samesmelting met moderne denkwyses te laat plaasvind. Dit lei daartoe dat antieke denke, byvoorbeeld vanuit die spesifieke kultuur, tyd en wêreld, verwyder word op 'n onbeholpe en onvanpaste manier om dit te laat inpas in 'n moderne morele leef- en denkraamwerk. MacIntyre sê hieroor dat ons:

all too often still treat the moral philosophers of the past as contributors to a single debate with a relatively unvarying subject-matter, treating Plato and Hume and Mill as contemporaries both of ourselves and of each other (MacIntyre, 2007:11).

Die uitdaging wat MacIntyre in *After virtue* pak, is om die historiese morele redevoering binne daardie spesifieke histories-kulturele tydvakke te respekteer, te analiseer, te vergelyk en te beredeneer. Hierdie histories verantwoordbare posisie kan as vertrekpunt dien om aan te sluit by die huidige morele kultuur en samelewing, en as beginpunt in die soeke na antwoorde op vrae van immoraliteit en sinloosheid in hedendaagse samelewing.

2.5.1 Emotivisme

MacIntyre begin hierdie taak deur op emotivisme te fokus. Emotivisme as morele denkrigting is eie aan die moderne tyd en impliseer dat alle uitsprake (positief of negatief), oor enige aspek van die hedendaagse bestaan, en daarom ook oor moraliteit, bloot persoonlike voorkeure, gesindhede of gevoelens aangaande 'n situasie weergee. MacIntyre fokus eerstens op emotivisme in 'n poging om ons huidige morele arena te beskryf en om die historiese morele aanloop daarvan te analiseer. Hy poog sodoende om die ontstaan van die huidige morele chaos te verklaar en beter te verstaan. Deur hierdie benadering wil hy vasstel watter optrede uiteindelik tot positiewe morele uitkomst in die moderne samelewing kan lei.

Die uitsprake en handeling wat in emotivisme gemaak en verrig word om aan 'n mens se eie gevoelens uitdrukking te gee, kan nie sonder meer deur diegene wat deur die aksies en uitsprake geraak word, veroordeel word nie. Indien 'n groep mense byvoorbeeld die strate invaar en sakeondernemings plunder of skole aan die brand steek ten einde so sekere morele standpunte in te neem of te verkondig, kan dit nie op die grondslag van die emotivisme as verkeerd beskou word nie. Inteendeel, hierdie soort optrede beklemtoon juis die soewereine vryheid van die individu om op grond van haar emosies sekere besluite te neem en sekere gedraginge te toon. Moraliteit kan nie van die individuele gevoelens losgemaak word nie, en ook nie van die kulturele en maatskaplike milieu waarin die individu haar bevind nie. 'n Mens sou rationeel kon oordeel dat plundering byvoorbeeld verkeerd is, maar omdat emotivisme deur gevoelens en gesindhede gedryf word, is 'n rasionele oordeel oor die optrede nie hier toepaslik of moontlik nie.

Oor emotivisme sou mens kon vra watter doel die gevoelens en gesindhede dien wat soveel gewig dra. Dit is duidelik dat die middele (byvoorbeeld plundering) die doel (gevoelens oor 'n kwessie) heilig. Dit kan selfs wees dat die doel nie altyd moreel regverdigbaar is nie. Indien die doel van die plundering van skole en sakeondernemings byvoorbeeld is om 'n politieke uitkomst te bereik, kan die gevoelens van die mense wat daarby betrokke is, deur 'n politieke leier gebruik word. Gesindhede en gevoelens kan dus doelbewus deur andere tot hul eie persoonlike voordeel beïnvloed word. Morele oordeel (wat onderskei tussen waar en vals, tussen reg en verkeerd) bly dan in die slag.

Dat “iets goed is”, berus hierin slegs op gevoelens. Dit is die hele beginsel van emotivisme (MacIntyre, 2007:12). Die uitspraak dat iets goed is, impliseer dat die verrigting van sekere handeling goedkeur word. Dit gebeur in effek onder die vaandel van morele korrektheid, maar dit berus op gevoelens en intuïsie. Hierdie morele goedkeuring geskied egter telkens ter wille van byvoorbeeld politieke, finansiële gewin of persoonlike voordeel. Met watter doel word goedkeuring gegee? Goedkeuring vir die misbruik van onskuldige mense ten einde selfgesentreerde doelwitte te bereik? Goedkeuring van die misbruik van oningeligte mense vir eie gewin en tot nadeel van daardie misbruikte mense? Opvoedkundige inrigtings het byvoorbeeld ten doel om studente intellektueel, professioneel en moreel voor te berei vir die volwasse (korporatiewe) lewe wat volg, maar vir die emotivis skep die opvoedkundige inrigting die geleentheid om onskuldige, oningeligte jong mense op te sweep tot plundering en anargie. Dit verklaar dalk waarom die wêreld geteister word deur bloedige en gewelddadige opstande onder die vaandel van vryheid en sogenaamde menseregte.

’n Verdere voorbeeld van emotivisme in die korporatiewe wêreld is die optrede van die bestuurder wat produksie najaag om hoër wins te maak. In so ’n konteks word die werknemer bloot ’n middel tot die doel, terwyl die bestuurder die voordeel en erkenning daarvoor ontvang. Die bestuurder sou dit selfs moreel kon regverdig onder die vaandel van etiese egoïsme of dan die bevoordeling van een persoon bo die ander. Indien die ontwikkeling en opheffing van die werknemer egter die uitkoms was wat die bestuurder nastreef, sou die gevolg, volgens teleologiese etiek moreel regverdig kon word. Die gevolg sou dan heel waarskynlik ook verhoogte wins wees, maar nou tot voordeel van die bestuur en die werknemer. Die benadering sou die welstand, geluk en bevrediging van alle belanghebbendes tot gevolg hê, wat dit moreel regverdigbaar sou maak. Dit sou noodwendig ook dui op ’n balans in besluitneming oor kwessies soos reg en verkeerd, of billik en onbillik. Dit herinner nogal sterk aan die beginsel van die “goue middeweg” wat Aristoteles voorgehou het.

Denkriktings soos emotivisme is wêreldwyd, onder die vaandel van vryheid, geregtigheid en menseregte, ’n onbetwisbare faktor in die kultuur van protes. MacIntyre argumenteer dat:

Emotivism is the doctrine that all evaluative judgements and more specifically all moral judgements are nothing but expressions of preference, expressions of

attitude or feeling, insofar as they are moral or evaluative in character. Particular judgments may of course unite moral and factual elements. 'Arson being destructive of property, is wrong' unites the factual judgment that arson destroys property with the moral judgment that arson is wrong (MacIntyre, 2007:12).

Die vraag is wat van deugde soos verantwoordelikheid, eerlikheid, regverdigheid en omgee geword het. Die emotivis kan egter aanvoer dat sy juis hierdie deugde uitleef, maar met haarself as die begunstigde. Omgee, in hierdie konteks, sal dus wees om jouself as die enigste "begunstigde" in morele besluitneming voor te hou, wat uit die aard van die saak nie volhoubaar kan wees nie.

Emotivisme kan nie die gronde wees waarop morele besluite geneem word nie, aangesien dit slegs op die self se behoeftes en emosies berus is. In hierdie sin argumenteer MacIntyre dat "[w]e use moral judgements not only to express our feelings and attitudes, but also precisely to produce such effects in others (MacIntyre, 2007:12). Ek is dit hier eens met Aristoteles se denkrigting waarvolgens die goeie of sinvolle lewe bepaal word deur diepe bepeinsing wat lei tot rasionele besluitneming gebaseer op dit wat feitlik moreel korrek geag word, en nie net in eie belang nie maar ook in belang van andere. 'n Duidelike onderskeid moet gemaak word tussen 'n mens se intuitiewe gedrag – wat lei tot gevoelens en gesindhede – en rasioneel gedrewe handeling. Die balans daartussen moet gevind word in jou optrede teenoor andere. Dit is egter juis hier waar die emotivis faal, want haar besluite word op gevoel en emosie geneem. Geen ander persone word in ag geneem nie. Nog te meer, enige standpunt kan op grond van 'n mens se emosies verdedig word, ongeag die maatskaplike en kulturele omstandighede waarin dit afspeel. Swak sosioëkonomiese omstandighede kan natuurlik ook bydra tot negatiewe gevoelens en gesindhede in gemeenskappe, wat vir die emotivis 'n ideale geleentheid skep om die massas te probeer beïnvloed. Weereens is die aansporing tot protes deur plundering en beskadiging van eiendom slegs in belang van die emotivis, hetsy om politieke, finansiële of persoonlike gewin en tot nadeel van die betrokke gemeenskap.

Emotivisme distansieer die individu van sy sosiale rol en van sy funksie binne 'n gesin, die gemeenskap of enige ander samelewingsverband. Dit is dikwels in hierdie maatskaplike rolle dat die mens vervulling vind, erkenning kry, en sekere doelwitte en drome koester (MacIntyre, 2007:32). Die emotivis maak haar los van sulke kwessies en fokus net op haar eie gevoelens en gewin. Dit blyk daarom dat die emotivis – as tipiese

individu in die moderne samelewing – vasgevang is tussen die droom van absolute individuele vryheid en eie morele oordeel, en 'n burokratiese maatskaplike orde of regering wat poog om deur regulasies totale anargie te voorkom. Op hierdie punt kan 'n mens vra wat daartoe aanleiding gegee het dat die moderne individu so getransformeer het van haar historiese deugdelike rol in die samelewing, tot die emotivis wat sy nou is. Dit is hierdie vrae waarby MacIntyre stilstaan in *After virtue* (2007:35).

2.5.2 Die verval na die Verligtingstydperk

Vroeër in die hoofstuk is genoem dat deugdelikheid inherent deel van elke mens is, maar dat dit ook onderhewig is aan aanpassing deur veranderinge in kulturele en maatskaplike omstandighede. Volgens MacIntyre kan verandering in moraliteit slegs plaasvind indien die morele taal, beginsels en diskoers met verloop van tyd verander (MacIntyre, 2007:35). Met die transformasie van die moraliteit van deugdelikheid na 'n meer emotivistiese perspektief sou mens kon vra op watter punt, en waarom, die diskoers oor moraliteit so verander het. MacIntyre redeneer dat mens eerstens moet verstaan dat hierdie diskoersverandering met verloop van tyd heen plaasgevind het, én dat verskeie rolspelers daarby betrokke was (MacIntyre, 2007: xii-xiii). Die Eeu van Verligting is veral gekenmerk deur die stryd tussen godsdiens (en die voorskriftelike norme wat dit aan die mens gestel het), en rasonale denke (wat individuele vryheid en selfgesentreerde denke voorop gestel het). Die uiteindelijke diskoersverandering beweeg weg van die streng bindende reëls van die godsdiens na die vryer en “estetiese” benadering tot moraliteit. MacIntyre stel voor dat “[a]t the heart of the aesthetic way of life, as Kierkegaard characterizes it, is the attempt to lose the self in the immediacy of present experience” (MacIntyre, 2007:40). Dit het noodwendig gelei van die rasonale bevraagtekening en regverdiging van geloof (MacIntyre, 2007:38) na 'n fokus op die mens se eie oordeel, aanvoeling vir die estetiese, en selfgerigtheid.

Hierdie klemverskuiwing weg van godsdiens as morele rigtingwyser laat egter 'n lugleegte agter. Die vraag word nou wat die grondslag van moraliteit moet of kan wees. MacIntyre sê dat akademiëci 'n bepalende rol gespeel het in hierdie morele koersaanpassings, en dat sekere filosofiese deurbrake in die samelewing toegepas is. Dit is dan te verstane dat teenstrydige uitsprake soos deur Hume (moraliteit word deur drange en begeertes

bepaal), Kant (moraliteit berus op die rede) en Kierkegaard (moraliteit word nie op drange of rede gebaseer nie, maar suiwer op fundamentele besluitneming) dikwels in 'n samelewing op 'n kontrasterende manier tot uiting kom. Dit lei egter, volgens MacIntyre, tot 'n totale mislukking van filosofiese morele rigtinggewing en uiteindelik net tot 'n verwarde samelewing.

2.5.2.1 Kritiek op die emotivisme

Volgens MacIntyre kon die moreel-filosofiese rigting waarin die Eeu van Verligting gestuur is, nie anders as om te misluk nie. Die eenvoudige rede hiervoor, voer MacIntyre aan, is die feit dat die menslike lewe van sy doelgedreweheid of teleologiese aard (soos wat Aristoteles dit beskryf het) ontnem is. In hierdie konteks voer 'n teïstiese benadering aan dat die mens met 'n doel of 'n lewensroeping geskape is, maar weens die vervanging van religie deur die wetenskap het hierdie Goddelike roeping of doel van die mens verdwyn. Daar moes dus vanuit 'n morele oogpunt vir die mens iets nuuts geskep word om na te strew. As voorbeeld hiervan is Bentham se uitgangspunt gepas, naamlik dat die mens se grootste strew een van plesier en die minimalisering van pyn is en dat die vervulling daarvan tot lewensgeluk sal lei (Magee, 2001:183). Maar die vraag is dan: Wat is geluk? Het die begrip "geluk" vir elke individu dieselfde implikasie?

John Stuart Mill voer aan dat Bentham se siening van geluk uitgebrei sal moet word (Palmer, 2001:282). Mill maak derhalwe die onderskeid in sy utilitarisme tussen hoër en laer vlakke van geluk. Die vraag bly egter: Watter vorm van geluk moet, en kan, lei tot die regte morele keuses by elke individu? Hoewel die utilitariste soos Mill en Bentham nie antwoorde hierop kon gee nie, bied hulle tog "positiewe" uitkomst, byvoorbeeld die verskaffing van gesondheidsorg en maatskaplike toelaes aan groot groepe mense. Utilitarisme speel uiteindelik 'n groot rol in die regverdiging van moraliteit in die agtiende eeu, maar ook in die verval daarvan tot emotivisme, soos later, in die twintigste eeu. Op hierdie punt argumenteer MacIntyre dat "[t]he history of utilitarianism thus links historically the eighteenth century project for justifying morality and the twentieth century's decline into emotivism" (MacIntyre, 2007:65).

Filosowe, veral uit die analitiese denkrigting, bevraagteken die sin van die emotivistiese benadering juis omdat dit moraliteit op emosies grond. Die reaksie teen emotivisme

vanuit hierdie hoek is om morele norme te vind wat op rasionele denke begrond is. Hierin kom 'n herlewing van die Kantiaanse reëlgedrewe moraliteit weer na vore. Die aanname van hierdie benadering is dat reëls rasioneel deurdink en beredeneer is, en dat hierdie reëls dus die gesag het om aan die mens rigting te gee oor wat reg en verkeerd is. Alan Gewirth maak die volgende stelling:

Since the agent regards as necessary goods the freedom and well-being that constitute the generic features of his successful action, he logically must also hold that he has rights to these generic features and he implicitly makes a corresponding rights-claim (Gewirth, 1978:69).

Die mens bepaal dus binne sy rasionele denke en handeling morele wette waarbinne sekere vryhede en voorregte geniet kan word. Dit gee die mens ook 'n reg daarop.

2.5.2.2 Regte en begeertes

Die idee om 'n reg op iets te hê is 'n nuwe benadering in die ontwikkeling van moraliteit. Moraliteit kom hier ter sprake omdat "menseregte" 'n term is wat veral ná die Tweede Wêreldoorlog ontwikkel het as gevolg van wreedaardige marteling en mishandeling van en vergrype teen mense. Menseregte word gebaseer op morele beginsels waarop elke mens geregtig is omdat sy 'n mens is. Hierdie reg kom elkeen toe ongeag ouderdom, geslag, etniese afkoms, taal, religie of enige ander status, is universeel van toepassing en word deur wette onderskryf. Onder die "regte" wat universeel baie belangrik geag word, tel die reg op lewe, gelykheid van almal, waardigheid, vryheid van diskriminasie, vryheid van slawerny en talle meer. Die feit dat daar na universeel aanvaarbare morele beginsels verwys word, impliseer ook 'n universele morele "taal". Die konsep van 'n reg te hê op iets lok egter wye kritiek uit weens die potensiaal vir uitbuiting, wat trouens op groot skaal deur die emotivis misbruik word. Wat menseregte betref, argumenteer MacIntyre soos volg:

The expression 'human rights' is now commoner than either of the eighteenth-century expressions. But whether negative or positive and however named they are supposed to attach equally to all individuals, whatever their sex, race, religion,

talents or deserts, and to provide a ground for a variety of particular moral stances (MacIntyre, 2007:69).

Dit gaan egter oor meer as 'n blote behoefte of begeerte om iets te hê en dan op grond daarvan moraliteit te probeer verstaan. Dit is interessant om hier te let op hoe twee histories oënskynlik teenstrydige konsepte, naamlik regte en begeertes, in die moderne morele debat uiteindelik aanvullend tot mekaar aangewend word. Voorbeelde hiervan kan wees grondbesit, eiendomsreg, onderrig, finansiële welstand en indiensneming. Indien dit op byvoorbeeld grondbesit toegepas word, sou dit beteken dat 'n individu wat in 'n sekere land gebore is, nie outomaties aanspraak kan maak op die besit van grond nie – al het 'n mens die begeerte daarvoor, het jy nie die reg daarop nie. Grondbesit is eerder 'n voorreg wat deur harde werk en finansiële bestuur bekom kan word. In die moderne Suid-Afrikaanse politieke en morele debat word grondbesit egter as 'n outomatiese reg gesien – natuurlik ook in reaksie op historiese grondonteiening op grond van ras. In die lig hiervan is dit verklaarbaar waarom protesaksies hieroor so gereeld plaasvind. Die probleem is dat emotivisme die gewone persoon maklik oortuig dat sy sekere regte het en daarop moet aandring. Uiteindelik ontwikkel morele chaos spoedig, soos duidelik uit die kwessie van grondbesit blyk.

2.5.3 Nietzsche en Aristoteles

Dit is interessant dat die mens aanvanklik in opstand gekom het teen religie en die streng reëls wat daarmee gepaardgegaan het, maar dit toe vervang het deur die menslike rede, wat as gesaghebbend beskou is en weereens streng morele wette (Kant) gestel het, net om daarteen ook weer in opstand te kom (emotivisme). In die proses is die menslike natuur telkens gereduseer (óf tot 'n emosionele wese, óf tot 'n rasonale wese), iets wat Aristoteles volgens MacIntyre nie voorstaan in die ontwikkeling van deugde-etiek nie:

The desires and emotions which we possess are to be put into order and educated by the use of such precepts and by the cultivation of those habits of action which the study of ethics prescribes (MacIntyre, 2007:52).

Nietzsche sluit egter deels by Aristoteles aan deur te argumenteer dat die menslike rede nie die universele sleutel tot moraliteit is nie. Hy verstaan die menslike natuur –die wil van

die mens – as baie meer sentraal in die vorming van moraliteit. Nietzsche redeneer dat “if there is nothing to morality but expressions of will, my morality can only be what my will creates” (MacIntyre, 2007:113).

Die menslike wil vervang vir Nietzsche grotendeels die rol van die rede in die bepaling van moraliteit. Daarmee verwerp Nietzsche die denke van die Verligting, veral ten opsigte van die morele, as 'n totale mislukking. Die steun op die rede is vir hom die oorsaak van die morele chaos waarin die hedendaagse samelewing hom bevind. Vir Nietzsche is die morele oplossing vir die samelewing daarin te vinde dat elke unieke individu op outonome wyse sy lewensin moet bepaal, en dat hy dan op kragdadige wyse morele besluite neem en daarvolgens optree. Soos voorheen genoem, kan die filosofiese denkwyses van elke era nie losgemaak word van die sosioëkonomiese, politieke en maatskaplike landskap van hulle tyd nie. Dit is ook 'n belangrike punt vir Nietzsche. Dit is wel interessant dat Nietzsche dit nie duidelik beklemtoon dat die uitleef van die individu se wil ook bepaal word deur sy of haar unieke konteks nie. Volgens byvoorbeeld Max Weber se klassifikasieteorie (MacIntyre, 2007:26)¹⁸ word 'n onderskeid in die samelewing gemaak op grond van klas, status en mag. Hiervolgens sal die individu se wil tot moraliteit baie sterk beïnvloed word deur waar hy hom of sy haar in hierdie klassifikasie bevind. Dit is dan juis hier waarin die emotivisme se krag gesetel is. Die persoon met mag en status (byvoorbeeld die politikus, die bestuurder, en selfs die predikant) maak juis gebruik hiervan om ander mense (volgelingen, werknemers, gemeentelede) se wil te manipuleer om die persoon met mag en status se eie wil en persoonlike agenda te dien. Hieroor sê MacIntyre:

Thus there is a good deal of evidence that actual managers do embody in their behavior this one key part of the Weberian conception of bureaucratic authority, a conception which presupposes the truth of emotivism (MacIntyre.2007: 27).

Die kwelvraag wat hieruit voortspruit, is waarvolgens die gewone individu dan sy of haar morele rigting bepaal indien sy of haar wil deur diegene met mag en status gemanipuleer

¹⁸ Maximilian Karl Weber (1864-1920) was 'n Duitse sosioloog, filosoof, regsgeleerde en politieke ekonoom wat vandag nog as een van die invloedrykste teoretici rakende die ontwikkeling van 'n moderne Westerse samelewing beskou word. Sy idees het 'n diepgaande invloed op maatskaplike teorie en navorsing gehad (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*).

word. Is daar iets soos “vrye” of “eie” wil in die burokratiese en kapitalistiese bestel waarin mense hulle bevind?

In antwoord hierop haal MacIntyre Ronald Dworkin aan, wat sê dat die gewone mens slegs morele rigting in 'n primêre stel reëls vind, sodat reëls “the primary concept of the moral life” (MacIntyre, 2007:119) word. Die mens se karakter word slegs bepaal deur die navolging van daardie reëls, terwyl deugde bloot as sentimente gesien word wat uit drange (of begeertes) voortvloei in die toepassing van sekere morele beginsels. Deugde word dus verstaan as 'n uitvloeisel van 'n stel reëls. Soos reeds genoem, hoef die individu egter nie noodwendig uit vrye keuse aan sekere reëls onderhewig te wees nie. Die vraag is dan hoe karakter en deugde verstaan moet word. Deugde moet die vertrekpunt wees, met reëls wat daarop volg. Die volgorde is nie reëls en dan deugde nie. Dit is, soos Aristoteles dit sien, eerder die goeie lewe waaruit die deugde voortvloei en wat uiteindelik die reëls impliseer. Hierdie volgorde sluit aan by Nietzsche se uitgangspunt, naamlik dat moraliteit ontwikkel word deur dit wat die individu as sinvol beskou en wat die individu uiteindelik wil doen of wees. Dit is duidelik (en interessant) dat Nietzsche en Aristoteles dit op hierdie punt eens is (MacIntyre, 2007:119).

2.5.4 Hellenistiese samelewing

Die feit dat deugde die vertrekpunt is, en nie reëls nie, wys terug na Aristoteles se oorspronklike perspektief dat moraliteit nie losgemaak kan word van die menslike natuur (of, in Nietzsche se terme, die menslike wil) nie. Hierin lê 'n terugbeweeg na die klassieke siening van die mens soos grotendeels deur Aristoteles voorgestel. Om dit beter te verstaan ondersoek MacIntyre die Hellenistiese gemeenskap in die klassieke tydperk (400 v.C.). Volgens M.I. Finley het elke individu histories 'n bepaalde status binne sy of haar gesin en gemeenskap geniet, waarvolgens MacIntyre argumenteer dat “[t]he basic values of society were given, predetermined and so were a man's place in the society” (MacIntyre, 2007:122). Aan hierdie status was daar sekere pligte en voordele verbonde, maar ook sekere verantwoordelikhede. Daar word spesifieke optrede van 'n persoon verwag op grond van sy of haar status en die individu word geoordeel aan sy of haar sigbare optrede. Dit was duidelik waarneembaar binne hierdie samelewing en dit is belangrik dat die individu deel is van 'n gesin en 'n gemeenskap. Dit stel hom of haar in

staat om te weet wie hy of sy is en wat sy of haar bepaalde funksies is. Die verwagting is voorts dat so 'n individu daardie verantwoordelikhede op 'n deugdelike wyse vervul. Dit moet nie net tot voordeel van die individu wees nie, maar tot voordeel van die hele gemeenskap. Gebeur dit nie, is daar sekere nagevolge vir daardie individu en gemeenskap. So byvoorbeeld was veiligheid die verantwoordelikheid van die vader, versorging dié van die moeder, kleiner takies in en om die huis dié van kinders. Indien die vader nie die deug van dapperheid in die beskerming van sy gesin en van die gemeenskap uitgeleef het nie, kon dit ramspoedige gevolge vir alle betrokkenes inhou.

Die lesse te leer uit die Hellenistiese samelewing is dat die individu altyd funksioneer as deel van 'n gemeenskap, en dat die individu deur die gemeenskap vir sy of haar optrede aanspreeklik gehou is. Dit wat die individu wou hê, of begeer (wil), was in en deel van die gemeenskap en nie iets waarop hy of sy geregtig was nie. In die Hellenistiese gemeenskap was die individu dus nie heeltemal vry om sy of haar eie morele lewensdoel onafhanklik van die gemeenskap te bepaal nie. In dié opsig verskil Aristoteles en Nietzsche duidelik van mekaar. Vir Aristoteles is dit in die menslike natuur om te strew na die goeie lewe en dit kan nie losgemaak word van die gemeenskap waarvan die individu deel is nie. Vir Nietzsche vorm die menslike wil om outonoom in eie belang besluite te neem, die grondslag van moraliteit. 'n Mens se konteks, jou verlede, jou samelewing en tydsgees waarin jy leef, is egter onlosmaaklik deel van die bepaling van jou eie wil, jou moraliteit, en uiteindelik die morele vorming van 'n samelewing.

MacIntyre neem die gedagte 'n stap verder deur na die beoefening van *deugde* te kyk binne die Atheense samelewing (500-400 v.C.). Hy probeer daardeur begrip bevorder vir die toepassing van (byvoorbeeld) regverdigheid as deug, en hoe die toepassing van regverdigheid as deug verskil in die konteks waarin dit gelewe word. Die Hellenistiese sienswyse behels dat die beoefening van deugde in daardie gemeenskap beoordeel word. Volgens MacIntyre verskuif die klem in die Atheense samelewing na die beoefening van deugde binne die raamwerk van die staat. Regverdigheid as deug in 'n gesin gaan verskil van regverdigheid in 'n gemeenskap wat uit verskillende gesinne bestaan, en soveel te meer in die staat, wat uit onderskeie gemeenskappe van verskillende kulturele en sosioëkonomiese agtergronde bestaan.

Die ontrafeling van die deugdetapisserie raak nou al hoe meer kompleks en interessant, want indien daar 'n individu in elk van hierdie verskillende kontekste is, sal hulle heel

moontlik verskillende persepsies hê van die begrip “regverdigheid” as deug. Die beskouing van wat deugde en ondeugde is en hoe dit in die verskillende kontekste uitgeleef behoort te word, kan moontlik strydig met mekaar wees. Die vraag kan dan tereg gevra word of dit enigsins moontlik is om ’n opgawe van deugde te gee wat aan die individu die rigting na die goeie lewe kan aandui. Plato, Aristoteles en Aquinas stem in hierdie opsig saam dat deugde nie so maklik gedefinieer kan word nie, en dat verskillende deugde nie bloot regstreeks met mekaar vergelyk kan word nie. Elke deug het egter ’n rol om te speel in die ordelike saambestaan van mense in die samelewing. Hieroor sê MacIntyre “... there exists a cosmic order which dictates the place of each virtue in a total harmonious scheme of human life” (MacIntyre, 2007:142).

2.5.5 Die terugkeer na Aristoteles

Dit is nou sinvol om weer die aanvanklike vraag van hierdie hoofstuk te stel, naamlik: Wat is ’n deug? Die Griekse woord vir “deug is *arete*, en dit kan vertaal word as ‘uitnemendheid’. Dit gaan dus oor ’n sekere optrede of handeling van ’n individu wat van uitnemendheid spreek. Hierdie uitnemendheid hang nou saam met ’n mens se beskouing van wat ’n goeie en sinvolle lewe is. Elkeen se lewe bestaan uit keuses wat lei tot sekere suksesse of mislukkings, wins of verlies, pyn of plesier. Die spesifieke deugde wat nodig is om ’n mens se optrede – en uiteindelik lewe – orde en sin te gee, hang nou saam met wat as die goeie in die lewe, en dan uiteindelik die goeie lewe self, gereken word.

Kan hierdie “goeie lewe” gevind word in ’n kosmiese orde, of moet elkeen self besluit wat dit is? MacIntyre redeneer dat die bydrae wat Aristoteles gelewer het in die vestiging van die begrip “deugde” as die basis vir morele denke, nie negeer kan word nie en wend hom tot Aristoteles om lig op hierdie vraag te werp (MacIntyre, 2007:147).

Aristoteles voer aan dat die mens, en alle ander spesies, van nature ’n geneigdheid het om iets te bereik. Hy beskou die bereiking van sekere uitkomst, doelwitte of *telos* word van nature as iets goeds. Dit antwoord egter nog nie die vraag van wat as die goeie gereken moet word nie. Aristoteles redeneer dat die middel tot die doel, die uiteindelijke goeie of *telos*, nie bepaal word deur geld, roem, eer of plesier nie, maar deur voorspoed, seëninge, geluk en vrede. Aristoteles argumenteer soos volg:

Something we've got right is our claim that certain 'actions and exercises' are the goal [of life], because that puts it among goods of the soul, not external goods. Also, the [common] idea that flourishing means 'living well' and 'doing well' chimes nicely with our view, because that's pretty much exactly how we've defined it: as a sort of well-living and well-doing (NE, 1098b).

Hy noem hierdie omvattende soort geluk waarna mens mik, *eudaimonia*. Hierdie Griekse woord verwys na "It is the state of being well and doing well in being well, of a man's being well-favoured himself in relation to the divine" (MacIntyre; 2007:148).

Eudaimonia is daarom nie 'n eindpunt (of finale *telos*) nie, maar 'n dinamiese mikpunt of doelwit, een wat deurlopend in 'n mens se lewe nuwe nuanses ontwikkel en daarmee saam 'n verstaan van wat die deugde is wat nodig is om dit te bereik. Hierdie deugde, of uitnemende optrede, is die kriteria vir die neem van die regte (morele) besluite wat uiteindelik tot die goeie lewe lei.

Alhoewel *eudaimonia* vir elke individu 'n mikpunt is, kan die bepaling en verwesenliking daarvan nie losgemaak word van die individu se kultuur, staatkundige bestel of sosioëkonomiese omstandighede nie. Vir Aristoteles is die ideale staat dus die een wat die voorspoed (*eudaimonia*) van elke burger voorop stel. Indien die staat sekere wette maak, moet dit gerig wees op die verwesenliking van elke burger se geluk. Die deugdelike mens sal dan hierdie wette nakom, nie omdat dit 'n wet is nie, maar omdat dit die deugdelike van sy of haar en ander se lewens – en uiteindelik ook *eudaimonia* – sal bevorder.

Die kontras tussen Kantiaanse pligsetiek en deugde-etiek word hierin baie duidelik. Met deugde-etiek gaan dit nie oor wette wat afgedwing word of slaafs nagekom word (soos met pligsetiek) nie, maar oor 'n internalisering van die wette om juis (vrywillig) menslike deugdelikheid te bevorder in die verwesenliking van *eudaimonia*. Indien 'n mens die beginsel toepas op die kwessie van die plundering van skole en staatseiendom, dan kan jy sê daar is duidelike wette wat sulke plundering verbied, maar dit bly steeds die keuse van die individu om daardie wet na te kom. Die deugdelike mens sal die wet teen plundering nakom omdat dit die deugdelike ding sal wees om te doen, en nie net omdat dit 'n wet is nie. Deugdelike optrede is uiteindelik om reg te oordeel, op die regte tyd, op die regte plek, op die regte wyse, en om dan die regte ding te doen. Dit is dus uiters

kontekstueel gebonde, en dit is belangrik om daarop te let dat sulke optrede nie reël- of gevolggedrewe is nie. Deugdelike optrede word eerder gedryf deur die potensiële vervulling van 'n goeie lewe, een van *eudaimonia*. Om deugdelik op te tree vereis dus, volgens Aristoteles, 'n sekere mate van praktiese wysheid om in die spesifieke konteks reg te oordeel – een van uitnemendheid. Weens die gebrek aan opvoeding in, begrip en inoefening van, en blootstelling aan deugdelike optrede in die alledaagse lewe voer ek aan dat te min mense oor praktiese wysheid (*phronesis*) beskik. Dit lei dan tot die vraag: Hoe kan deugdelikheid en praktiese wysheid aangeleer word?

2.5.6 Terug na morele verwickelinge in die Middeleeue

MacIntyre wend hom vervolgens tot die Middeleeue in sy soeke na verklarings vir die morele chaos waarin die moderne samelewing verkeer. In sy analise van die Middeleeuse tydvak identifiseer hy sekere tendense wat 'n invloed op die ontwikkeling van die moderne moraliteit gehad het. Die Middeleeuse samelewing het bestaan uit 'n konglomerasie van onder andere Duitsers, Noorweërs, Yslanders, Iere, Walliesers en Anglo-Saksers, elk met 'n eie unieke tradisie en kulturele geskiedenis. Hierdie tydperk word verder gekenmerk deur die oorheersing van Christelike leerstellings. Dit het meegebring dat die klassieke moraliteit – waarin Aristoteles 'n sentrale rol gespeel het – deur Bybelse leerstellings vervang is. Die Bybelse of Christelike leerstellings lê die klem veral op sondes en ondeugde, en verskeie wette, of etiese reëls, is ingestel om sonde en verkeerde optrede te voorkom.

'n Leemte in hierdie Middeleeuse Christelike moraliteit en tradisie was myns insiens dat daar aan die gewone Christen nie genoeg deugdelike insig en praktiese wysheid gegee is om hulle te help om deur hul sondige aard te breek nie. In die praktyk sou dit impliseer dat minder klem gelê moes word op “jy mag nie begeer nie” en meer op die deugde van matigheid, nederigheid en dankbaarheid en op die inoefening daarvan tot 'n gewoonte:

But for long periods of Christian history this total either/or is not the choice with which the world confronts the church; it is not how to die as a martyr but how to relate to the forms of daily life that the Christian has to learn (MacIntyre, 2007:167).

Verder is dit opmerklik hoe sterk die Stoïsisme as denkrigting in die Middeleeue gefigureer het. Die klem is byvoorbeeld sterk gelê op die individualiteit en die wilgedreweheid van die morele mens. Volgens die Stoïsisme is die mens deel van 'n universele kosmos en daarom is hy ook 'n kosmiese burger wat volgens die natuurwette van die kosmos sy moraliteit moet uitleef. In sterk teenstelling met die Aristoteliese deugde-etiek, word die mens se verbondenheid aan 'n gesin, gemeenskap en staat, en sy uitleef van 'n *telos* deur die Stoïsisme verwerp as onbelangrik. Hieroor sê MacIntyre: "Yet in each individual case to do what is right is to act without any eye to my further purpose at all, it is simply to do whatever is right for its own sake" (MacIntyre. 2007:169). Die mens bevind hom deurlopend in situasies waarin besluite geneem moet word, met sekere uitkomst as gevolg. Die vraag na wat reg en wat verkeerd is, word noodwendig gevra. Die praktiese wyse individu sal deur sy of haar deugdelike ingesteldheid weet wat vir daardie oomblik en omstandighede die regte besluit is, ongeag voorgeskrewe reëls, verwagte uitkomst en doelwitte.

Die belange van die individu word dus voorop gestel en daarom word die uitleef van die goeie beperk. Dit gaan bloot oor die goeie vir elke individu en nie noodwendig vir die hele samelewing of verskillende samelewingsverbande nie. Dit is opmerklik hoe sterk hierdie disposisie dui op die wortels van individualistiese tendense in ons moderne tyd. Dit is egter verstaanbaar, aangesien die Middeleeue ook gekenmerk is deur 'n onordelike samelewing: "... in a culture in which human life was in danger of being torn apart by the conflict of too many ideals, to many ways of life" (MacIntyre, 2007:165). Te midde van die verskille tussen Aquinas se vertolking van deugde en dié van Aristoteles en die Stoïsisme speel die Middeleeue 'n belangrike rol in die ontwikkeling van deugde.

Uit die voorgaande word dit weereens duidelik dat die ontrafeling van die tapisserie van deugde nie so eenvoudig is nie, aangesien daar soveel verskille en invloede ingespeel het op die ontwikkeling daarvan en aangesien daar soveel verskillende belewinge van die begrip "deug" is. Wat die voorgaande wel duidelik maak, en wat van kardinale belang vir hierdie studie is, is hoe die toepassing van die begrip "deug" ontwikkel van deugde in die gesin en samelewingsverbande, na deugde in die staat, na deugde in 'n multikulturele maatskappy. In die Hellenistiese denke bepaal deugde die raamwerk waarin die individu sy of haar rol in die gemeenskap vind. Vir Aristoteles, hierteenoor, dra deugde by tot die vervulling van 'n *telos* of roeping, naamlik die goeie lewe.

2.5.6.1 Enkele stemme uit die moderne era

MacIntyre neem die ontrafeling van die begrip “deug” ’n stap verder deur na enkele individuele uitsprake van bekende figure in die geskiedenis, veral in die filosofie, te kyk. Benjamin Franklin¹⁹ se morele denke was, soos Aristoteles s'n, op uitkomstige gerig, maar dit verskil in die opsig dat die uitkoms aan nuttigheidswaarde gemeet word en nie die goeie lewe *per se* nie. Die utilitaristiese benadering van Franklin het met ander woorde goeie lewe gemeet aan iets nuttigs, soos materiële voorspoed en sukses. Dit word dan die uiterlike dryfvere, en nie deugde nie. Hierteenoor plaas Aristoteles (en Aquinas) die klem op deugde as die innerlike dryfveer (MacIntyre.2007:185). Jane Austen²⁰ lewer hieroor ’n betekenisvolle bydrae deur in haar romans ’n sterk Christelike en Aristoteliese aanslag te kombineer. Deugde soos goedhartigheid, eerlikheid en integriteit, staan byvoorbeeld vir haar sentraal in haar romans (MacIntyre, 2007:185).

2.5.7 Die basiese elemente van deugde

Binne hierdie mengelmoes van sienswyses word die vraag na wat presies deugdelikheid behels, akueel. Wat is byvoorbeeld die basiese elemente van die konsep van deugde? MacIntyre argumenteer dat ’n mens wel hierdie elemente kan identifiseer: “[W]e can in fact discover such a core concept and that it turns out to provide the tradition of which I have written the history with its conceptual unity” (MacIntyre, 2007:186). Volgens MacIntyre is daar drie aangeleenthede wat die ontwikkeling van die begrip “deugdelikheid” aandui. Die eerste een behels die “praktyk” van deugde, die tweede fokus op die narratiewe verloop van die individuele mens se lewe, en die derde is ’n mens se fokus op dit wat ’n morele tradisie bepaal.

¹⁹ Benjamin Franklin (1707-1790) was een van die agt grondleggers van die Verenigde State van Amerika. Hy was nie net die eerste sekretaris van die Amerikaanse Filosofiese Vereniging, ’n staatsman, skrywer, uitgewer en wetenskaplike nie, maar ook mede-outeur van die Onafhanklikheidsverklaring en die Amerikaanse Grondwet.

²⁰ Jane Austen (1775-1817) was ’n Engelse romanskrywer en is veral bekend vir ses romans waarin kritiek op en kommentaar oor die Britse landelike burgery aan die einde van die agtiende eeu ingeweeft is.

Die praktyk van deugde impliseer vir MacIntyre enige samehangende, komplekse, maatskaplik gevestigde menslike aktiwiteit wat deur inherente deugdelikheid ontwikkel tot 'n vlak van uitnemendheid, maar terselfdertyd ook die standaard van daardie aktiwiteit definieer (MacIntyre, 2007:187). As voorbeeld kan die bou van 'n huis geneem word. Hoewel die messelaar die huis bou (praktyk), is die eindproduk die huis. Die deugdelikheid van die messelaar wat uit sy bouwerk blyk, bepaal egter die uitnemendheid van die huis en die standaard waarteen bouwerk gemeet kan word. Sonder daardie deugdelike bouwerk kan die huis nie spreek van uitnemendheid nie – praktyk bepaal dus standarde van uitnemendheid en die aanvaarding van die deugdelikheid wat daartoe lei en waarteen soortgelyke praktyke gemeet moet word.

Die tweede aangeleentheid behels dat 'n individu se deugdelikheid slegs binne die persoon se lewensverhaal bepaal kan word. Deugdelikheid is dus nie iets wat verkry kan word deur 'n enkele gebeurtenis of handeling nie. Die derde aangeleentheid sluit hierby aan deurdat dit duidelik word dat die morele tradisie nie net moreel rigtinggewend is nie, maar ook bepalend is vir die ontwikkeling van die inherente deugdelikheid van die mens.

2.5.7.1 Interne en eksterne dryfvere

Om die begrip deugde beter te begryp, moet die verskil tussen inherente en uiterlike dryfvere verstaan word. Uiterlike dryfvere is byvoorbeeld materiële goedere en eiendom wat welvaart bepaal en baie individueel van aard is. Hoe meer 'n individu dus het, hoe “beter” gaan dit met hom of haar en hoe groter word die drang om nog meer te wil hê. In die positiewe psigologie word hierdie tendens die hedonistiese trapmeul (*hedonistic treadmill*) genoem. Hierdie soort dryfvere kan lei tot 'n mededingingselement wat vanuit rasionaliteit regverdigbaar is, maar moreel nadelig kan wees. Dit impliseer dat sommige individue uiteindelik baie meer besit en in oorfloed lewe, terwyl ander as gevolg van 'n gebrek aan middele in armoede net probeer oorleef. Interne dryfvere kan ook oor 'n mededingingselement beskik, maar hierdie dryfvere fokus op uitnemendheid van gedrag, wat eindelik tot voordeel van die gemeenskap strek. Dit is nie so selfgerig soos die uiterlike dryfvere se mededingingselement nie. 'n Nasionale sportspan se motivering kan byvoorbeeld geld en roem wees. Dit dui op tipiese uiterlike dryfvere. Hierteenoor kan die sportspan die uitnemendheid van elke individuele speler voorop stel (selfverbetering is

steeds 'n kompetisie), maar om persoonlik te verbeter strek nou tot voordeel van die span en uiteindelik van die land (samelewing) wat deur die span verteenwoordig word.

Die individu se inherente dryfvere en strewe na uitnemendheid kan egter nie losgemaak word van sy of haar lewensverhaal en morele tradisie nie. Toegepas op die sportvoorbeeld, sou 'n mens byvoorbeeld in ag moet neem dat die uitstaande sportster moontlik uit 'n gesin van sportsterre kom. Die sportster se grootword in 'n milieu van oefening en sportprestasie (narratief), en die morele tradisie (deugde) wat daarmee gepaardgegaan het, byvoorbeeld eerlikheid, verantwoordelikheid, dapperheid, regverdigheid, en so meer, is alles deel van sy of haar innerlike dryfvere. So 'n individu het egter steeds die aanleer en inoefening van sekere vaardighede nodig om tot op die vlak van uitnemendheid te vorder. Die onderskeid tussen werklike uitnemendheid en slegs uitstaande vaardigheid word steeds bepaal deur die interne dryfkrag tot persoonlike uitnemendheid in belang van die betrokke samelewing.

Net so kan individue nie losgemaak word van die instellings waarby hulle betrokke is nie, want dit skep die arena waarbinne hulle hul uitnemendheid kan uitleef en verwerklik. In daardie instellings moet daar voorsiening gemaak word vir die nodige fasiliteite, waarvoor geld en ander hulpbronne benodig word. Dit kan daartoe lei dat daar binne instellings meeding word om hierdie hulpbronne, en om magposisies binne die instellings. In die moderne sekulêre samelewing is dit algemeen dat sulke magposisies en mededinging kan lei tot korrupsie en morele verval. Dit is juis in hierdie opsig dat die deugde van eerlikheid, verantwoordelikheid, dapperheid en regverdigheid (verdere deugde kan natuurlik nog hierby gevoeg word) so 'n belangrike rol vervul.

2.5.7.2 Die deugdelike individu in die kontemporêre wêreld

Bogenoemde beklemtoon die belangrike rol wat die deugdelike individu kan speel in die bedryf en volhoubaarheid van korrupsievrye instellings en gemeenskappe. Ongelukkig is dit egter so dat die liberale individu die gemeenskap bloot beskou as 'n platform van waar persoonlike (selfgesentreerde) gewin nagejaag kan word, en nie 'n goeie lewe vir almal nie. MacIntyre sê dat vir die liberale individu "a community is simply an arena in which individuals each pursue their own self-chosen conception of the good life, and political institutions exist to provide that degree of order which makes such self-determined activity

possible” (MacIntyre, 2007: 195). Hierdie benadering van die liberale individu dra uiteindelik direk by tot die morele chaos van die moderne samelewing.

Dit is 'n vraag of, en hoe, hierdie proses van morele verval en chaos verhoed of omgekeer kan word. Dikwels bring die omvang daarvan 'n gevoel van magteloosheid. Dit sluit baie nou aan by die Postmodernisme, waarvolgens daar in onder meer die wetenskap soveel nuwe uitvindings is dat fragmentering plaasvind en 'n volledige beeld van wetenskaplike voortuitgang nie meer gevorm kan word nie. Ook op kulturele gebied word dieselfde tendens ervaar. Deurdat die wêreld deur tegnologie en die media vir die individu toeganklik geword het, is blootstelling aan alle kulture en talle ideologieë ook moontlik. Dit lei tot groot onsekerheid oor wat reg en verkeerd is. Die realiteit is dan dat daar in die soeke na wat reg en aanvaarbaar is, brokstukke van verskillende kulture en ideologieë gekies kan word, amper soos om verskillende items kruidentersware in die inkopiemandjie te pak. Deur die verbrokkeling van die gesin en gemeenskap (soos vroeër genoem) geniet die individu ook nie meer dieselfde gemeenskapsondersteuning as in die verlede nie.

Dit lyk verder of die moderne individu nie meer 'n doel (*telos*) het waarna gestrewe word nie – in elk geval nie na “die goeie lewe” wat Aristoteles beoog nie. Aristoteles en MacIntyre wys egter daarop dat die goeie lewe nie uit fragmente bestaan nie, maar iets is wat neerslag vind in die loop van 'n hele lewe. Dit gaan oor 'n lewe ('n lewensverhaal) wat gekenmerk word deur 'n soeke na voorspoed, sukses en geluk vir die individu en vir die samelewing. Daardie lewe sluit ook die teenspoed, teleurstellings en mislukkings in wat die individu ervaar, maar hoe deugde dan uitgeoefen word, is belangrik. Uiteindelik dra dit alles by tot hoe 'n persoon die goeie lewe definieer, ervaar en doelbewus verwesenlik.

Die strewe na die goeie lewe en die doelbewuste poging om dit te verwesenlik, het egter (vir Aristoteles) nie in isolasie plaasgevind nie, maar in 'n gesin en samelewing:

All communities seem to be parts of the political community, since people journey together with something useful in mind, to supply something for life. And the political community seems originally to have come together and to continue for the sake of what is useful, since it is that legislators aims at, and is said that what is useful, in common is just (NE, 1160a).

Die individu kan hom of haar nie losmaak van die konteks en geskiedenis van die samelewing en dit wat uit daardie samelewing se tradisies voortvloei nie. Hierteenoor redeneer die liberale individu dat hy of sy nie verantwoordelik gehou kan word vir iets waarvan hy of sy nie deel was nie. Dit lei daartoe dat die liberale individu geskiedenisloos, tradisieloos, identiteitloos en uiteindelik die produk van etiese egoïsme word weens selfgesentreerde aksies en motiewe, soos by die emotiviste. Geskiedenis kan egter as die beginpunt dien vir die strewe na 'n beter universele morele lewe en uiteindelik as ankerpunt vir moraliteit. Die individu wat hom of haar wil distansieer van die geskiedenis van sy of haar samelewing en tradisies om sy of haar eie morele waardes te soek, is nie altyd bewus van die riskante illusie daarvan nie. 'n Mens bly aan jou konteks verbonde, hetsy deur die lees van 'n boek, die luister na musiek, die kyk na 'n toneelopvoering of die bywoon van 'n rolprentvertoning. Alles is konteksgebonde, en die individu is onlosmaaklik met die wêreld verbind – ook wat die geskiedenis en die morele betref.²¹

2.5.8 Egoïsme

MacIntyre wys daarop dat deugde so in die moderne Westerse samelewing gemarginaliseerd geraak het dat dit vir 'n bepaalde tydperk feitlik van die morele verhoog verdwyn het. Hy sê:

The explicit and thoroughgoing rejection of Aristotelianism which was the counterpart at the level of philosophy to those social changes whose outcome was to deprive the virtues of their conceptual background made it impossible by the end of the seventeenth century to supply anything like a traditional account or justification of the virtues (MacIntyre, 2007:228).

Die oorsaak hiervan kan, volgens MacIntyre, gevind word in die ontstaan van die moderniteit, veral vandat produksie uit die huislike omgewing na nywerhede verskuif is. Die samesyn en die interafhanklikheid van gesinslede – en die gepaardgaande deugdelikheid wat deur die onderskeie rolle in die gesin gedefinieer is – het toe verdwyn.

²¹ Daar is 'n sterk verband tussen MacIntyre en elemente van Hans-Georg Gadamer, 'n Duitse filosoof se siening, wat gebaseer is op Plato se dialoog met ander om kennis te bekom en Aristoteles se *praxis*, menende dat alle filosofie by menslike aktiwiteit begin. Gadamer maan daarteen om kennis alleenlik te skoei op konsepte en teorieë aangesien kennis verkry word in die mens se deurlopende soeke na sin.

Produksie in gesinsverband was nie geskoei op mededinging nie, maar wel op inherente dryfvere, want die rol wat een persoon in die “produksielyn” gespeel het, was in belang van al die ander; ’n element van wedersydse aansporing en erkenning was dus teenwoordig. Produksie van goedere in die huislike omgewing het verskuif na die korporatiewe omgewing, en sedertdien is die strewe na inherente uitnemendheid nie meer die belangrikste dryfveer nie – die motief van wins is opperbelangrik. Die dryfvere van die korporatiewe wêreld is inderdaad eksterne goedere en eiendom. Dit het die kans verhoog dat party mense meer as ander kan besit. Verder het dit mededinging om rykdom aangemoedig. Die korporatiewe wêreld het die gesin vervang, die sakeonderneming was nou die huishouding, en die fabriek het die huis vervang.

Hierdie skuif van produksie en werkplek weg van die huis het verder daartoe bygedra dat die individu se leefwyse in fragmente verdeel is, elk met sy eie stel norme en gedrag. Dit sluit weereens aan by die postmoderne sienswyse dat daar nie ’n universele stel waardes kan wees wat rigting of groei en verbetering aandui nie. Die ernstige en waardige persoon in die werksplek sal byvoorbeeld op ’n werksgeselligheid luidrugtig en verspot optree, of by die huis passief en slordig wees, maar netjies en presies in die korporatiewe arena. Verskille in optrede tussen mense in verskillende lewensfasies, byvoorbeeld tieners teenoor bejaardes, moet verder ook in ag geneem word. Deur hierdie onderskeide te maak is die individu se lewe in kompartemente verdeel, elkeen met sy eie stel vaardighede en korrekte optrede vir gegewe oomblikke. In hierdie proses word mense se lewensverhaal en lewensdoelwitte ook gekompartementaliseer. Daar is ’n verlies aan ’n geheelverhaal van ’n leeftyd met ’n enkele *telos*. Dit het daartoe gelei dat deugde vervang is deur blote lewensvaardighede wat vir spesifieke oomblikke benodig word. Teenoor deugdelikheid, wat in elke situasie die korrekte uitnemende optrede vereis, staan nou ’n inkonsekwente uitleef van deugde in verskillende fasette van mens se lewe.

Die individuele of liberale morele benadering toon, asof dit geïsoleerd is van die samelewing, ’n sterk ondertoon van en aansluiting by die eksistensialisme. In die eksistensialisme, soos verwoord deur Sartre, word die arena van sosiale verhoudings vervang deur individualisme: “[F]or Sartre the self’s self-discovery is characterized as the discovery that the self is ‘nothing’, is not a substance but a set of perpetually open possibilities” (MacIntyre, 2007:32). Dit word duidelik so waargeneem in moderniteit. In die moderne milieu word deugde uiteindelik grootliks deur vaardighede vervang. Deugde

word in die proses gereduseer tot blote inherente persoonlike voorkeure. Die individu wat oor sekere vaardighede beskik, kan na willekeur daardie vaardighede aanwend as middel tot 'n doel. Vir byvoorbeeld die voorman in die steenkoolmyn word die produksie van steenkool die voertuig waardeur hy status en aansien kan bekom. Die dryfveer is dus ekstern, naamlik status, maar ook hoër inkomste, bonusse en aansporingsmiddels. Die mense in hierdie voorman se span word slegs middele waarmee hy sy selfgesentreerde doel wil bereik. Dieselfde kan ook gebeur met 'n sportvrou. Die individu met die beste vaardighede in 'n spesifieke sportsoort word gekies vir 'n span en afhangende van prestasie word sy oorval met materiële rykdom en roem. Die massas bly slegs toeskouers wat die sportvrou se voorspoed net kan aanskou.

Soos vroeër genoem, dui eksterne dryfvere op die egoïstiese, selfgesentreerde doelwitte van die individu om meer te kry, om meer te bereik om “suksesvol” te wees – in die meeste gevalle ten koste van ander. Hierteenoor staan interne dryfvere, wat dit vir die individu ook belangrik maak om suksesvol te wees, persoonlike groei te vermag en ontwikkeling te ervaar (tot voordeel van die gemeenskap en nie ten koste van die ander nie). Egoïsme kan as die “siekte” van die moderniteit beskou word, omdat dit sonder kritiek as die maatstaf vir die goeie lewe aanvaar word. MacIntyre argumenteer derhalwe soos volg:

It was in the seventeenth and eighteenth centuries that morality came generally to be understood as offering a solution to the problems posed by human egoism and that the content of morality came to be largely equated with altruism. For it was in that same period that men came to be thought of as in some dangerous measure egoistic by nature; and it is only once we think of mankind as by nature dangerously egoistic that altruism becomes at once socially necessary and yet apparently impossible and, if and when it occurs, inexplicable (MacIntyre. 2007: 228-229).

Met 'n egoïstiese benadering word vermoëns en vaardighede uitsluitlik ontwikkel vir die skep van geleenthede vir materiële gewin. Histories sou oplossings hiervoor in deugde soos onselfsugtigheid en onbaatsugtigheid gevind kon word, maar in die hedendaagse samelewing word dit bevraagteken as die genietinge van die goeie lewe. Die indruk word dan geskep dat deugdelikheid uiteindelik nie meer 'n rol het om te vervul nie.

2.5.9 Terugkeer na die dinamiese aard van deugde

Vroeër in hierdie hoofstuk is die problematiek aan die definiëring van deugde geïllustreer aan die hand van die dinamiese aard van 'n rivier. Met verwysing na daardie beeld, lyk dit of daar nie net 'n stroomversnelling in hierdie ewig vloeiende rivier van Heraklitus is nie, maar of daar inderwaarheid 'n baie hoë waterval in die rivier. Die metafoor word gebruik om klem te lê daarop dat deugde-etiek as gevolg van onkunde bykans afwesig is in 'n tydperk waarin die wêreld juis in 'n morele moeras beland het. Die vraag ontstaan dan: Kan die filosofie (of iets anders) 'n weg uit hierdie morele moeras aandui?

MacIntyre beklemtoon met reg dat die filosofie nie losgemaak kan word van sy verlede in die soeke na oplossings nie, en dit geld ook denkrigtings oor morele tradisies (MacIntyre, 2007:269). Nuwe morele denkrigtings is dikwels in die geskiedenis ingeslaan, juis vanweë tekortkominge in die verlede, maar hul eie swakhede blyk dan later. Daar is geen morele denkwyse in die geskiedenis van die mensdom wat sonder foute is nie. 'n Mens sien eerder dat morele denke deur die eeue aangepas het by onder andere sosioëkonomiese, maatskaplike en politieke uitdagings van die tyd.

Die vraag is watter filosofiese denkrigting deur die eeue heen so kon aanpas by die veranderende omstandighede van die mens dat dit steeds relevant en volhoubaar is. In hierdie opsig toon MacIntyre duidelik aan dat morele denkrigtings soos reëlgedrewe moraliteit (Kant), nutgedrewe moraliteit (Bentham en Mill), Marxisme, en selfs die analitiese benadering tot moraliteit (Moore en Russel), nie daarin kon slaag nie (MacIntyre, 2007:270). Die morele denkrigtings kon nie in die veranderende omstandighede van en uitdagings vir die mens volhoubare antwoorde bied nie, en kon nie daarin slaag om die “goeie lewe” vir individu en samelewing te bring nie. Nietzsche se morele uitsprake toon byvoorbeeld hierdie mislukking aan. Deur sy stelling dat God dood is (die erkenning van die verlies aan morele gesag of gronde), het dit die ruimte gelaat vir die vorming van ekstreme groeperinge, soos die Nazi's, wat vernietigend was vir die mensdom.²²

²² Hiermee word nie geïmpliseer dat Nietzsche se stelling regstreeks bygedra het tot die vorming van die NSDAP nie, maar bloot dat dit ruimte daarvoor geskep het. Dit beteken ook nie dat Nietzsche as antisemities verstaan moet word nie.

Dit is egter interessant om te sien hoe dit juis Nietzsche se uitsprake is wat stukrag aan Aristoteliëse deugde-etiek gee – nie net as die enigste morele denkrigting waarteen al die ander gemeet kan word nie, maar in beginsel as een van die mees aanpasbare. Deugde-etiek kom juis weer na vore in 'n era van emotivisme en liberale individuele morele vryheid om op 'n baie koherente wyse sekere oplossings te bied vir die globale morele chaos. Hoewel dit volgens MacIntyre gevaarlik is om regstreekse vergelykings tussen verskillende historiese tydperke te tref (dit kan uiters misleidend wees), meen hy tog dat daar sekere insigte verkry kan word uit sulke vergelykings. As voorbeeld noem hy dat die Middeleeue, ná die val van die Romeinse Ryk, 'n goeie aanduiding gee van hoe mense gemeenskappe op grond van goeie karakter begin bou het. Dit was vir sulke groepe belangrik om sekere morele waardes uit te leef ten einde weerstand teen die morele ordeloosheid van hul tyd te bied. MacIntyre argumenteer dat die morele ordeloosheid van vandag die gevolg is van korrupte mense wat aan die stuur van owerhede en samelewings is. Ons word derhalwe uitgedaag om weer sterk gemeenskappe te vorm wat binne ons eie leefwêreld gebaseer is op deugdelike karakter en lewensin en 'n duidelike visie van die goeie lewe vir individue en die samelewing het.

2.6 Samevattende gedagtes oor die tapisserie van deugde

Uit bogenoemde historiese oorsig blyk dit dat deugde, of deugdelikheid, deur die eeue as 'n inherente menslike eienskap beskou is. Deugde het egter verskillende betekenis en toepassings in verskillende eras gevind, maar as sodanig is dit steeds 'n eienskap wat in elke individu, hetsy aangeleer, ingebore of inge oefen, is. Die verskillende betekenis en toepassings van deugde na gelang gemeenskappe en tye verander het, wys daarop dat moraliteit nie in isolasie van 'n mens se konteks beskryf kan word nie. Moraliteit is iets konkreet, deel van die geskiedenis van denke, deel van individuele begeertes, deel van die funksionering van 'n gesin, gemeenskap en samelewing, binne hul spesifieke tyd en plek.

Die historiese oorsig in hierdie hoofstuk het aangedui hoe die mens by tye gedryf is deur baie streng morele reëls. Hierdie reëls was meestal gegrond op uitsprake van die gode, of op godsdienstige reëls. Hierdie soort wette sien 'n mens byvoorbeeld baie duidelik in die Ou Testament. By tye in die mens se geskiedenis kom hy in opstand teen hierdie

morele wette en wys dan daarop hoe daardie wette indruis teen die menslike natuur. Godsdien word 'n struikelblok, en Nietzsche se uitspraak dat God dood is, verteenwoordig die verwerping van godsdien (of God) as die gesaghebbende bron van 'n mens se moraliteit. Dit laat die mens egter sonder morele rigting.

'n Ander benadering tot moraliteit in die geskiedenis is die perspektief van Aristoteles. Hy probeer menslike optrede verklaar deur te let op die menslike natuur: dit waarna die mens ten diepste strew, sy menslike begeerte na "die goeie lewe". Die menslike natuur is vir Aristoteles belangrik, want denkrigtings wat dit ontken of minag, is geneig om terug te val op maatskaplike wette (wat gesag soortgelyk aan die natuurwette moes hê), soos wat in die Verligtingsfilosofie gebeur het. Universele morele wette (soos beskryf deur Kant) is die uiteindelijke strew- wette wat alle mense moet gehoorsaam – maar dit sou die menslike natuur en behoefte aan die "goeie lewe" ontken. Sulke "universele morele wette" is uiteindelik, volgens MacIntyre, "meganies gedrewe". Hy sê:

After Kant the question of the relationship between such notions as those of intention, purpose, reason for action and the like on the one hand and the concepts which specify the notion of mechanical explanation on the other becomes part of the permanent repertoire of philosophy. The former notions are however now treated as detached from notions of good or virtue; those concepts have been handed over to the separate subdiscipline of ethics (MacIntyre. 2007:82).

Gedagtes soos bedoeling, doelstellings of motivering tot sekere uitkomst word meganies toegepas, want hierdie denkraamwerk werk met 'n struktuur van oorsaak en gevolg: Indien 'n mens die wet nakom, word die moreel goeie noodwendig gedoen. Die mens moet net morele wette nakom, onnadenkend, soos 'n robot. Sulke "meganiiese universele morele wette" is uiteindelik soos 'n handleiding wat die mens voorskryf, maar eintlik reduceer dit die mens tot 'n objek. MacIntyre spreek hom sterk daarteen uit omdat die mens 'n dinamiese wese met 'n unieke persoonlikheid en unieke begeertes en denke is.

'n Verdere probleem is dat die "universele morele wette" geformuleer word deur sogenaamde kenners (vakkundiges), en dit word dan aangeleer (afgedwing in die praktyk) deur onderwysers of bestuurders (deur opleiding en werkswinkels). Verskeie studies, handleidings en morele wette word uiteindelik daargestel op grond waarvan

mense bestuur en dikwels gemanipuleer word. Die kritiese nadenke en internalisering van die morele wette val in die proses weg. Dit is natuurlik 'n ope vraag hoe suksesvol en volhoubaar sulke morele manipulasie is, en die tekortkominge van die stelsel (meganiese morele wetgewing en die nakoming daarvan) as geheel word gou duidelik as 'n mens sien hoe menslike gedrag die wette oortree, en hoe daar dikwels doelbewus weerstand daarteen gebied word. Daar kan dus nie aangevoer word dat hierdie “meganiese universele morele wette” orde in 'n samelewing bring nie. Sulke denke grens aan fiksie, aangesien die huidige morele wanorde in die globale en plaaslike samelewing 'n sprekende bewys daarvan is.

Indien moraliteit verstaan word as “meganiese universele wette” wat bloot toegepas moet word, het die staat normaalweg 'n groot (of bepalende) rol om te speel, naamlik om “reg en orde” te handhaaf. Die staat moet dit natuurlik vanuit 'n neutrale oogpunt beskou en nie by die uiteenlopendheid van politieke en sosioëkonomiese ideologieë van gemeenskappe betrokke raak nie. Die staat faal telkens in beide. Geen neutraliteit blyk nie, en geen doeltreffende toepassing van morele wette, wat uiteindelik neerslag vind in landswette, geskied nie. Die teenoorgestelde gebeur egter, naamlik dat staatsinstellings meegesleur word in 'n golf morele verval en korrupsie. Die uiterlike dryfvere van rykdom, roem en status is hier bepalend, en nie die innerlike dryfvere van deugdelikheid ter wille van 'n goeie lewe vir elke individu en die gemeenskap nie. Uiteindelik word landswette, wat veronderstel is om elke individu te beskerm, dikwels aangewend om individue en groepe in die owerheid te bevoordeel. Daardeur word ander groepe direk benadeel. Nog landswette word dan opgestel en afgedwing om konflik tussen hierdie (politieke) groepe te bestuur. In so 'n scenario gaan dit lankal nie meer vir die staat oor die voorspoed (en die goeie lewe) van elke landsburger nie. In so staatsbestel kan die owerheid as 'n emotivis bestempel word – 'n instelling wat bloot sy eie selfgesentreerde motiewe najaag en uiteindelik nie omgee om die oningeligte massas daarvoor te mobiliseer nie. Wêreldwye protes en plundering van eiendom deur die massas word dan verklaarbaar. Die “goeie lewe” vir elkeen – dit wat Aristoteles as 'n kardinale deel van die menslike natuur sien – word volledig verontagsaam en die morele wanorde is dus verstaanbaar (ten minste volgens MacIntyre).

Wêreldwyd is daar verskeie gebeure wat 'n baie donker prentjie van morele verval en anargie skets. Hierdie gebeure en die morele verval moet nie in isolasie (sonder

geskiedenis en konteks) verstaan word nie omdat moraliteit iets is wat in gemeenskappe en as deel van die geskiedkundige narratiewe en tradisies daarvan verstaan moet word (soos MacIntyre deurgaans aanvoer). Dit is nie die eerste keer in die geskiedenis dat die wêreld homself in 'n situasie van morele verval bevind nie. Trouens, dit was maar nog altyd deel van 'n deurlopende proses van verandering, aanpassing, evaluering en vernuwing deur die geskiedenis van die mensdom heen. Telkens is daar verskillende antwoorde daarop gevind, en nou weer moet gesoek word na die antwoord vir ons tyd en konteks.

Die positiewe in morele verval lê dalk daarin dat 'n mens 'n morele opstand van die massas daaragter kan ontdek. Waarteen protesteer mense in so 'n tyd? Wat word as verkeerd en immoreel beskou, en watter geleenthede is daar om dit wat reg en moreel is, te identifiseer en te begin uitleef? MacIntyre voer aan dat deugde-etiek telkens as moontlike antwoord na vore getree het, en ek sluit in hierdie studie by sy uitgangspunt hieroor aan. Die belang van Aristoteles se klem op die “goeie lewe” moet en kan nie uit die oog verloor word nie. Die samehang van die goeie lewe met dit wat as 'n sinvolle lewe ervaar word, is hier van kritieke belang. Dit is die fokus van die volgende hoofstukke.

Soos reeds genoem, is deugde nie so maklik om te definieer nie. Dit is wel duidelik dat dit oor goeie handeling van uitnemendheid gaan. Hierdie poging om uitnemend op te tree en uiteindelik te lewe, hang saam met die behoefte om, volgens Aristoteles, 'n goeie lewe te verwesenlik. Die goeie lewe hang weer saam met die ervaring van lewensin, wat verder in die studie bespreek word. Deugde-etiek het in hierdie opsig 'n baie nou aansluiting by die vraag na lewensin. Dit blyk 'n wedersydse verhouding te wees. Indien dit waar is, is die uitdaging om ná drie eeue se marginalisering van deugde-etiek weer die aandag daarop te vestig – veral in 'n moderne samelewing van liberale moraliteit.

Morele oplossings kan egter nie gevind word in die saamflansing van morele brokstukke uit die geskiedenis nie. 'n Totaal nuwe morele benadering sal geformuleer moet word wat ervaring en kennis uit die menslike geskiedenis moet put. Ek voer aan dat dit ten nouste saamhang met die ervaring van sin in die lewe. Die tapisserie van lewensin wat ontrafel moet word, sluit regstreeks hierby aan; dit is die taak wat in die volgende hoofstuk aangepak word.

Samevattend: Hierdie hoofstuk poog om die verweefdheid van deugde met 'n *goeie lewe* bloot te lê, en om die patrone van die tapisserie te begin uitwys. In hoofstuk 3 spesifiek word op die moontlikheid van 'n *goeie lewe* as 'n *sinvolle lewe* gefokus. Die vraag is dan wat kan as 'n *sinvolle lewe* beskou kan word?

3 DIE TAPISSERIE VAN LEWENSIN

3.1 Inleiding

In hierdie hoofstuk word gepoog om die tapisserie van die begrip “lewensin” te ontrafel. Met die tapisserie van deugde, bespreek in die vorige hoofstuk, was die vraag nie of deugde ’n realiteit is nie, maar was dit eerder gemoeid met die kompleksiteit en praktiese uitlewing van die deugde. Ons het byvoorbeeld gesien dat dapperheid as deug nog altyd min of meer dieselfde betekenis gehad het, terwyl die *toepassing* daarvan deur die eeue verander sodat dapperheid as deug telkens anders gekonseptualiseer moes word. Dit is egter moontlik om die betekenis van die “weefpatroon” van hierdie deug (ook van ander), na gelang dit deur die geskiedenis verander en ontwikkel het en toegepas is, in die tapisserie van deugde aan die lig te bring. Hierdie analise dui op die komplekse tapisserie van die begrip van deugde in verskillende filosofiese tye en denkrigtings, ook ten opsigte van die rol wat deugde in die mens se lewe kan en behoort te speel.

In hierdie hoofstuk beweeg ons aan na die konsep van lewensin. Met die begrip “lewensin” kom daar egter ’n totaal ander dinamiek ter sprake as by deug, want deur die mens se hele geskiedenis was daar nog nooit eenstemmigheid of finale duidelikheid oor wat presies die sin van die mens se lewe is nie – die konsep van lewensin is baie meer dinamies en uiteenlopend as die konsep van deug. Daar is uiteenlopende tradisies (filosofies, religieus, psigologies en ander) wat elkeen uiteenlopende (en dikwels kontrasterende) sienings oor die sin van die lewe voorstaan. Daar is boonop ook verskillende sieninge oor die begrip sin *van* die lewe (as iets gegewe) en sin *in* die lewe (as iets wat jy moet bewerkstellig).

Om ’n tapisserie van lewensin te probeer ontsyfer, moet daar noodwendig net op enkele geselekteerde tradisies gefokus word, anders raak dit te omslagtig vir ’n enkele studie. In samehang hiermee word sekere keuses gemaak oor die ondersoek na sin *van* die lewe en sin *in* die lewe. ’n Meer filosofiese analise word in die huidige studie gedoen, maar, soos genoem, het filosofie, religie en wetenskap deur die eeue heen in stryd verskillende antwoorde op die vraag na lewensin aangebied. Natuurlik duur hierdie verskille steeds voort. Die keuse van hierdie studie om op die filosofiese perspektiewe te fokus veronderstel dus nie dat die ander tradisies se antwoorde ongeldig of nie van toepassing is nie, maar dui bloot dat die fokus van die studie doelbewus afgebaken word.

3.2 Kontrasterende dinamiek binne die konsep van lewensin

In die vorige hoofstuk, oor deugde en die evolusie daarvan, is melding gemaak van Plato se teorie van Idees en Vorme as 'n "anderwêreldse" bloudruk wat die werklike essensie van elke entiteit in die fisiese wêreld bepaal: "Forms are the eternal truths that are the source of all Reality" (Palmer, 2001:62). Die idees van Plato hou ook implikasies vir singewing in, wat behels dat lewensin nie slegs in die empiriese wêreld gevind kan word nie, maar eerder in die "anderwêreldse" of transendente. In die vorige hoofstuk is ook gemeld dat Aristoteles hierdie "anderwêreldse" verwerp het. Aristoteles stel voor dat ons aandag gefokus word op die wêreld wat met die sintuie waargeneem kan word. Hierdie twee uiteenlopende sieninge word ook in die tapisserie van lewensin herbeklemtoon, in uitsprake deur onder andere Jean-Luc Nancy²³ en Arthur Schopenhauer.²⁴

Arthur Schopenhauer, wat 'n sterk aanhanger van Plato en Kant was, maak ook 'n onderskeid tussen "wêreldse" en "anderwêreldse", maar met die persepsie dat die "ander wêreld" deur die wil van die mens bepaal word. Nancy neem ten opsigte van die kontrasterende perspektiewe van Plato en Aristoteles die uitdaging aan om 'n middeweg tussen 'n "buitewêreldse" en "wêreldse" benadering te vind. Deur die ontwikkeling van die konsep "transimmanensie" lê Nancy 'n verband tussen "buitewêreldse" transending en 'n "wêreldse" immanensie. Transimmanensie dui op die persoon se teenwoordigheid in 'n sensoriese wêreld, en immanensie staan steeds sentraal.

Hierdie verskillende sieninge maak dit nodig om inleidend te fokus op 'n paar belangrike figure (soos Plato, Aristoteles, Kant, Schopenhauer en die meer kontemporêre Nancy) se sienings van die sin van die lewe voordat die tema verder ontwikkel word. Hierdie inleiding skets die konteks waarbinne die meer kontemporêre boek deur Thaddeus Metz, *Meaning in Life* (2013), in die tweede deel van hierdie hoofstuk bespreek word. In die derde deel van die hoofstuk word dan op alternatiewe soeke na en antwoorde op die

²³ Jean-Luc Nancy (1940-2021) was 'n Franse filosoof. Hy was verbonde aan verkeie universiteite, onder andere Straatsburg, Berlyn en Kalifornië. Hy is die skrywer van meer as twintig boeke en 'n groot aantal artikels. Sy denke is veral geïnspireer deur Jacques Derrida en Martin Heidegger.

²⁴ Arthur Schopenhauer (1788-1860) was 'n Duitse filosoof, gebore in Gdansk, was as filosoof bekend vir sy pessimistiese uitkyk op die lewe. Hy is die skrywer van 'n groot aantal boeke waaronder: *The world as will and representation*, *The basis of morality*, *The art of being right* en vele meer.

vraag na lewensin gefokus. Hier word die belang van nienaturalistiese sienings, of meer spirituele sienings, soos belig deur John Cottingham in *The Meaning of Life* (2003). Laastens in hierdie hoofstuk word die weefpatroon, of die ingewikkelde en veelkleurige tapisserie van die begrip “lewensin”, beskryf aan die hand van die voorafgaande teoretiese ondersoek. Die verhouding tussen deug en sin word in hoofstuk 4 bespreek.

3.3 Historiese konteks

3.3.1 Onderskeid tussen “wêrelds” en “buitewêrelds”

Plato wys in sy “Allegorie van die Grot” op die gevaar wat sensoriese persepsies vir ’n mens se aannames oor die werklikheid kan inhou. Volgens hom kan ’n mens baie maklik die dinge wat jy sien of hoor as die enigste aanduiding van die waarheid aanvaar, terwyl daar in werklikheid transendente entiteite kan bestaan waarin die waarheid geanker is. Plato se Allegorie van die Grot toon hoe mense bloot die skadu’s of afbeeldings van dinge waarneem en nie dit wat dit werklik is nie. ’n Mens sien nie die “idee” wat ewig, werklik en waar is nie – jou sintuie verdoesel jou ontologiese en epistemologiese ervaring van die waarheid. Vir Plato is die sin in die lewe nie te vinde in die aardse nie, maar in die hoogste vorm van kennis van die Goeie. Die transendente vorme is nodig om jou te wys en te rig op die idees. Jowett merk soos volg oor Plato se allegorie op:

This entire allegory, ... the prison-house is the world of sight, the light of the fire is the sun, and you will not misapprehend me if you interpret the journey upwards to be the ascent of the soul into the intellectual world according to my poor belief, which, at your desire, I have expressed- whether rightly or wrongly God knows. But, whether true or false, my opinion is that in the world of knowledge the idea of good appears last of all, and is seen only with an effort... (Jowett, 2000: 179).

Die Goeie kan dus slegs deur middel van refleksie op die transendente ervaar word. Die hoogste vorm van die Goeie, deur sommige God genoem, en ’n mens se kennis daarvan vorm die basis vir die realiteit waarin die mens homself bevind.

Augustinus, as ’n Godgelowige, sluit nou by Plato se Allegorie van die Grot aan en verwoord dit as volg:

... how each individual is a citizen of two different communities simultaneously; on the one hand there is the kingdom of God, which is unchanging and eternal, and based on true values, while on the other there are the highly unstable kingdoms of the world, which come and go with bewildering rapidity and are based on false values. We find ourselves living in both (Magee, 1998:52).

Hoe meer kennis 'n mens aangaande die Goeie verwerf, hoe meer het jy om na te strewen in die uitleef daarvan. Die sensoriese gee jou wel 'n aanduiding van die transendente idee daaragter, en vir Plato is daar ook in die "siel van die mens" reeds die kapasiteit opgesluit om byvoorbeeld die Goeie of Skoonheid waar te neem. Die mens moet dit net ontbloot.

Plato onderskei dus tussen die sigbare wêreld waarin die mens hom bevind, en die onsigbare wêreld van idees, wat transendent is.²⁵ In die sigbare wêreld bly niks dieselfde nie en alles verander voortdurend. Die sigbare wêreld is onderworpe aan verandering en verganklikheid: "everything is becoming, nothing is" (Magee, 2001:28), en daar is geleidelike verval wat uiteindelik lei tot sterwe. Dit is die immanente of "aardse" wêreld wat Nietzsche as die enigste werklikheid bestempel. Hierteenoor stel Plato dit dat daar 'n wêreld (idees) sonder tyd of ruimte bestaan, en hierdie wêreld is buite die menslike sensoriese waarnemingsvermoë geleë. In hierdie transendente wêreld is alles stabiel en totaal georden as die "werklike werklikheid". Om hierdie werklikheid te ontdek, moet die mens egter nie vassteek by die sigbare nie, maar leer om "agter die sigbare", metafisies, te dink of "kyk". Die mens se denke moet die sensories waarneembare omgewing transendeer ten einde hierdie "ware werklikheid" te ontdek en te verstaan. Die mens is daarom, volgens Plato, 'n voortdurend soekende wese – soekende na hierdie ware kennis, die kennis van die Goeie. Dit is vir Plato in die soek en vind hiervan dat die mens se lewensin geleë is.

Aristoteles verwerp Plato se teorie oor die onderskeid tussen twee wêreldes (die sigbare en die transendente), maar tog is daar ooreenkomste tussen die twee filosofiese denkwyses. Aristoteles beklemtoon die mens se strewen na die goeie, maar dit het vir hom

²⁵ In aansluiting by die onderskeid tussen die waarneembare en die onsigbare wêreld tref die moderne filosoof Immanuel Kant heelwat later ook 'n onderskeid tussen 'n wêreld wat sensories waarneembaar is ("dinge"), en dit wat dinge in werklikheid is en nie waargeneem kan word nie (*Ding an Sich*, "ding-in-sigself"). Wat iets "in sigself is", kan nie deur die mens waargeneem word nie. Nog minder weet ons wat die doel of sin daarvan is. Dit kompliseer natuurlik die vraag oor wat die mens is, en wat die sin van die mens se lewe is, geweldig. Albei kan as "onkenbaar" beskryf word, maar dit laat 'n mens met 'n baie onbevredigende uitkoms as die vraag oor lewensin gevra word.

te make met die goeie wat in ons fisiese wêreld verwesenlik moet word. Hy vergelyk byvoorbeeld menslike en persoonlike ontwikkeling met dié van 'n akker wat 'n eikeboom word. Die akker het binne homself die potensiaal om 'n eikeboom te word, en die akker word uiteindelik deur volgehoue groei 'n eikeboom. Aristoteles sê dat die aktualisering van die akker voorgestel word deur die eikeboom. Die ooreenkoms tussen die mens en die akker/eikeboom lê daarin dat 'n mens ook inherent potensiaal het, en dat sy sekere doelwitte aan haarself kan stel (volgens Aristoteles byvoorbeeld deur die ontplooiing van 'n deugdelike karakter). Die uiteindelige doelwit (eikeboom) is by mense die goeie lewe en volgehoue groei om dit te bereik. Die nodige handeling moet met ander woorde verrig word om hierdie doelwit te verwesenlik, wat uiteindelik volgens Aristoteles sal lei tot lewensin.

Lewensin is dus vir Aristoteles te vinde in die goeie. Die uiteindelige doel is om geluk (*eudaimonia*) te bereik. 'n Mens se strewe hierna kan volgens Aristoteles nie losgemaak word van die uitnemendheid (*arete*) van haar optrede nie, wat gekoppel is aan deugde. Hierin lê vir Aristoteles 'n model van die deugdelike mens – een wat die goeie lewe op uitnemende wyse leef en lewensin (*eudaimonia*) ervaar. Hoe word uitnemendheid bereik? Volgens Aristoteles is die mens die enigste skepsel in die kosmos wat oor rasionaliteit beskik en daarom oor die vermoë om te kontempleer en sy gedagtes te transendeer; juis hierdeur verwerf die mens seën of geluksaligheid. Aristoteles sê:

So it follows that god's activity – exceptional in blessedness – must be one of (pure) contemplation. So it always follows that of all possible human activities, the one most closely akin to that will make us flourish (NE, 1178b).

In hierdie transendente ideaal van Aristoteles lê die ooreenkoms met Plato se metafisiese denke. Aristoteles gaan egter verder en voer aan dat die mens nie hierdie deugdelike uitnemendheid, die goeie lewe, in isolasie kan bereik nie. Hierdie vorm van uitnemendheid kan slegs bereik word in 'n lewe saam met ander. Hierdie gedagte van die gesamentlike realisering en beleving van die goeie word ook deur religie beklemtoon. Cottingham sê byvoorbeeld:

... it accords with the idea to be found in many religious traditions that, in order to be meaningful, life must meet the standards of some pattern tailored to our human

nature, rather than being a pure function of isolated individual choice (Cottingham, 2003:30).

Cottingham sluit aan by wat Aristoteles sê dat die mens as burger van 'n samelewing hom nie losmaak van die "politieke" bestel waarvan hy deel is nie. Binne hierdie bestel word die mens as deel van 'n gemeenskap uitgedaag om deur deugdelike optrede 'n lewe van uitnemendheid te skep.

3.3.2 Lewensin en lewensdoel

Die mens as deel van 'n gemeenskap staan ook funksioneel in verhouding tot daardie gemeenskap en dit sluit aan by die beskrywing van die mens en sy doel soos deur Thomas van Aquino verwoord. Aquinas voer aan dat alles in die wêreld 'n doel het – 'n Godgegewe of natuurlik doel. In die verwesenliking van hierdie doel vind 'n mens lewensin. In ons sensoriese wêreld blyk dit dat elke objek 'n doel het ('n doel in die sin dat dit die "rede" is waarvoor die objek daar is). 'n Kamera is byvoorbeeld gemaak om foto's te neem, en dit is dan die doel van 'n kamera. Die sinvolle bestaan of wees van die kamera is daarin gesetel. As daar geen voorwerpe bestaan het wat deur die kamera afgeneem kon word nie, sou die kamera geen nut of waarde gehad nie. Dit sou geen doel gehad het nie en daarom geen sin nie. Vir Aquinas lê die mens se funksie en doel in sy taak om God te eer. Volgens Palmer word Aquinas se benadering as volg beskryf:

Our happiness, hence our correct choices and acts, depends on knowledge of God – not just on philosophical knowledge of God but on the expectation of that full and final knowledge ... This possibility when achieved, fulfils the Eternal Law of God, which is the law that sustains the universe – a divine ordering that governs nature (Palmer, 2001:135).

In hierdie benadering lê die sinvolle lewe volgens Aquinas. Daar moet egter gesê dat dit 'n aanvegbare beskouing van die doel en sin van die lewe is vir diegene wat nie Aquinas se religieuse oortuigings deel nie. 'n Verdere vraag wat hieruit voortspruit, is of alles in die natuur werklik so lynreg 'n funksie of doel het. Bepaal natuurwette uiteindelik die mens se doel en lewensin?

Binne natuurwette (soos by uitstek deur natuurwetenskaplikes soos Newton en Einstein getoon) is daar 'n sekere struktuur te vinde. Dit is geskoei op wat empiries waarneembaar is en wetenskaplik vasgepen en verklaar kan word. Kant redeneer egter (soos hier bo genoem) dat daar ook 'n niewaarneembare wêreld is.²⁶ Ek argumenteer dat dit in hierdie niewaarneembare wêreld (in teenstelling met die natuurlike wêreld met sy natuurwette) is dat die mens deur sy rasionaliteit morele doelwitte (en uiteindelik 'n andersoortige vorm van lewensdoel en lewensin as wat deur die natuur "voorgeskryf" word) kan vind. Kant redeneer hieroor soos volg:

... only a creature capable of understanding reasons for and against doing something could be said to be behaving morally or immorally and therefore that morality was a possibility for rational creatures only (Magee, 2001:137).

Rasionaliteit word dus as 'n voorvereiste gesien vir die vermoë om te onderskei tussen wat moreel reg of verkeerd is.

3.3.3 Rasionele benadering tot lewensin

Kant voer aan dat die mens die enigste wese is wat morele besluite buite die bestaande natuurwette kan neem; MacIntyre verduidelik:

Suppose that a divine being, real or alleged, commands me to do something. I only ought to do what he commands if what he commands is right. But if I am in a position to judge for myself whether what he commands is right or not, then I have no need of the divine being to instruct me in what I ought to do. Inescapably, each of us is his own moral authority (MacIntyre, 1998:188).

Die mens is dus by implikasie nie uitgelewer aan die natuurlike doel en lewensin van sy bestaan nie. Ons is nie hierin aan instink gebonde nie. Tog sou mens die vraag kon vra of daar, soos vir natuurwette, nie moontlik wette (beginsels) is wat universeel ten aansien van lewensin op die mens van toepassing is nie. Bestaan daar moontlik beginsels (of 'n

²⁶ Kant gaan verder deur te sê dat die feit dat 'n God nie fisies waarneembaar is nie, nie beteken dat daar nie 'n God is nie maar slegs dat so 'n God nie in die rasionele van die mens bewys kan word nie. Om in 'n God te glo word dus 'n suiwer geloofsaak, want "he had ruled out knowledge in order to make room for faith" (Magee, 2001:137).

soort raamwerk) waarbinne 'n mens sin en orde kan vind? Die mens leef inderdaad geïntegreerd met sy omgewing en kan nie losgemaak word van sy samelewing en konteks nie. Lê daar moontlik in hierdie samelewingsverbande 'n mate van singewing? Die kranige atleet vind byvoorbeeld sin binne die konteks van deelname en kragmeting met ander atlete, ten aanskoue en met bewondering van toeskouers, op wyses wat gebonde is aan sekere reëls van haar spel. Haar talent word waardeur en erken, en dit maak die atleet se inspanning 'n sinvolle ervaring vir haarself. Die kompetisie, regverdigde deelname en die toeskouers vorm die raamwerk waarbinne die singewing vir die atleet plaasvind. Kan hierdie tipe raamwerk ook in die alledaagse lewe gevind word? Indien wel, wat behels so 'n raamwerk – die spesifieke wette of beginsels – wat die konteks bied waarbinne gewone mense in hul daaglikse bestaan singewing kan ervaar en vind? Hoe hang dit saam met moraliteit?

Kant bied een antwoord hierop. Hy argumenteer dat die feit dat die mens oor vrye wil beskik, noodwendig impliseer dat die universele morele wette (of beginsels) iets is wat op 'n rasionele vlak deur elke mens verstaan en aanvaar moet word. Hierdie wette of beginsels is universeel in die sin dat dit wat op een persoon van toepassing is, ook van toepassing is op ander. Dit beteken vir Kant dat moraliteit “is founded on reason, as science is founded on reason” (Magee, 2001:137). Die verband tussen moraliteit en die rede blyk duidelik hieruit.

3.3.4 Die menslike wil tot lewensin

Die bekende Duitse filosoof van die negentiende eeu Arthur Schopenhauer (1788-1860)²⁷ was 'n groot aanhanger van Kant. Hy verskil egter van Kant in die sin dat hy beweer dat moraliteit nie in die rasionele gesetel is nie, maar wel in die *wil* van die mens (Magee, 2001:140). Ten einde hierdie argument te ontwikkel meen Schopenhauer dat energie in die kosmos die gemeenskaplike samebindende faktor is. Addisioneel tot energie dien die wil van die mens dieselfde samebindende doel in die menslike lewe en

²⁷ Schopenhauer baseer sy filosofiese denke geniaal op die sintese van Platonisme, Kantianisme en Oosterse filosofie (veral die Boeddhistiese tradisie). Schopenhauer se waarde vir hierdie navorsing is daarin geleë dat hy, soos Kant, onderskei fenomenologiese waarneming en perseptuele (noumenale) waarneming. Hy baseer die perseptuele waarneming ook op Plato se verwysing na die begrip 'Idees' en noem dit die 'Wil' van die mens.

dit is die wil van die mens wat alle mense gemeen het. Schopenhauer redeneer dat hierdie dieper gemeenskaplikheid en samebindende faktor – gesetel in die menslike wil – ’n sterker basis vorm vir menslike medelye (en uiteindelik moraliteit) as dit wat die rasionele (soos wat Kant beweer) bied. In hierdie opsig is medelye vir Schopenhauer “the true foundation both of ethics and of love” (Magee, 2001:142). Hierdie argument van Schopenhauer het myns insiens ’n interessante raakvlak met Jesus Christus se lewe en uitlewing van liefde, wat uiteindelik die basis van die Christelike religie se moraliteit uitmaak. Ironies genoeg was Schopenhauer ’n ateïs en ’n uiterste pessimis, en vir hom is die wêreld ’n wrede plek van geweld en vernietiging. Tog verklaar hy dat die mens, deur kuns as voertuig, die wrede bestaan kan transendeer en momenteel daaraan kan ontsnap deur te skilder, gedigte te skryf, beeldhouwerk te doen, maar veral ook deur musiek te maak, en so ’n “anderwêreldse” vrede kan ervaar waarin sin gevind word. Vir Schopenhauer is dié transendering opgesluit in die menslike wil as ’n aanpassing: “For a moment we are in touch with something outside the empirical realm, a different order of being; we literally have the experience of being taken out of time and space...” (Magee, 2001:144).

3.3.5 Ateïstiese benaderings tot lewensin

Teenoor die Christelike (religieuse) antwoorde op die vraag na die sin van die lewe staan verskeie ateïstiese vorme van singewing. Die kontemporêre Franse filosoof Jean-Luc Nancy (1940-2021) voer as ateïs byvoorbeeld aan dat daar in ’n “sinlose” wêreld steeds sin (*sense*) gevind kan word. Hierdie sin word voortdurend geskep deur en tussen mense. Die singewing van die wêreld (en ons lewens) lê dus nie in ’n transendente goddelikheid nie, ook nie in die immanente nie, maar in die “transimmanente”. Transimmanensie is vir Nancy die interaksie of beweging tussen die bestaan of “ek-sisteer” van die individu in die wêreld (immanente), en die individu se ervaring van ’n “buitewêreld” (met komplekse uitdagings binne verhoudinge) binne-in die wêreld. Binne hierdie komplekse wisselwerking van verhoudinge, ervarings en uitdagings tussen mense, soos vergestalt in die wêreld, kan sin steeds gevind word. Nancy stel dit baie duidelik dat daar nie ’n buitewêreldse ervaring kan bestaan nie, aangesien daar nie ’n buitewêreld is nie. Sin kan dus slegs gevind word in ’n “buitewêreld” binne die wêreld as transimmanensie. Hutchens beskryf dit so:

There is nothing but a world lacking exteriority, a world through which sense circulates in the exposure of singular beings. Sense is neither transcendent (an exterior reserve pregnant with meaning) nor immanent (a pregnant reserve of meaning within the world), but ‘transimmanent’, that is, coextensive with the world in its plural singularities. Roughly speaking, sense passes along being without issuing from within it or from outside it; it slides through social relations without substantializing them. It makes them meaningful without giving them a (reducible) meaning (Hutchins, 2005:168).

Vir Nancy bevind die mens hom in 'n chaotiese en hopelose wêreld waarin die enigste sin te vinde is in die mens self en sy verhouding met die ander:

There is no longer any world: no longer a mundus, a cosmos, a composed and complete order (from) within which one might find a place, a dwelling, and the elements of an orientation. Or, again, there is no longer the “down here” of a world one could pass through toward a beyond or an outside of this world. There is no longer any Spirit of the world, nor is there any history before whose tribunal one could stand. In other words, there is no longer any sense of the world (Librett, 1997:4).

Net soos in die geval van deugde bevind die mens hom, wat singewing betref, ook op die wipplank tussen die antwoorde wat die religie en die wetenskap bied. Uit voorgaande wil dit voorkom asof die “sin” gedeelte die komplekse deel van die weefpatroon van die lewensintapissierie is. Tog is daar 'n algemene eenstemmigheid dat die mens onlosmaaklik deel is van die lewende kosmos en in 'n dinamiese verhouding daarmee staan. Die vraag na die mens se lewe en lewensin – binne dié onlosmaaklike verband met die kosmos – opper noodwendig die vraag na waar die mens vandaan kom, en na waarom die mens hier is.

3.3.6 Lewensin binne die kosmos

Nihiliste wys op die nietigheid, die “niksheid”, van die mens se bestaan in hierdie verband, aangesien sy lewe maar 'n breukdeel van 'n sekonde behels gemeet aan die omvang van die kosmos se bestaan. Hierdie kortstondigheid en nietigheid lei tot 'n gevoel van leegheid

en sinloosheid, en uiteindelik die nihilistiese argument dat die lewe geen sin het nie. Die bekende Oostenrykse psigiater Viktor Frankl (1905-1997)²⁸ verskil van hierdie nihilistiese sienings ten opsigte van die lewe. Volgens hom is die mens se grootste motivering om te lewe juis die wil of soeke na sin:

Die gees van die mens is waarskynlik van so 'n aard dat die behoefte aan dit wat die menslike bestaan oorstygt, nie deur daglikse omstandighede gedemp kan word nie. Mens kan dit noem die versugting na die sublieme, na dit wat te doen het met die uiteindelige sin van die menslike bestaan, oftewel "the ultimate meaning of life". (Louw, 2007:47).

Volgens hom gee die soeke self sin. Hierdie singewing vind voortdurend plaas, selfs in die moeilikste omstandighede, en dit stel die mens in staat om te oorleef. Die mens het die vermoë om sy "omstandighede te oorstygt, te transendeer, en sodoende selfs in jou lyding lewensin te ervaar" (Louw, 2007:x).

Die Christelike reaksie op die nihilisme is dat daar wel sin in die lewe is, want die mens is 'n skepsel van God (na sy beeld geskape) met die duidelike roeping verwoord in onder andere (Genesis 1:28) "God het hulle geseën; God het vir hulle gesê: "Wees vrugbaar, vermeerder, vul die aarde en onderwerp dit. Heers oor die visse van die see, die voëls van die hemel en al die diere wat op die aarde rondbeweeg".

Volgens Wehrmann het elke mikrodeeltjie in die makrokosmos 'n doel en funksie om te vervul:

Die mens, en so ook enige ander artikel of voorwerp, kan slegs binne die uitlewing van die gestelde doel tot volle potensiaal en selfverwerkliking kom. Hierin lê die sin van die lewe opgesluit. Die Maker vind ook hierin sy tevredenheid wanneer sy Skepping aangewend word volgens die oorspronklike Skeppingsdoel (Werhmann, 2001:33).

²⁸ Victor Frankl is op 26 Maart 1905 in Oostenryk gebore. Hy kwalifiseer as neuroloog en psigiater aan die Universiteit Wene. Frankl word tydens die Tweede Wêreldoorlog gevange geneem en na Auschwitz gestuur. Hy oorleef die Duitse konsentrasiekampe en ontwikkel op grond van sy ervaringe as mens die konsep van logoterapie, wat berus op die mens se voortdurende soeke na sin en die persoonlike motiveringskrag wat daaruit geput word. Frankl het verskeie boeke geskryf waarvan die bekendste *Man's search for meaning* is. Frankl se benadering tot lewensin deur logoterapie is belangrik vir hierdie studie en die uiteindelige praktiese toepassing daarvan in filosofiese berading.

Vir die Christengelowige vorm doelgerigte vervulling die basis van die belewing van lewensin. Om God die basis van 'n sinvolle lewe te maak is egter problematies (soos reeds genoem) vir die niegelowige. Friedrich Nietzsche definieer daarom 'n sinvolle lewe vanuit 'n ander (sekulêre) hoek – een waarin 'n mens jou lewe doelgerig en doelbewus as “wil” lewe, as jou eie kreatiewe “kunswerk” uitleef, juis ten spyte (of selfs ter ontkenning) van 'n transendentale begroning, regverdiging of singewing daarvan.

Dit is vir Nietzsche belangrik om jou lewe doelgerig te leef. Dit is egter interessant om te sien hoe min mense die vraag “Wat is jou doel op aarde?” kan beantwoord. Om te weet wat jou lewensdoel is, impliseer sekerlik selfkennis, die planmatige uitlewing van deugdelikheid, die ervaring van nuttigheid wat selfvervulling tot gevolg het. Klaarblyklik is die meeste mense steeds vasgevang op (of afgegooi van) die wipplank tussen wetenskap en religie – veral in hul soeke na lewensin. Aan die een kant redeneer die bekende wetenskaplike Stephen Hawking²⁹ byvoorbeeld dat indien daar deur die rede bepaal kan word waarom die heelal en die mens bestaan, die rede (wetenskap) ook antwoorde sal kan bied oor die sin van die lewe. Hy stel dit so:

God is the name people give to the reason we are here. But I think that reason is the laws of physics rather than someone with whom one can have a personal relationship. An impersonal God (*Time* 100, Magazine).

Aan die ander kant hoor 'n mens weer die religieuse stemme, soos dié van Myles Munroe, wat verklaar dat die rede vir die mens se bestaan eenvoudig is: “Purpose is the original intent/reason for existence of a thing that was in the mind of the maker/creator” (Wehrmann, 2001:30). Die Suid-Afrikaanse filosoof Anton van Niekerk sluit hierby aan en pleit vir “... insig in die durende waarde, doel en relevansie – in hierdie geval nie van losstaande dinge in die wêreld nie – maar van die wêreld self, en veral ook van ons lewe in die wêreld” (Van Niekerk, 2017:195). Van Niekerk maan die mens verder tot 'n dringendheid in sy soeke na sin, want die mens se lewe word beperk deur die dood.

²⁹ Stephen Hawking, gebore in 1942 in Oxford, Engeland, was 'n Britse teoretiese fisikus en kosmoloog. Hy is wêreldwyd bekend vir sy teoretiese werk oor gravitasiekolke en ruimtetyd. Sy teorieë oor die aard en ontstaan van die heelal het beduidende steun ontvang. Hy was die skrywer van verskeie boeke en artikels, waarvan die bekendste *A brief history of time* is. Hoewel hy nie in God geglo het nie, was hy tog van mening dat die mens sin in die lewe kan vind.

Met bogenoemde “wipplankpersepsies” aangaande lewensin as agtergrond en historiese konteks word daar in die res van hoofstuk gefokus op die spanning tussen naturalistiese (sekulêre of wetenskaplike) pogings tot singewing en “supernaturalistiese” sienings en soeke na die sin *in* en *van* die lewe. Daar word hoofsaaklik op van ’n werk van Thaddeus Metz, *Meaning in life: an analytic study* (2013), en een van John Cottingham, *On the meaning of life* (2003), gefokus.

Die motivering vir die fokus op juis hierdie twee werke lê daarin dat hulle uitstekende kontemporêre voorbeelde is van ’n naturalistiese benadering tot singewing (Metz – die rede van die mens staan sentraal), asook van ’n supernaturalistiese benadering (Cottingham – wat fokus daarop dat lewensin byvoorbeeld verkry kan word deur geloof in God). Die twee uiteenlopende perspektiewe (en outeurs) sluit in hulle denke by eeueoue tradisies oor singewing aan, en hulle werke dien as ontsluiting van sulke ouer, diepgaande tradisies. Daardeur word gepoog om die komplekse tapisserie van die lewensin steeds duideliker te ontbloot – en te waardeer.

3.4 Sin *in* die lewe

3.4.1 Inleidend

Metz maak die onderskeid tussen die sin *van* die lewe, en die sin *in* die lewe. Hy voer aan dat, indien dit oor die sin *van* die lewe gaan, daar ’n bewustelike fokus daarop moet wees. Metz verwys na die soeke na die sin *van* die lewe deur Edward Albee aan te haal: “The meaning of life, you ask? Being aware of it, I should say” (Metz, 2013:1). Dit wys op die noodsaak daarvan om lewensin daadwerklik te soek, bewus te word daarvan en voortdurend te strewer daarna. Die begrip “lewensin” is egter kontroversieel, soos reeds in hierdie studie aangedui, want wat maak ’n lewe sinvol? Is dit geld, of mag, of gesondheid, of vriende, of dwelms of dalk prestasie? Boonop kyk mense nie op dieselfde manier na dieselfde situasie nie. Hoe die begrip “lewensin” verstaan word, kan selfs verskil van oomblik tot oomblik, van ingesteldheid tot ingesteldheid, van kultuur tot kultuur, van generasie tot generasie, en so sou ’n mens die lysie kon aanvul. Die punt is dat lewensin ’n uiters relatiewe begrip is.

Die uitdaging van hierdie studie is om ten spyte van die moontlik uiters relatiewe aard van die begrip “lewensin” so te werk te gaan dat ten minste sekere antwoorde verkry kan word wat dui op universele beginsels wat met betrekking tot die begrip “lewensin” kan geld. Daar moet egter by voorbaat toegee word dat dit hoogs onwaarskynlik is dat daar byvoorbeeld ’n lys eienskappe, vaardighede en waardes opgestel kan word wat universeel geldend is, aangesien die wêreldbevolking kultureel te uiteenlopend is. Hierdie studie poog eerder om basiese universele riglyne of beginsels te identifiseer waarbinne lewensin oor die algemeen ervaar word, beginsels wat van algemene belang sal wees en wyd aanklank sal vind.

Metz volg dieselfde benadering in sy ondersoek en tref die vergelyking dat H₂O universeel erken word as water – hetsy of dit in die oseaan voorkom, uit ’n kraan getap word, of dit stoom of ys is:

When we claim that water is H₂O, we are expressing a real property identity such that the term ‘water’ is associated with features such as being a clear odourless liquid found in the ocean and in the rain, picks out the same thing in the world as ‘H₂O’, a term associated with a certain chemical composition (Metz, 2013:91-92).

Die basis van al hierdie vorme van water is H₂O. Na aanleiding hiervan is die vraag of dit moontlik is om ’n soort “basisvorm” van lewensin te identifiseer. Daar is soveel verskillende vorme van lewensin, maar lê daar iets gemeenskapliks ten grondslag daaraan? Natuurlik sal die formule waarskynlik nie so eenvoudig wees soos H₂O nie, maar die vergelyking laat ’n mens dink in die rigting van wat die algemeenste teorieë oor lewensin in die menslike geskiedenis behels.

In die vorige afdeling is gewys op verskeie teorieë oor lewensin, onder andere dat daar ’n soort spanning is tussen wetenskaplike (immanente, naturalistiese) teorieë en religieuse (transendente, supernaturalistiese) teorieë. Metz voer aan dat die twee prominentste teorieë oor lewensin dié van supernaturalisme en naturalisme is. Naturalisme maak die onderskeid tussen subjektiewe naturalisme en objektiewe naturalisme:

Supernaturalism, subjective naturalism, and objective naturalism, then are the three broad theoretical perspectives on meaning that one most often encounters in the English-speaking literature (Metz, 2013:20).

Hierdie drie benaderings is volgens Metz duidelik in filosofieë uit die Engelssprekende wêreld van ten minste die 20ste en 21ste eeu, maar mens sou kon aanvoer dat dit verder strek as net dié filosofieë.³⁰

Supernaturalisme onderskryf die teorie dat lewensin slegs te vinde is in 'n verhouding met 'n geestelike of ander opperwese (god) – 'n vorm van 'n transendente. Indien daar nie 'n verhouding tussen 'n god en die mens is nie, is 'n sinvolle lewe volgens die supernaturalisme nie moontlik nie. Die verhouding tussen God³¹ en mens kan byvoorbeeld in die Judeo-Christelike tradisie daaruit bestaan dat die mens God se wil moet gehoorsaam, so vervulling en lewensin vind, en uiteindelik die ewige lewe beërwe as 'n soort waarborg en voortsetting van die lewensin.

Hierteenoor verwerp naturalisme die idee dat lewensin nie moontlik is sonder 'n verhouding met 'n transendente wese of god nie. Trouens, die naturaliste redeneer dat lewensin slegs moontlik is binne in ons fisiese en immanente wêreld. Daarmee word nie noodwendig aangevoer dat 'n geestelike verhouding nie 'n mens se ervaring van lewensin kan verhoog nie, maar lewensin is nie totaal afhanklik van hierdie soort geestelike ervarings nie. Metz argumenteer dus:

This view implies that life could be meaningful even if there were neither God nor a soul, although, as I have pointed out, it is open to the naturalist to hold that a supernatural realm could enhance meaning in life (Metz, 2013:164).

Die naturalisme onderskei twee denkrigtings binne die immanente soeke na en ervaring van lewensin, naamlik subjektiewe naturalisme en objektiewe naturalisme.

In subjektiewe naturalisme word lewensin bepaal deur 'n mens se persoonlike ingesteldheid en gesindheid teenoor die samelewing en die lewe as sodanig, en deur die keuses wat uit hierdie ingesteldheid voortvloei. Metz sê dus:

³⁰ Vir hierdie studie word daar gefokus op die breë Westerse tradisie. Dit beteken nie dat daar nie raakpunte is met Oosterse en Afrikatradisies nie, want vanuit byvoorbeeld 'n Afrikaperspektief word die mens se persepsie van sy wêreld (realiteit) gevorm en beïnvloed deur menslike waardes en die bestaansin wat dit meebring. Die Afrika-ubuntu-filosofie is wesenlik religieus (Broodryk, 2002:90). Die Boeddhistiese siening behels dat die navolging van sekere beginsels 'n basis vir menslike praktyke skep wat, as dit uitgeleef word, sal lei tot die vervulling van die mens se doel op aarde (lewensin) (Hopkins, 2009:13).

³¹ Indien "God" met 'n hoofletter geskryf word, verwys dit na die God van die Judeo-Christelike tradisie.

[S]ubjectivism is the view that lives are meaningful solely by virtue of obtaining what the field calls objects of 'propositional attitudes', mental states such as wants, emotions, goals and the like that are about the states of affairs (Metz, 2013:164).

Objektiewe naturalisme voer aan dat die mens sekere "goedere" nodig het om lewensin te ervaar. Sonder hierdie "goedere" kan selfs 'n positiewe gesindheid nie lewensin verwerklik nie. Hierdie "goedere" sluit materiële middele in soos kos, klere en huisvesting. Metz sê: "[T]he view that there are material properties that confer meaning to our lives to some degree apart from being the object of anyone's propositional attitudes" (Metz, 2013:180).

Op hierdie punt sou 'n mens kon vra: Is daar iets wat hierdie drie benaderings tot lewensin (supernaturalisme, subjektiewe naturalisme en objektiewe naturalisme) gemeen het? Waar pas byvoorbeeld die uitleef van deugde (soos onder andere integriteit, egtheid, eerlikheid, selfrespek, kennis en vele ander) in by hierdie drie teorieë oor lewensin? 'n Mens sou voorlopig kon aanvoer dat deugde in al drie teorieë wel 'n belangrike rol kan vervul – die belang van deugde strek dus potensieel oor al drie hierdie perspektiewe. By die supernaturalisme pas deugde in by die mens se soeke na God se wil en die uitleef van God se opdrag om goed te doen aan ander. Die subjektiewe naturalis kan deugde akkommodeer as deel van die mens se positiewe strewe en ingesteldheid tot uitnemendheid in wat hy doen. Die objektiewe naturalis kan deugde as deel van die "goedere" (vermoëns) lys wat nodig is vir 'n sinvolle lewe. Mens sou dus deugde kon inpas by elkeen van die drie teorieë, maar dit bly kompleks en die vraag bestaan steeds of dit werklik 'n noodsaaklike gemene deler van lewensin in die drie teorieë uitmaak.

Ek wil vir 'n oomblik die bespreking van Metz onderbreek deur te wys op verdere vrae wat noodwendig opduik in die soeke na lewensin, byvoorbeeld: Word lewensin gemeet aan 'n hele lewe, slegs aan lewensfasette, of aan 'n kombinasie hiervan? Dra sekere lewensgebeurtenisse kwalitatief meer by tot lewensin as ander? Watter lewensin kan iemand wat nie kan onthou nie, byvoorbeeld iemand met Alzheimersiekte, ervaar? Is 'n sinvolle lewe noodwendig gerig op die bereiking van 'n einddoel? Wat van die persoon wat nie 'n spesifieke lewensdoel kan definieer nie, en tog die lewe as sinvol ervaar? Kan dit byvoorbeeld wees dat daar nie noodwendig 'n gedefinieerde einddoel is nie, maar wel 'n reeks van uitkomstes wat tot 'n sinvolle lewe bydra?

Hierdie vrae dui op die kompleksiteit van die vraag na lewensin, en elkeen kan nie in besonderhede in hierdie studie beantwoord word nie. Wat die laaste vraag egter betref, sou mens byvoorbeeld aan 'n goeie onderwyser kan dink wat met haar lewe talle leerlinge se lewens positief aangeraak het. Mens sou ook 'n moeder wat lewenslank vir haar kinders net die beste gegee het, as voorbeeld kon neem. Hierdie twee voorbeelde illustreer 'n ander element wat tot 'n sinvolle lewe kan bydra – sonder dat daar noodwendig 'n einddoel is – naamlik deugde (wat ek self belangrik ag). Die beoefening van deugde – soos byvoorbeeld liefde, omgee en verantwoordelikheid – speel dalk 'n groter rol in die ontwikkeling van lewensin as wat aanvanklik (of naïef) vermoed is.

Wat lewensdoel betref, sien mens dikwels 'n teenstrydigheid: Sommige mense vind dit moeilik om 'n spesifieke lewensdoel te definieer, maar terselfdertyd funksioneer hulle byvoorbeeld uitstekend as 'n bestuurder, kunstenaar, sportman of verpleegster. Van Niekerk beklemtoon die beperkte geleenthede om 'n mens se lewe so te leef, maar ook die noodsaak daarvan. Hy sê dit is “omdat ons nie vir altyd daar is nie, dat ons 'n besondere verantwoordelikheid het om die beste te probeer maak van hierdie een kans wat ons kry tot lewe” (Van Niekerk, 2017:22). Dit dien as moontlike bevestiging van my hipotese dat 'n lewe se sinvolheid nie noodwendig bepaal word deur die einddoel daarvan nie, maar deur hoe die lewe gevoer word – of dit 'n deugdelike lewe van uitnemendheid is of nie.

Om terug te keer na Metz se sienings: Metz beweer dat indien drie bepaalde elemente op 'n gekoördineerde wyse in 'n mens se lewe kan funksioneer, dit moontlik is om die lewe as sinvol te ervaar. Die drie elemente lys hy as die goeie (eties), die waarheid (rede) en die mooie (estetiese). Metz sê:

Besides satisfying other people's interests developing virtues or excellences in oneself and in others intuitively confers meaning on one's life, and is part of the best explanation of why the good, the true, and the beautiful make life a meaningful. First with regard to morality, a person who exhibits integrity or courage might thereby acquire significance, even if being overly deferential or wimpy would make everyone happier. Second with respect to intellectual enquiry, making certain substantial scientific advances plausibly confers significance on a life even if these discoveries have no technical application and cannot be understood by

laypeople. Finally, making great works of art makes a life meaningful, even if they are not widely appreciated (Metz, 2013:191).

Die aanname hieragter is dan dat die ervaring van lewensin bestaan uit 'n aantal elemente wat tot 'n geheel moet kombineer. Lewensin kan met ander woorde nie bloot afgelei word, asof dit waarneembaar is deur slegs oorsigtelik na 'n persoon se lewensverhaal te kyk nie, aangesien so 'n verhaal slegs elemente (afsonderlike gebeure, insidente en belewenisse) beskryf, en nie noodwendig die kombinerings en ervaring van daardie elemente deur die persoon self nie. Metz voer aan dat lewensin juis bepaal word deur die voortdurende en deurlopende berekening en kombinerings van gebeure in 'n mens se lewe. "What matters in life," sê hy, "are both its parts and their overall relationship to one another" (Metz, 2013:51). In hierdie proses moet daar ook in ag geneem word dat geïsoleerde voorvalle kon plaasgevind het wat op daardie oomblik as sinloos ervaar kon word maar tog, in die geheel gesien, gelei het tot positiewe uitkomst later in 'n persoon se lewe. Sulke oënskynlik sinlose gebeure is dus belangrik in 'n lewensverhaal en uiteindelik in singewing (Metz, 2013:50).

In aansluiting by Metz kan 'n mens dus aanvoer dat die tapisserie van lewensin bepaal word deur die verskillende weefgarings, deur die verskillende elemente wat bydra tot die geheel. Elke unieke weefgaring wat in die groter geheel ingeweef word, help vorm die tapisserie, en elke unieke lewensgebeurtenis word ingeweef in 'n mens se ervaring van die lewe as sinvol of nie.³²

Op grond van die drie elemente wat Metz noem, naamlik die goeie, die waarheid en die mooie, kan 'n mens die afleiding maak dat lewensin aspekte van geluk, genoegdoening, tevredenheid en positiwiteit bevat.

Soos wat lewensin deur 'n leeftyd se gebeure gevorm word, speel die "goeie" 'n kritieke rol in hierdie vormingsproses. Lewensin word nie net ervaar deur uitnemende gebeure nie, maar ook deur die daaglikse omgang, gesprekvoering en verhoudings tussen mense. 'n Kind is byvoorbeeld afhanklik van haar ouers, familie en volwassenes om "goeie" maniere en basiese vaardighede aan te leer op haar weg na 'n positiewe selfbeeld, verantwoordelike keuses, gesonde verhoudingslewe en volwassenheid. Deur die kind te

³² "Every moment is a dot in the painting of our lives" Kathleen Arnason ('Thank God for Selfish People') (Metz, 2013:37).

onderrig in die “goeie” of, anders gestel, in wat eties korrek is en erkenning daarvoor te gee, bring nie net geluk, genoegdoening en tevredenheid vir die kind nie, maar ook vir die ouers, familie en betrokke volwassenes.

Om die “goeie” te ervaar en met ander te kan deel is kennis van die “waarheid” nodig. Oorsigtelik is daar twee fasette in die lewe waarvan die mens hom nie kan losmaak nie, naamlik die menslike natuur en die menslike omgewing. Die menslike natuur behels onder andere persoonlikheid, sosialisering, rasionaliteit, kommunikasie en fisiekheid. Die menslike omgewing behels ruimte en tyd, energie, atomisme, gravitasie en vele meer. Hoe meer omvangryk ’n mens se kennis, begrip en vaardighede is aangaande sy natuur en omgewing, hoe groter behoort die uitwerking daarvan op die self en die ander te wees. Deur die kind deurlopend bloot te stel aan die kennis van die “waarheid”, soos hier bo genoem, hetsy deur ervaring, onderrig of belewing, word die grondslag gelê vir geluk, genoegdoening, tevredenheid en positiwiteit, wat lewensin bring.

Die “mooie”, as uitvloeisel van die “goeie” en die “waarheid”, beklemtoon die interafhanklikheid maar ook vervlegting van die drie elemente as deel van lewensin. Maar is dit altyd die geval? As na die mooie verwys word, word dit vereenselwig met verskeie kunsvorme, soos skilderkuns, musiek en literatuur. Skilder as kunsvorm kan verskeie benaderings volg, byvoorbeeld ’n boodskap soos liefde, oorlog, die natuur, moraliteit of familie oor te dra deur die inhoud van die skildery. Die inhoud het die potensiaal om ’n dieper boodskap oor te dra as net dit wat visueel waargeneem kan word. Hierteenoor staan benaderings soos die abstraksionisme en minimalisme. Die vraag ontstaan onwillekeurig of elke mens oor die vermoë beskik om die dieper betekenis of dan die “mooie” raak te sien en te waardeer. Dit is juis hier waar die vervlegting van die “goeie”, die “waarheid” en die “mooie” beklemtoon word deurdat die “goeie” en “waarheid” die sleutel bied tot die ontsluiting van dit wat werklik sinvol is.

’n Belangrike aspek, naamlik geluk of plesier, kom hierin na vore. Die verhouding daarvan met lewensin is van kritieke belang en word in verskillende tradisies beklemtoon. In die Christelike tradisie sê die Prediker byvoorbeeld dat al wat in die lewe oorbly, is om die lewe (alles wat jy doen) te geniet, want alles kom uiteindelik tot niks (Prediker 9: 7-10). Die vraag is hoe groot die rol is wat plesier, genot en geluk in die mens se lewe speel wat singewing betref. Is ’n sinvolle lewe een van genot en plesier?

3.4.1.1 Die rol van genot en plesier in lewensin

Met die antwoord op bogenoemde vraag moet mens dadelik let op die onderskeid (soos voorheen gemaak) tussen lewensfasette en 'n mens se lewe in die geheel. Het lewensin te make met oomblikke van plesier, 'n hele lewe van plesier, of 'n kombinasie daarvan? Daar is reeds genoem dat die konsep lewensin een van positiwiteit is:

In the case of pleasure, it's source and it's bearer are one and the same thing – namely positive experiences. Pleasure inheres in positive experiences, cannot exist without them, must exist once they do, and it's magnitude is determined solely by them (Metz, 2013:67).

Alhoewel plesier sinoniem is met positiewe ervaringe en daarom vereenselwig kan word met positiwiteit, is daar tog 'n duidelike verskil tussen lewensin en plesier. Plesier (genot) is 'n sensasie wat via sintuie belewe word en dit is afhanklik van (eksterne) "pretmomente". Plesier moet gemaksimaliseer word om pyn te minimaliseer. Kontrasterend met plesier is die bron van lewensin die gevolg van 'n singewende aksie, soos in Moeder Teresa se geval, waar die aksie van vrygewigheid en omgee bygedra het tot die verligting van vele se pyn en lyding en gevolglik tot die ervaring van lewensin.

Dit blyk duidelik uit voorgaande dat die ervaring van lewensin nie net bepaal word deur genot en plesier nie, maar dat pyn, lyding, teleurstelling en hartseer ook deel daarvan kan wees. Van Niekerk verwys byvoorbeeld na die volmaakte wêreld waar daar geen pyn is nie. In so wêreld is alles "net reg" met geen verkeerde dade nie. Hy vra dan tereg of enige morele ontwikkeling in so 'n wêreld kan plaasvind. Wat word van deugde soos vrygewigheid, liefde, omgee en selfbeheersing as alles volmaak is? (Van Niekerk, 2017:116). Wat is die moontlike verhouding dan tussen deugdelikheid en plesier as moontlike singewing?

Teenoor genot en plesier wys Wehrmann op die belang van die uitlewing van 'n gestelde doel. Hy sê:

Die mens en so ook enige ander artikel of voorwerp, kan slegs binne die uitlewing van die gestelde doel tot volle potensiaal en selfverwerkliking kom. Hierin lê die sin van die lewe opgesluit (Wehrmann, 2001:33).

Sou die gesondheidswerker, hetsy mediese dokter of verpleër, tydens die Covid-19-pandemie geëvalueer word volgens Wehrmann se siening van lewensin, dan behoort die volgende afleidings gemaak te kan word: Die werker se doel is om siek mense te verpleeg en daardeur lewens te red. Deur die toegewyde uitlewing van haar taak, in omstandighede en groot risiko, bereik sy haar volle potensiaal en beleef sy selfverwerkliking en vervulling. In die samelewing word sy as held beskou en geëer vir haar ontbaatsugtigheid. As dieselfde vergelyking getref word met die bewaarder in die Nazi-konsentrasiekamp, wie se doel dit is om gevangenes te martel, dan behoort die volgende afleidings gemaak te kan word: Die bewaarder se doel is om gevangenes te martel en daardeur heel waarskynlik hulle dood te veroorsaak. Deur die toegewyde uitlewing van haar taak onder hagglike omstandighede bereik sy haar volle potensiaal en beleef sy selfverwerkliking en vervulling. In die samelewing word sy as wreedaard beskou en verag vir haar onmenslikheid. In albei bogenoemde scenario's behoort die rolspelers sin te ervaar in ag genome Wehrmann se siening. Wat is die rede daarvoor dat die een mens geloof en die ander verag word?

Soos vroeër genoem, kan die mens nie losgemaak word van sy aard en omgewing nie. Die gesondheidswerker is van nature 'n versorger met al die deugde wat daarmee vereenselwig kan word en die uitwerking wat dit op haar omgewing het. Daarteenoor is die bewaarder 'n wreedaard en martelaar met al die ondeugde wat daarmee vereenselwig word en die uitwerking wat dit op haar omgewing het. Lewensin word dus bepaal deur deugdelike aksies en die voordelige invloed daarvan op die self, die samelewing en die omgewing. Dit is lewensin wat intern gedrewe is en gerig is op verhoudinge. Dit het nie noodwendig plesier ten doel nie, en dit kan selfs pynlik van aard wees. Die sin daarvan word egter bepaal deur die vraag of die gevolge daarvan vir die self en andere ten goede meewerk.

Plesier is in hierdie konteks nie meer die dryfveer en bepalende faktor in die ervaring van lewensin nie. Selfs in situasies waarin daar slegs pyn is, kan daar dus lewensin gevind word. Neem as voorbeeld die wanhopige gevangene in 'n Duitse konsentrasiekamp vir wie daar geen lewensverwagting meer is nie. 'n Hedonis sou geen lewensin kon bied aan

die gevangene nie, maar Frankl se meer diepgaande verstaan van lewensin as gevolg van die onmenslik pynlike ervaringe wat hy in die konsentrasiekampe belewe het, kon tog vir homself sin vind en daardeur aan medegevangenes sin bied. Hy voer aan dat mens in pyn en –

vertwyfeling moet leer dat dit in die vraag na die sin van die lewe nie gaan om dit wat ons nog van die lewe verwag nie, maar om die vraag: Wat verwag die lewe van my? (Louw, 2007:96).

In hierdie opsig kan lewensin as produktief gesien word, 'n groeifase, 'n geleentheid vir die ontdekking en ontwikkeling van insigte, vaardighede en deugde wat tot selfverwesening en vervulling kan lei. Hierdie sake het bitter min te make met plesier of genot. Die persoon wat so sinvolle lewe voer, kan selfs ná haar dood steeds 'n positiewe invloed op mense se lewens hê; plesier is egter kortstondig en tot 'n mens se eie lewe beperk.

Verskeie teorieë oor en moontlike elemente van 'n sinvolle lewe is nou al bespreek. Die drie hoofdenkstrome, naamlik supernaturalisme, subjektiewe naturalisme en objektiewe naturalisme, staan elk op 'n unieke manier in verhouding tot die vraag van lewensin wat gemeet word aan lewensfasette of aan 'n lewe as geheel. Elk van die drie benaderings het ook sy eie manier om kwessies soos 'n lewensdoel en plesier te akkommodeer. Voorts kombineer al drie die drie elemente van die waarheid, die goeie en die mooie op 'n unieke manier in hul verstaan en definisie van lewensin. Bogenoemde kan alles tot verheldering van die verstaan van lewensin dien, maar ironies genoeg ook vertroebelend. Ondanks hierdie beskrywings van lewensin bly die konsep van die lewensin self baie algemeen en vaag. 'n Ander benadering – in 'n poging om die begrip “lewensin” te verhelder – kan wees om te fokus op vrae soos: Waarom is die mens op aarde? Het die mens werklik 'n gegewe doel of is hy maar net “hier”? Hierdie vrae is die fokus van die supernaturalisme se doelteorie.

3.4.2 Supernaturalisme

Met die term “doelteorie” verwys Metz na die supernaturalistiese stelling dat lewensin slegs moontlik is binne 'n verhouding met 'n godheid wat 'n doel vir die mens se lewe bied.

Lewensin word dus gevind binne die vervulling van God se doel vir die mens (Metz, 2013:80). Metz wys egter tereg daarop dat indien God nie bestaan nie, dit 'n vraag is wat die doel en sin van die skepping en die mens is. By implikasie is daar dan geen funksie wat die mens kan vervul of doel wat hy kan bereik nie. In so geval is die mens bloot net “nog iets” in die kosmos waarvan sy bestaan bepaal word deur tyd, materie en toeval. In dié opsig word die mens gelykgestel met 'n insek, 'n klip, 'n bestaan van blote toevalligheid. Laasgenoemde is inderdaad die posisie van die naturalisme.

Hierteenoor voer die supernaturaliste aan dat die mens deur God geskep is met 'n bepaalde roeping as deel van 'n groter raadsplan. Die implikasie is egter (ten goede of ten kwade) dat die mens geen keuse het ten opsigte van 'n lewensdoel of roeping nie, aangesien hierdie doel of roeping reeds deur God bepaal is. Indien die mens wel oor keusevryheid beskik wat sy lewensdoel betref, word dit 'n vraag watter moontlike rol God nog speel in die bepaling van die mens se lewensdoel. Die implikasie – met God wat 'n mens se lewensdoel bepaal – is verder dat die nastrewing van daardie Goddelike lewensdoel noodwendig tot lewensin vir daardie mens moet lei. Tog is daar reeds daarop gewys dat die meeste mense (spesifiek gelowiges dan, byvoorbeeld Moeder Teresa) nie altyd lewensin ervaar (het) nie. Sou hierdie lewensin wat uit 'n goddelike lewensdoel voortspruit, boonop impliseer dat elke mens (of selfs elke gelowige) dan dieselfde mate van lewensin ervaar?

Hierdie doelteorie word nog meer kompleks sodra 'n mens in ag neem hoeveel pyn en lyding daar in die wêreld is. Is pyn en lyding byvoorbeeld deel van God se raadsplan? Dit is dan ook hoekom baie gelowiges sukkel om te verstaan hoekom slegte dinge met (goeie) mense gebeur. Tref pyn en lyding mense byvoorbeeld om sekere redes, of is dit doodeenvoudig die gevolg van verkeerde menslike keuses? Hoekom neem mense dan verkeerde besluite as hulle weet watter hartseer gevolge dit sal hê. 'n Mens moet ook onthou dat dit nie altyd moontlik is om te voorspel dat 'n besluit 'n “verkeerde” besluit is nie. Wat van iets soos natuurrampe, wat nie gekoppel kan word aan menslike keuses nie?

Metz voer aan dat die mens van nature weet wat reg en verkeerd is en dat daar geen verskoning kan wees vir verkeerde optrede wat pyn veroorsaak nie. Dit is byvoorbeeld verkeerd om 'n tweejarige kind onsedelik aan te rand en dit word wêreldwyd so aanvaar en erken. Mense stem saam daarvoor en weet dit “van nature” (Metz, 2013:91). Die

implikasie is dat daar nie 'n God hoef te wees wat aan die mensdom wys wat reg en verkeerd is nie. Die mens kan self onderskei tussen reg en verkeerd, en daarom kan die mens self – sonder Goddelike tussenkoms – uiteindelik ook lewensin ervaar. Metz voer hiermee aan dat 'n mens se lewensdoel en lewensin nie op 'n verhouding met 'n Goddelike wese gebaseer hoef te wees nie. Hy beskou so 'n begroning van lewensin inderwaarheid as ongegrond.

Tog is dit interessant dat Metz aan Cottingham gelyk gee dat lewensin beleef kan word deur die onderwerping of navolging van 'n stel onveranderlike etiese reëls en universeel toepaslike morele kodes. Metz sê dus: “Note that I do not argue against the premise that a universally applicable and binding moral code is necessary for meaning in life” (Metz, 2013:85). Die verskil is egter dat Cottingham hierdie universeel etiese reëls baseer op 'n Godgegewe moraliteit, terwyl Metz die bestaan van God bevraagteken of inderdaad ontken. Indien 'n mens kies om in God te glo, moet sy goddelike riglyne verwerk word tot 'n deugdelike lewe. In die Christelike tradisie is dit baie duidelik en konkreet: jy moet jou naaste liefhê, jy mag nie begeer nie, jy mag nie steel nie, en so meer.

Die naturaliste verwerp die doelteorie op grond van die beginsel dat dit op geloof in God as supernaturalistiese wese berus. Hierteenoor redeneer Jacob Affolter (Metz, 2013:115) dat God as Skepper vir elke mens 'n inherente doel en roeping het. Dit impliseer dat God, as die Skepper van die heelal, moraliteit deel van sy doel vir die menslike bestaan gemaak het. Moraliteit kan daarom gesien word as godgegewe middel tot 'n groter doel. Anders gestel: Deugde, en die uitlewing daarvan, kan aanleiding gee tot die bereiking van 'n mens se lewensdoel en die beleving van lewensin binne die supernaturalistiese verstaan van doelteorie.

Bogenoemde is egter nie so eenvoudig nie, aangesien die doelteorie sy eie komplikasies voortbring. Die supernaturalis kies byvoorbeeld om 'n Godeïnspireerde lewe te lei met 'n ewige lewe (in baie godsdienste) as finale uitkoms. Die vraag is egter hoekom 'n mens wat weet dat sy vir ewig geluksalig gaan lewe, enigsins moeite sal doen om sinvol te lewe. Hoekom sal so 'n persoon daarna strew om te ontwikkel, om te groei, om ander te laat groei? Hoekom sal 'n onsterflike persoon moreel wil lewe, deugde wil beoefen, en haar karakter wil ontwikkel?

Die uiteindelijke doel van 'n ewige lewe kan dus vir 'n deugdelike lewe teenproduktief wees (Metz, 2013:136). Indien die doel (ewige lewe) – en selfs die gewer van die doel (God) – laat vaar word, sal mense steeds deugdelik kan leef. Moeder Teresa sou byvoorbeeld heel waarskynlik nie anders opgetree het as daar nie 'n God was nie. In hierdie geval is die einddoel as ewige lewe nie die dryfveer vir 'n deugdelike lewe nie, en selfs die bestaan van God blyk nie bepalend te wees nie. Die bepaling van lewensin vanuit 'n supernaturalistiese invalshoek kan dus wipplank ry tussen die oortuiging dat God bestaan of nie bestaan nie.

In die volgende gedeeltes word ondersoek hoe lewensin moontlik te vinde is binne suiwer naturalistiese denkraamwerk. Dit veronderstel die bestaan van slegs ons immanente, fisiese wêreld en samelewing – inderwaarheid “bevry” van 'n Opperwese wat die mens aan bande lê deur rigiede morele reëls.

3.4.3 Subjektiewe naturalisme

Vir die subjektiewe naturalis kan lewensin slegs ervaar word in 'n natuurlike, fisiese omgewing. Metz voer byvoorbeeld aan: “Instead the naturalist maintains that life could be meaningful in a purely physical world, roughly, the spatio-temporal universe” (Metz, 2013:19). Sin word hoofsaaklik bepaal deur die subjek se gesindheid en geestesingesteldheid ten opsigte van behoeftes, emosies en doelwitte. Omdat dit hier oor subjektiewe belewenisse gaan, is dit uiteraard nie moontlik om 'n standaardlysie vereistes van singewende ervarings op te stel wat op almal van toepassing is nie. Daar is eenvoudig te veel diversiteit binne gemeenskappe. Die diversiteit word verder uitgelig deur die verskillende benaderings wat deur die subjektiewe naturalisme gevolg word. Hulle lê byvoorbeeld die klem op die mens se ingesteldheid en voer aan dat lewensin bepaal word deur hoofsaaklik positiewe gesindhede soos voorkeure, waardering, trots en liefde.

Terselfdertyd beklemtoon die subjektiewe naturaliste ook “gedrewenheid”. Hierin gaan dit oor die subjek se spesifieke begeertes (doelwitte) wat voortspruit uit haar unieke lewenskeuses. Indien sekere optredes hierdie doelwitte laat realiseer, lei dit tot die emosie van genoegdoening of sinvolheid, en uiteindelik die ervaring van lewensin. Lewensin (oftewel *meaning*) word gevind in die passievolle najaag van 'n ideaal, wat Metz

daartoe lei om te argumenteer dat "... meaning consists of roughly, the pursuit of an ideal" (Metz, 2013:167). Die gedrewe subjektiewe naturalis se handeling, verhoudings en projekte word as sinvol ervaar indien sy glo dat dit is wat sy graag wil hê, inderdaad so moet wees en dat sy doelbewus daarop gefokus moet wees om uiteindelik daarop trots te wees.

Die subjektiewe naturalis kry nie haar basiese lewenswaardes van 'n god af nie, en moet hierdie lewenswaardes self bepaal. Vir die subjektiewe naturalis word lewensin, volgens Harry Frankfurt, ervaar in die proses waarin elke individu haar toewy aan haar strewes, liefdes en voorkeure in die lewe – ongeag wat dit spesifiek is. Frankfurt meen soos volg: "Devoting oneself to what one loves suffices to make one's life meaningful, regardless of the inherent or objective character of the objects that are loved" (Frankfurt, 2002:250). Indien 'n persoon se liefde byvoorbeeld in 'n buite-egtelike verhouding gevind word, sal sy sin ervaar en uiteindelik lewensin. Natuurlik sal dit 'n vraag wees of dit aanvaarbaar sal wees in die gemeenskap waarin daardie persoon haar bevind. Die konflik tussen persoonlike (subjektiewe) voorkeure en begeertes, en dié van die samelewing (meer objektief) word hierin duidelik. Susan Wolf stel daarom 'n voorwaarde wat die subjektiewe voorkeure en liefdes betref, en sê dat dit wat 'n mens liefhet, ten minste die "moeite werd [moet] wees" om na te jaag (Metz, 2013:170). Met ander woorde, hierdie najaag moenie uiteindelik skade en vernietiging meebring nie.

Die dilemma van die subjektiewe naturaliste se strewes is dat daar uiteenlopende doelwitte is, en dat die waarde en status wat elke individu daaraan heg, ook nog verskil. Daar moet dus na beginsels gestreef word wat deur die toepassing daarvan meer universeel aanvaarbaar is. Sulke beginsels kan byvoorbeeld gevind word in 'n handeling, 'n projek of 'n deug wat telkens die goeie bewerkstellig, want lewensin word tog geassosieer met die goeie en positiewe. Hierdie (morele) beginsels moet as 'n gegewe aanvaar word en die egtheid daarvan moet onvoorwaardelik wees, nie willekeurig nie. Dit moet die oortuigingskrag van wiskundige formules hê, of soos die begrip "water" wat deur H₂O voorgestel word. Dit moet dus universeel aanvaarbaar wees sonder enige bevraagtekening en moet bo alle twyfel dieselfde funksie as die natuurwette kan vervul (Metz, 2013:172).

Volgens Metz word die prominentste benadering tot lewensin in die subjektiewe naturalisme goed deur Susan Wolf³³ verwoord: “Meaning arises when subjective attraction meets objective attractiveness” (Metz, 2013:173). Sy argumenteer dat lewensin ervaar kan word wanneer dit wat ’n mens doen, haar diepste innerlike self weerspieël en daarom van suiwer egtheid spreek. Charles Taylor, ’n Kanadese filosoof, sluit hierby aan as hy te sê dat ’n individu sin belewe indien sy totaal – met hart en siel – opgeneem word in ’n projek:

...what leads people to think that meaning in life is utterly constructed by the individual subject’s pro- attitudes is the idea that life’s meaning consists in being true to oneself, from living according to what one finds within (Taylor, 1992:39).

Die gedagte bring mens terug na die “wees en doen” van die mens. Die egtheid van die mens word weerspieël deur die handeling wat hy uitvoer. Beteken dit egter dat enige individu lewensin kan ervaar mits haar aksies eg is en met hart en siel uitgevoer word? Wat van die reeksmoordenaar, verkragter, terroris of narsis wie se dade sekerlik ook hul diepste innerlike self weerspieël? ’n Mens sou moet toegee dat hulle dalk lewensin hierin kan ervaar, maar hoe moreel is dit? Is hierdie egtheid moreel meetbaar, en indien wel, hoe?

Berit Bogaard en Barry Smith meen morele meetbaarheid is moontlik en dat dit kan plaasvind deur byvoorbeeld te kyk na ’n individu se betrokkenheid in ’n gemeenskap:

They maintain that one’s life is meaningful roughly to the degree that one has engaged in projects in a way that ranks highly on public criteria for success. Their basic idea is that life counts as meaningful when one’s activities have largely measured up to the community’s standards (Bogaard & Smith, 2005:446).

Die gemeenskap stel gewoonlik op verskillende maniere morele voorwaardes en norme waarbinne ’n individu moet funksioneer. Binne die gemeenskap is daar ’n manier om die handeling, optrede of projekte van lede van die gemeenskap te evalueer, as goed of sleg te beskryf, te aanvaar of nie, en te beoordeel.

³³ Susan Wolf gebore 1952, is Amerikaanse filosoof tans verbonde aan die Universiteit van Noord-Carolina. Sy is veral geïnteresseerd in die sogenaamde filosofie van handeling. Sy is die skrywer van verskeie boeke, waaronder *Moral saints* en *Meaning in life*.

Mary Midgley neem dit 'n stappie verder deur op interkulturele verskille te wys. Sy maan daarteen dat mense in kulturele isolasie verval, wat beteken dat slegs die eie kultuur geken en beoordeel word. Uitsprake, meestal ongegrond, word weens gebrek aan kennis gemaak oor ander kulture, terwyl daar gemeenskaplike morele ooreenkomste in die onderskeie kulture te vinde is. Om begrip te hê vir sulke ooreenkomste word kennis vereis, maar ook morele redevoering en beoordeling oor wat reg en verkeerd is en wat toegepas behoort te word as deel van eie kriterium, waaraan handeling, projekte en optrede gemeet word. Veroordeling van ander kulture kan slegs gedoen word op grond van kennis, en volgens Midgley is die grootste hindernisse vir interkulturele kennis oningeligtheid, luiheid en vooroordeel. As eerste morele maatstaf sou mens kon sê dat optrede (hoe eg ook al) ten minste in die gemeenskap aanvaarbaar moet wees, maar volgens Midgley ook in interkulturele groeperinge, want “[m]orally as well as physically, there is only one world and we all have to live in it” (Midgley, 1981:165).

'n Hieropvolgende vraag is wie tot die gemeenskap behoort, en natuurlik wie die oordeel gaan vorm of die uitspraak gaan maak. As vertrekpunt kan 'n mens argumenteer dat dit primêr die gesin insluit, maar terselfdertyd leef ons ook in 'n globale samelewing. Laasgenoemde behels 'n moraliteit wat dan op 'n ieder en 'n elk van toepassing is. Tog beteken dit nie dat alle individuele handeling in gemeenskapsverband plaasvind nie. Optrede wat tot lewensin lei, moet dus 'n begrip wees wat alle handeling kan insluit, maar wat ook (potensieel) deur alle mense moreel aanvaar behoort te word. Soos die begrip “water” sonder meer universeel erken word, so behoort sekere handeling universeel erken en aanvaar te word as bydraende tot die ervaring en verwesenliking van lewensin. Deugde as handeling voldoen aan hierdie vereistes (deugde is hier bo beskryf as optrede “tot uitnemendheid”). Dit blyk dan dat deugde die voertuig kan wees van die “handeling” wat lewensin kan verwesenlik.

As deugde beskou word as benaderings tot lewensin, deur supernaturalisme en naturalisme, of dan deur subjektivisme en objektivisme, dan voldoen toegepaste deugde ook hieraan. Supernaturalisme, geskoei op 'n Goddelike verhouding, is moreel gebaseerd. Subjektivisme, wat hoofsaaklik handel oor die individu se emosies, begeertes en doelwitte, is ook gebaseer op moraliteit as 'n keuse binne die vermoë van elke mens. Die objektivisme se benadering tot lewensin word vervolgens verder ondersoek.

3.4.4 Objektiewe naturalisme

Die objektiewe naturalistiese sienswyse is dat, ongeag gesindhede of doelgerigte denke, materiële goedere deel van die verwesenliking van lewensin uitmaak. Die individu se leefwyse en lewenstandaard – die materiële – dra konkreet by daartoe. Metz gaan van die standpunt uit dat die toets vir aspekte van die objektivisme wat moontlik tot lewensin kan bydra, sal wees (soos by supernaturalisme en subjektivisme) om te voldoen aan die “waarheid”, die “goeie”, en die “mooie”. Indien daar nie aan enige van hierdie drie kriteria voldoen word nie, kan objektivisme nie sinvol bydra tot lewensin nie.

Die “mooie”, as dit wat die mens aantreklik vind, is deel van die populêrste denkrigtings in die objektivisme ten opsigte van dinge wat tot lewensin lei. Dit is dinge – deel van mense se fisiese samelewing – waartoe ’n mens aangetrokke voel. Dit kan “mooi” dinge wees, soos huise, motors, oorsese toere, duur restaurante en vele meer. Die begrip “aantreklik vind” is egter baie relatief. Wat sal die werklik arm persoon wat in hagglike omstandighede moet oorleef, of die gevangene in die Nazi-konsentrasiekamp, byvoorbeeld as aantreklik beskou? Frankl sê byvoorbeeld dat ’n verslete paar stewels van ’n gevangene wat as gevolg van tifuskoors gesterf het, in sekere omstandighede baie aantreklik kan wees. Die aantrekklike of die “mooie” word dus baie bepaal deur ’n mens se omstandighede en daarom is die vraag – na die samehang tussen die mooie en lewensin – in watter ’n mate omstandighede in ag geneem moet word. Kan die “mooie” of die aantrekklike ooit universeel bepaal of beskryf word om uiteindelik ’n beter begrip van lewensin en die verwesenliking daarvan te vorm? Ek wil tog dink dat die mooie as universeel beskryf kan word, maar dan met die voorwaarde dat die mooie nie net vereenselwig word met die fisiese nie. Wat bedoel ek hiermee? Indien ’n ander vorm van die grondwoord “aantreklik” gebruik word, naamlik “aangetrokke”, kan dit dui op aangetrokkenheid tot ’n deugdelike persoon. “Deugdelik” kan dus met “aantreklik” in verband gebring word, wat dan die potensiaal vir universaliteit inhou. Die deug van byvoorbeeld omgee kan universeel bewondering afdwing deur die optrede van ’n politikus, onderwyser, mediese dokter, sportheld, moeder en so meer.

’n Ander beskouing is om die uitkoms of gevolg (konsekwensie) van sekere optrede te oorweeg. Hier gaan dit oor die “goeie” in die konsekwensialistiese sin van die woord. ’n Mens se optrede moet dan ’n sekere goeie waarde toevoeg tot jou eie lewe en dié van ander – waarde wat tot lewensin aanleiding gee. ’n Moontlike voorbeeld hier is

suksesvolle onderhandelinge in 'n saketransaksie wat 'n wen-wen-uitkoms vir beide partye oplewer. Weer eens is die begrip “goeie uitkoms” of “goeie gevolg” baie vaag. Die reeksverkrachter beleef moontlik lewensin deur sy “goeie” (soos hy self daarvoor oordeel – ten minste vir sy eie lewe) daade, maar wat is die uitkoms en waardetoevoeging vir sy slagoffers? Dit kan allermins as “goed” beskryf word.

In reaksie hierop sê Susan Wolf dat 'n sinvolle lewe aan die volgende kriteria moet voldoen, naamlik dat daar aktiewe betrokkenheid moet wees by 'n projek of werksaamheid en dat die projek of werksaamheid die moeite werd moet wees:

A meaningful life must satisfy two criteria, suitably linked. First there must be active engagement, and second it must be engagement in (or with) projects of worth. A life is meaningless if it lacks active engagement with anything (Wolf, 1997:211).

Anders gestel: Dit moet 'n werksaamheid tot uitnemendheid wees. Sy motiveer haar kriteria vir werksaamhede wat die moeite werd is, deur die volgende stelling te maak (soos aangehaal deur Metz): “... meaning in life is nothing but loving what is worth loving” (Metz, 2013:183). Alhoewel dit mooi klink, is die teenvraag of Moeder Teresa byvoorbeeld “lief” daarvoor was om bedpanne om te ruil of om septiese wonde te verbind (die handeling self), of was sy gedryf deur die wete dat sy 'n verskil in ander mense se lewens maak en daardeur die wêreld 'n beter plek maak (die uitkomst)? Volgens die konsekwensialisme sou 'n mens kyk na die uitkomst – of 'n mens die wêreld 'n beter plek maak. Die geslaagdheid van handeling wat dit ten doel het, kan gemeet word (volgens Sidgwick) aan die konsep van maksimale voordele teen minimum koste of uitsette – dus die bewondering en waardering vir die mense wat dit kon vermag (Metz, 2013:185).

Die mees resente utilitaristiese siening van lewensin sluit by laasgenoemde kriteria aan. Die idee is: Hoe meer mense jy kan bevoordeel en vrywaar van teëspoed, hoe meer sinvol is jou lewe. Dit is ongeag of jy dit geniet (of lief is vir die werksaamheid self), ongeag of jy die spesifieke mense wil bystaan of ondersteun, en ongeag of die mense self hard wil werk om daardie voordele te geniet of te verdien. Dit is dus 'n suiwer objektiewe benadering, want die gesindheid waarmee dit gedoen word, is nie ter sake nie. Wat wel belangrik is, is dat daar deurgaans ander mense betrokke is. Gemeenskapsbetrokkenheid (verhoudinge) speel dus 'n belangrike rol in die beleving

van lewensin, maar daar moet ook sekere handeling plaasvind. Ten einde lewensin te ervaar moet daar met ander woorde iets gebeur.

Volgens Singer kan dit ook wees dat 'n persoon in eie belang sekere handeling verrig en tog daardeur ook die welstand van ander mense verbeter. Dit kan dan lei tot 'n gevoel van tevredenheid en uiteindelik lewensin. Singer stel dit so:

A significant life ... requires dedication to ends that we choose because they exceed the goal of personal well-being. We attain and feel our significance in the world when we create, and act for, ideals that may originate in self-interest but ultimately benefit others ... The greater the benefit to the greater number of lives, the greater the significance of our own (Singer, 1996:115, 117).

Iemand kan byvoorbeeld (in eie belang) gebruik maak van die dienste van 'n prostituut en sodoende die welstand van haar gesin verbeter deurdat sy 'n inkomste verkry. Kan die beleving van die kliënt, wat van die prostituut se dienste gebruik gemaak het, hier 'n mate van sinbeleving wees? Kan die prostituut se handeling bydra tot die beleving van lewensin of is die vernedering en ervaring van onwaardigheid groter as die beleving van sin omdat sy haar kinders se welstand verseker? Die kompleksiteit van die uitlewing van deugde – as handeling tot uitnemendheid – word hier weer sterk beklemtoon. Dit is moontlik situasies soos dié wat Aristoteles gelei het tot die beginsel van die Goue Middeweg. Balans in etiese besluitneming is egter nie altyd in die middel te vinde nie. Dit kan by implikasie beteken dat die begrippe “goeie”, “waarheid” en “mooie” nie altyd in gelyke mate sal voorkom in besluite wat tot lewensin lei nie. Wat uit voorgaande wel telkens herbevestig word, is die funksionering van deugde in die strewe na lewensin.

Oor hierdie aspek van deugde, redeneer sowel Thomas Hurka as Quentin Smith, dat 'n mens se natuurlike strewe na uitnemendheid bydra tot lewensin. Metz haal hulle as volg aan: “... it is only the perfection of one's nature, or excellence, that can make life matter” (Metz, 2013:192). Hierdie uitgangspunt vereis egter meer duidelikheid. Wat is die “uitnemendheid” wat hier bedoel word? Tot wat lei of dien hierdie uitnemendheid? Vanuit 'n konsekwensialistiese oogpunt kan die volgende kriterium vir “uitnemende handeling” wat tot die verwesenliking van lewensin kan lei, genoem word:

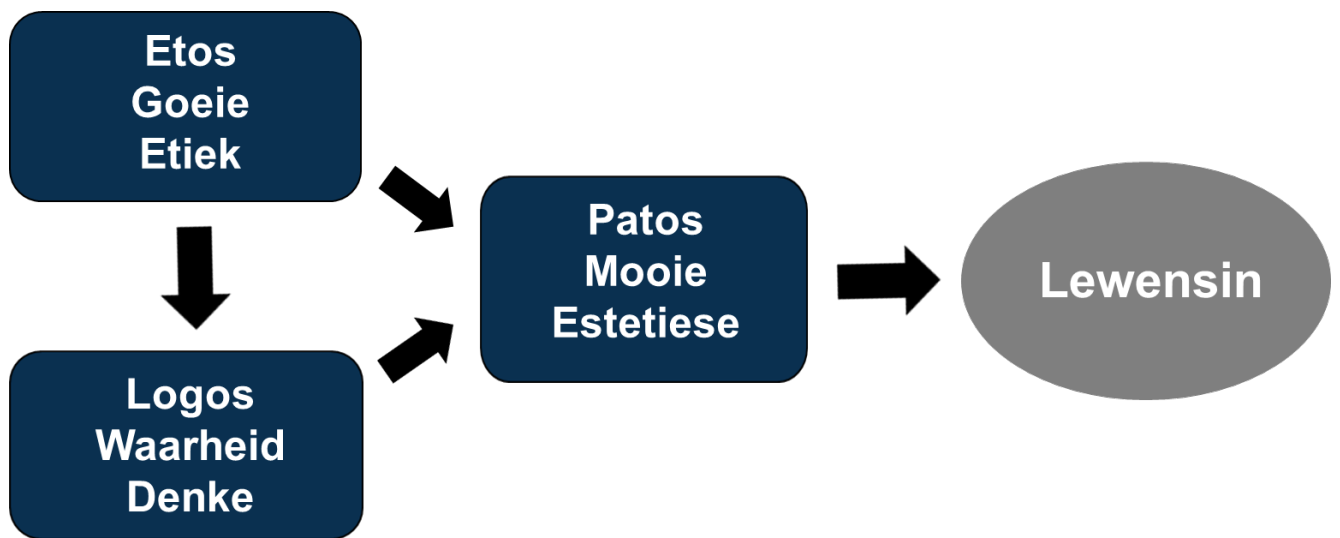
- Verhoog die handeling die welstand van ander mense?
- Is die handeling of optrede moreel regverdigbaar?

- Is dit persoonlike handeling? Is die persoon self betrokke by die handeling?
- Beskik die persoon oor die uitnemendheid om dit sigbaar en navolgenswaardig te maak vir ander?

In reaksie op hierdie uitgangspunt van die konsekwensialisme moet die vraag gevra word of daar noodwendig 'n bepaalde doel of uitkoms moet wees om optrede sinvol te maak. Kan die aksie of optrede op sigself nie reeds as singewend ervaar word nie? Vanuit 'n antikonsekwensialistiese oogpunt kan byvoorbeeld gelet word op 'n moeder wat haar kinders uit liefde versorg. Hierdie versorging as sodanig word as “goed” en “reg” ervaar. Dit wys op die “mooie” in die verhouding. Die optrede word as sinvol ervaar sonder dat die gedagte aan die spesifieke uitkoms noodwendig 'n rol speel. Hierdie sinservaring van sekere optredes op sigself sluit aan by wat Rudolph Steiner sê dat die “waarheid”, die “mooie” en die “regte” menslike optrede “the sublime nature and lofty goal off all human endeavour” (Metz, 2013:199) verteenwoordig. In dié opsig vervul dit 'n veel groter doel as bloot die uitkomst van die handeling self.

Die verband tussen hierdie drie kriteria vir sinvolle handeling wat deugde en uiteindelik lewensin het, is belangrik vir die argument van hierdie studie, en dit moet daarom verder uiteengesit word. Die “goeie” van 'n handeling het te doen met die etiese of etos. Wat die “waarheid” betref, gaan die oor die egte, die oortuigende, of die logiese en beredeneerde optrede. Dit het te make met 'n mens se denke, die logos. Die “mooie” het meer 'n gevoelsware (patos) en gaan oor die estetiese van optrede of handeling. Waar hierdie drie – die goeie, die waarheid en die mooie – bymekaarkom, word die handeling of optrede as sinvol ervaar. Deugde sluit baie direk by die goeie aan, maar ook by die waarheid (as die beredeneerde, die uitnemende manier van doen) en by die ‘mooie’ (as die persoonlike, menslike betrokkenheid by die handeling, wat weereens uitnemend van aard moet wees). Deur die goeie, die waarheid en die mooie as deel van deugde in te sluit, kan 'n mens die gevolgtrekking maak dat deugdelike optrede op sigself kan bydra tot die verwerkliking van lewensin. Ten minste sou 'n mens kon aanvoer dat deugdelike handeling as sinvolle handeling ervaar kan word. Dit kan soos volg geïllustreer word: OPTREDE (goeie/etiese/etos + waarheid/denke/logos + mooie/estetiese/patos) = SINVOLLE HANDELINGE; DEUGDELIKE HANDELINGE (sluit al drie – goeie, waarheid en mooie – in) = VERWESENLIKING VAN LEWENSIN. In watter mate hierdie twee (deugdelike handeling en verwesenliking van lewensin) werklik aan mekaar gelyk gestel

moet word, is egter steeds 'n vraag. Dat daar egter 'n vaste verband tussen die twee is, is duidelik.



Figuur 1: Die verwesenliking van lewensin

'n Belangrike aspek van die antikonsekwensialistiese benadering is dat lewensin slegs in die handeling self te vinde is. Daar is nie 'n hoër doel daaraan verbonde nie. Dit gaan oor die handeling binne 'n mens se fisiese omgewing. Dit is immanent. Dit gaan daaroor om deugdelik te lewe – ongeag hoër doelwitte (soos om God te vereer) of ander konsekwensies (soos die verbetering van ander se lewens). Terry Eagleton gee 'n voorbeeld hiervan. Volgens Eagleton word 'n mens se lewe meer sinvol deur liefdevolle verhoudings met ander te hê: “meaningfulness ... inheres solely in loving relationships with people” (Eagleton, 2007:158-9, 164-73). Dit gaan oor mense (immanent) wat die moeite werd is om lief te hê. Mense wat dus nie jou liefde verdien nie, sal ook geen lewensin vir jou tot gevolg hê nie. Dit impliseer dat liefdevolle verhoudings lei tot omgee vir, versorging van en interaksie met ander.

Hoewel 'n mens aanvanklik met Eagleton se klem op liefdevolle verhoudinge vir die ervaring van lewensin kan saamstem, is die vraag: Wat dan van die wetenskaplike of beeldhouer wat in totale afsondering werk en daardeur lewensin ervaar? Hierop bied Joseph Mintoff 'n antwoord as hy redeneer dat lewensin te vinde is in die hoër kulturele

dinge soos die filosofie, wetenskaplike teorieë, die literatuur, kuns en die bestudering van die natuur:

the life of cultured leisure ... one primarily spent in intimate appreciation of the so-called 'higher' things in life, philosophical and scientific theories, but also literature and poetry, art and nature (Mintoff, 2008:77).

Volgens Hannah Arendt is die hoogste vorm van sin te vinde in kulturele goedere wat oor ewigheidswaarde beskik en onbeperk deur mense ervaar kan word:

culture is the height of human activity, and 'the only nonsocial and authentic criterion for judging these specifically cultural things is their relative permanence ... Only what will last through the centuries can ultimately claim to be a cultural object' (Arendt, 1961:202).

Dit strek dus veel wyer as liefdevolle menslike verhoudinge, soos wat Eagleton meen.

Neil Levy sluit hierby aan en redeneer dat die hoogste waarde – of dan lewensin – te vinde is in produktiewe en funksionele optrede. Dit gaan vir hom oor handeling wat buitengewone uitkomst wil bereik. Levy argumenteer dat:

... the greatest significance possible is a function of productive activity that involves striving to realise extremely desirable ends that cannot be fully achieved, and cannot be fully achieved for the particular reason that we can have no stable conception of what it would be like to do so (Levy, 2005:186).

Hy redeneer verder dat die strewe hierna nooit versadiging kan bereik nie, omdat daar altyd nuwe uitdagings sal opduik na gelang nuwe kennis en ervaring bekom word. Die mens het dus 'n voortdurende strewe na uitnemendheid, maar juis hierin lê die verband weer met deugde as uitnemendheid. Die probleem met hierdie uitgangspunt is egter dat daar geen aanduiding of waarborg is dat dit wat nog in die toekoms moet gebeur, noodwendig lewensin vir die mense wat daarby betrokke is, sal bring nie. Nelson Mandela se strewe om apartheid te beëindig het sekerlik lewensin vir hom en andere gebring, maar hoe sinvol is die gebeure wat daarop gevolg het en wat tans in Suid Afrika ervaar word weens korrupsie, misdaad, staatskaping en die uitwerking daarvan op die inwoners van

Suid Afrika? Die soeke na sin bly in hierdie geval gekoppel aan die uitkomst – om die toestande te verwoord of te vind wat sal lei tot waardevolle of sinvolle ervarings.

3.4.4.1 Die estetiese van 'n sinvolle lewe

Die teenstrydighede in die ervaring van lewensin (tot dusver beskryf) moet nie noodwendig as negatief, ondermynend of problematies beskou word nie. Dit beklemtoon eerder die kompleksiteit en “mooiheid” (of estetiese) daarvan. Volgens Robert Nozick kan lewensin byvoorbeeld vergelyk word met 'n kunswerk (of tapisserie soos in hierdie studie beskryf) wat bestaan uit baie verskillende fasette, kleure en tegnieke wat uiteindelik 'n geheel skep: “... important works of art are often construed as unifications of form, content, technique, tone and so on into a single object” (Nozick, 1981:415-16).

'n Sinvolle lewe is in hierdie opsig dieselfde. Dit bestaan uit 'n aantal insidente, ervarings, begeertes, emosies, geloof en geestelike ingesteldhede wat in 'n mens as persoon tot 'n eenheid saamgevat word. Dit gee weer aanleiding tot sekere optredes en uiteindelik 'n uitwerking op ander mense se lewens, byvoorbeeld dat 'n mens ander met respek behandel of veg vir geregtigheid vir ander. Só verstaan, kom lewensin neer nie net op die ervaring daarvan binne die individu nie, maar ook op die verandering van die individu om met integriteit op te tree, te doen wat reg is en te help om die lewens van ander te verbeter. Lewensin is 'n “kunswerk” in die unieke samestelling en ervaring daarvan in die individu se lewe, maar ook ten opsigte van die uitwerking wat uitgaan van hierdie individuele optrede teenoor ander. Nie een van die kante van hierdie optrede is aan sekere kriteria gebonde nie, maar dra by tot die unieke en estetiese kombinasie daarvan.

Hierdie estetiese aspek van lewensin word beklemtoon deur Allan Gewirth. Volgens Gewirth behels die ervaring en verwesenliking van lewensin dat 'n individu buite of bo haarself (bo haar unieke behoeftes) kan uitstig. Gewirth stel:

Spiritual values consist in ideals of moral intellectual and aesthetic excellence. They involve that one goes beyond one's narrow personal concerns of self-aggrandizement, that one in effect surrenders oneself to the pursuit of goodness, truth and beauty ... The ground for calling such pursuits 'spiritual' is precisely that one goes beyond oneself, i.e., beyond concerns focused solely on oneself; one

recognizes the demands of a broader moral, intellectual, and aesthetic culture” (Gerwith, 1998:177, 183).

Die persoon moet haarself transendeer (geestelik/spiritueel) en uiteindelik daardeur die behoeftes en eise van ’n breër morele gemeenskap en kultuur begin insien. Sodoende sal die persoon dan tot daardie gemeenskap waarde kan toevoeg deur die vaardighede en deugde waaroor sy beskik. Weereens is dit ’n estetiese ervaring van lewensin eerstens as individu, en dan die etiese implikasie daarvan vir die gemeenskap. Gewirth beklemtoon egter die transendente aard van lewensin (of ten minste van ’n faset daarvan) in die individuele ervaring daarvan. In hierdie opsig sluit dit nou aan by die idee van ’n goddelike of hoër lewensroeping wat sommige mense ervaar en wat direk bydra tot hulle ervaring van lewensin.

In die estetiese verstaan van lewensin moet deugde nie uitgesluit word nie. Indien, soos hier bo reeds bespreek, optrede wat die goeie, waarheid en mooie insluit, as ’n aanduiding van sinvolle handeling en uiteindelik lewensin gesien word, moet deugde as die gemene deler van hierdie drie aspekte van die saak nie buite rekening gelaat word nie. Deugde is juis dit wat hierdie drie aspekte aan mekaar weef in die tapisserie van lewensin. Die vraag is in watter mate dit ’n verwysing na of ervaring van die transendente moet insluit of behoort in te sluit.

Myns insiens kan lewensin nie heeltemal losgemaak word van die geestelike of transendente nie. Ter illustrasie is die volgende ’n belangrike voorbeeld: Vir die subjektivis is die gesindheid waarmee ’n mens handeling verrig, belangrik. Dan moet jy egter vra of gesindheid van ’n geestelike ingesteldheid geskei kan word. Waar kom die “regte” gesindheid vandaan? Hang dit nie meestal saam met geestelike inspirasie nie? Dink byvoorbeeld weer aan Moeder Teresa en die onbaatsugtige werk wat sy gedoen het. Haar inspirasie of gesindheid was ’n direkte gevolg van haar geestelike ervaring. Dit is veral in haglike toestande waar die geestelike ’n groot rol in die beleving van lewensin speel. Viktor Frankl het byvoorbeeld in die haglikste toestande oorleef deur sy geestelike ingesteldheid. Dit het daartoe bygedra dat hy ander mense ook kon bemoedig en help. Sy optrede in die konsentrasiekampe was uiteindelik opheffend vir sy medegevangenes. Hierdie illustrasies het egter ook hulle tekortkominge en in die volgende hoofstuk keer ek na hierdie punt terug. Navorsing oor lewensin en nihilisme moet eers aan die orde gestel word.

3.4.4.2 Nihilisme en lewensin

Buiten die supernaturalistiese en naturalistiese denkrigtings is daar ook die nihilistiese denkrigting. Volgens die nihilisme is daar geen sin in die lewe nie. Die feit dat God volgens hulle nie bestaan nie (of dat daar geen transendente singewer is nie), impliseer dat die oorsprong van die mens se waardesisteem en singewing as buite die mens ook verdwyn. Dit is net die individu wat vir haarself probeer sin skep in die niksheid, in haar nietige, nihilistiese bestaan.

Die nietigheid en kleinheid van die mens in die heelal kry heelwat erkenning in hierdie denkrigting. Die Suid-Afrikaanse filosoof David Benatar redeneer byvoorbeeld dat die mens se bestaan in die heelal (gmeet aan die omvang van die kosmos) so gering is, dat sy optrede en bestaan so nietig is dat dit nie noemenswaardig kan wees nie. Hy argumenteer:

When viewing one's life as occupying one of innumerable spots in the purview of the Hubble Telescope, nothing of one's short-lived existence and its puny effects appears to matter (Benatar 2006:82).

Die niksheid van die mens se bestaan is oorweldigend. Die mens – met “ die dood van God” in ag genome – het nie meer 'n hoër waarde as die goddelike beeld van volmaaktheid waarna die mens kon strew nie. Die singewer verdwyn, sowel as die gewer van moraliteit en die een wat waarde aan die mens gebied het. Hierdie soort aantygings stel geweldige uitdagings aan gelowiges om sonder die moontlike bestaan van God steeds sin in die lewe te vind. Op 'n vraag aan 'n 90-jarige ouma oor hoekom sy glo, het sy byvoorbeeld eenvoudig geantwoord: “My kind, sonder God is ek soos 'n blaas in die wind wat dwarrel waar die wind my waai. God gee aan my vastigheid; dit anker my en gee my vrede.” Die nietigheid van die mens se bestaan is soos 'n blaas wat val en vergaan.

Die tergende vraag is: Hoe sal die tapisserie van lewensin daar uitsien by algehele afwesigheid van 'n goddelike wese? Sal die kunstsuk (tapisserie) uitnemend, kleurvol, vrolik, opwindend en moreel volledig wees? Of sal daar ook, soos in die popsangeres

Madonna se woorde³⁴, te midde van wêreldse sukses en voorspoed tog nog 'n leemte ervaar word, iets wat skort.

3.4.5 Samevatting van sin *in* die lewe

Op grond van bostaande kan opsommenderwys gesê word dat lewensin uit verskillende faktore of gebeure saamgestel word tot 'n patroon wat 'n “mooi” eenheid (soos 'n tapisserie) vorm. Aan die een kant bied sulke gebeure vir die betrokke persoon die ervaring van lewensin, maar aan die ander kant veroorsaak dit ook dat die persoon op 'n sekere manier optree. Dit lei heel dikwels tot sekere handeling (deugde) wat daarop gemik is om nie net 'n mens se eie geluk en lewensin te verwesenlik nie, maar ook dié van ander mense. Lewensin het in hierdie opsig te make met morele vorming – as 'n sentrale eienskap van deugde – en dra daartoe by om die goeie, die waarheid en die mooie in die lewe te verstaan, te ervaar en te help verwesenlik. Dit is hierdie laaste oorweging – die verwesenliking van lewensin – waarop voorts gefokus word.

Lewensin, soos hier bo bespreek, behels nie net om lewensin te ervaar nie, maar ook om dit te help bewerkstellig. Hoe kan 'n mens dit bewerkstellig in jou lewe (in die algemeen), in jou gemeenskap en in jou onmiddellike omstandighede? Hoe kan lewensin in hierdie opsigte verwerklik word deur die onderskeidende faktore van die goeie, die waarheid en die mooie? Die antwoord op hierdie vrae behoort 'n mens 'n goeie aanduiding te gee van hoe om lewensin nie net te ervaar en te bewerkstellig nie, maar ook hoe om dit beter te verstaan – veral die samehang daarvan met deugde. Dit kan onder die volgende drie punte saamgevat word

3.4.5.1 Die goeie as deel van lewensin

Die goeie handel oor die etiese aspek van die mens. Die grondslag hiervan is dat die mens as 'n rasionele wese doelbewuste besluite kan neem en daarop kan reageer. 'n Mens kan met ander woorde op grond van rasionele besluite op 'n sekere manier optree

³⁴ Te midde van wêreldse sukses sing Madonna “I live the American dream and I realised nothing is the way it seems” (American Life).

en daardeur ander mense ten goede of ten kwade beïnvloed. Indien daardie beïnvloeding daartoe lei dat die ander mens opgehef word om 'n beter lewe te kan lei, dra die opheffing by tot die beleving van genoegdoening en tevredenheid vir die opheffer en opgehefte. Hierdie gevoel en besef van vervulling hang nou saam met die ervaring van lewensin. Om werklik die goeie te help verwesenlik, of om ander mense se lewe positief te beïnvloed (op welke wyse ook al), vereis dat 'n mens ander moet verstaan. Jy moet weet waar ander vandaan kom, hoe hulle hulself en die lewe sien, in watter kultuur, taal en gemeenskappe hulle funksioneer, en so meer. Dit is dus geen maklike taak nie, en dit verg helder en doelgerigte denke en nadenke om die goeie in hierdie opsig te realiseer. Die goeie sluit aan by die waarheid, wat telkens gesoek moet word.

3.4.5.2 Die waarheid as deel van lewensin

Die ware handel oor die intellektuele sy van die mens, oor sy verwerwing van kennis en vaardighede en die toepassing daarvan. Hierdie voortdurende strewe van die mens help om nie net om sekere aspekte van die lewe te verstaan nie, maar ook die lewe self. 'n Deel van die intellektuele strewe van die mens is om die lewe self te oorpeins. In hierdie proses is dit, volgens Metz (2013:229), belangrik dat 'n mens, eerstens, kennis oor haarself moet bekom. Hierdie kennis behels kennis oor wie sy is, haar persoonlikheid, rasionaliteit, voorkeure, ensovoorts. Tweedens kan daar dan oorpeinsing oor die wêreld waarin sy haar bevind plaasvind. Dit behels nadenke oor byvoorbeeld ruimte en tyd, energie, oorsaak en gevolg, noodsaaklikhede en dies meer. Hoe meer kennis die individu aangaande al hierdie aangeleenthede bekom, hoe beter sy dit verstaan, hoe meer sal haar denke positief gerig word (aldus Metz) op fundamentele behoeftes en realiteite (die waarheid), soos genieting, waardering en dankbaarheid. Indien dit ontbreek, val sy vas in 'n valse en/of oppervlakkige verstaan van haarself en die wêreld. Om insig in die waarheid te kry, verg dus ook harde werk en nadenke. Aristoteles sal dit beskryf as *phronesis* – 'n soeke na en uitleef van praktiese wysheid.

3.4.5.3 Die mooie as deel van lewensin

Die mooie handel oor die estetiese. Daar is soms 'n persepsie dat die estetiese net uit kunstukke of kunsvorme soos die skilderkuns, musiek en beeldhouwerk bestaan. Tog strek die mooie baie verder as dit. Dit is ook te sien in 'n mooi blom, 'n sonsondergang, in 'n mens, in diere en so meer. Dit is belangrik vir 'n mens se ervaring van lewensin, want lewensin (in verhouding tot die estetiese) word tog nie net ervaar deur mense wat kunstukke besit of toegang daartoe het nie. Die gewone mens, of die mens wat in uiterste armoede leef, het ook die moontlikheid om lewensin te ervaar deur die mooie van die lewe – in watter eenvoud ook al.

Die estetiese bring dikwels hoop, wat byvoorbeeld belangrik is in 'n uitsiglose lewe van armoede. Frankl vat hierdie punt soos volg saam:

... kuns en die estetiese dimensie [help] mense om die uitsigloosheid binne die grensloosheid van menslike verbeelding te oorstyg. Estetika hou verband met uitstyg-ervarings. As jy dit kan waardeer, is jy nie meer slagoffer van jou gevangenskap nie al is jy steeds tegnies 'n gevangene (Louw, 2007:58).

Die estetiese bied dus moontlikhede vir hoop, vervulling en 'n ervaring van lewensin in omstandighede waarin selfs geregtigheid (die goeie) en materiële voorspoed ontbreek.

Hierdie drie faktore – die goeie, die waarheid en die mooie – sluit baie nou aan by hoe Metz sin *in* die lewe formuleer. Metz som dit in sy fundamentaliteitsteorie op en wys daarop dat lewensin vir die individu moontlik word indien sy 'n positiewe rasionele ingesteldheid het ten opsigte van fundamentele objekte en toestande wat insluit, moraliteit, kreatiwiteit, weetgierigheid aangaande die menslike bestaan, en dit ook kan oordra na ander mense (Metz, 2013:239). Bogenoemde teorie is geformuleer te midde van 'n wye spektrum van denkrigtings oor die sin in die lewe. Die klem op die rasionele, kreatiewe en morele staan egter uit. Dit is ook interessant dat die lewensin nie net 'n "eenrigtingervaring" vir die individu is nie, maar dat die individu dit weer kan "teruggee" aan die samelewing. Metz se fundamentaliteitsteorie vat nie net bogenoemde bespreking saam nie, maar kan as bevestiging daarvan gesien word.

Wat die nihilistiese benadering van lewensin betref, bly dit 'n knaende vraag of daar sonder meer wegbeweeg kan of moet word van die moontlike singewing deur 'n goddelike

wese. Is die sin van die lewe nie juis te vinde in 'n verhouding met 'n goddelike wese nie? Om hierdie vraag toe te lig – en spesifiek te kyk na die moontlike waarde van die goddelike wese in die verband (sonder om dit net te verwerp) – word daar op John Cottingham se boek *The meaning of life* gefokus. Verskeie ander religieuse bronne en skrywers kan natuurlik hier gebruik word, maar uit die magdom van literatuur hieroor is besluit om op Cottingham se werk te fokus omdat dit kontemporêre filosofiese argumente oor die sin van die lewe ondersoek juis vanuit 'n religieuse perspektief. Dit bied 'n goeie oorsig oor die argumente in hierdie verband en help daarom om hierdie studie se fokus af te baken.

3.5 Sin van die lewe

In die vorige afdeling het dit gegaan oor die sin *in* die lewe in aansluiting by Metz se onderskeid tussen sin *van* die lewe, en sin *in* die lewe. Met sin *in* die lewe val die klem op die soeke en verwesenliking daarvan. Hierdie taak is elke mens s'n, en dit is uiteindelik aan die mens en die lewe self gekoppel – iets immanents. Daarenteen is die sin *van* die lewe iets wat van buite die mens gegee word – iets transedents. Daar word derhalwe daarop aanspraak gemaak dat dit meer objektief en ewigdurend is. Daar is egter unieke uitdagings in die aanvaarding van hierdie soort singewing aan die lewe, soos blyk uit die werk van John Cottingham wat in hierdie afdeling bespreek word.³⁵

Die wonder van die filosofie, as universeel menslike aktiwiteit, is om te dink, vrae te vra en oor jou lewe na te dink. Die mens as rasonele wese is, sover bekend, die enigste wese in die kosmos wat oor die vermoë beskik om op hierdie vlak diepgaande te redeneer en op so 'n manier oplossings vir probleme te soek, maar ook oor die rede of doel van sy bestaan. Die mens is 'n weetgierige wese, en in sy soeke na kennis het die term “wetenskap” ontstaan. Wetenskap het die mens gehelp om baie antwoorde te vind – oor die aarde wat rond is; oor water wat by 'n sekere temperatuur in stoom verander; dat alles

³⁵ John Cottingham, gebore in 1943, 'n Britse emeritus professor in filosofie aan die Universiteit van Reading. Hy is die skrywer van verskeie boeke, waaronder *The meaning of life*, *The meaning of theism* en *In search of the soul*. Hy is 'n groot voorstander van die siening dat die lewe sinloos is sonder die erkenning van 'n god.

in die kosmos uit dieselfde stof bestaan. Oor die vraag na die sin *van* die lewe kon die wetenskap egter nog nie uitsluitel gee nie.

Christopher Hitchens 'n uitgesproke ateïs vind sin in die alledaagse lewe in die natuur en by monde van Hitchens – om hom te verlekter in die teenspoed van ander – maar beslis nie in religie, nie want religie is die oorsprong van haat in die samelewing. Volgens Hitchens het die mens nie 'n God nodig om te weet wat moreel reg is nie.³⁶ 'n Ander bekende ateïs, Sam Harris, redeneer dat die vraag na lewensin en doel van die grootste leuens is wat deur religie verkondig word en dat dit nie beantwoord hoef te word nie. Hy voer aan dat lewensin en vervulling in die oomblik bepaal word deur hoe die individu die oomblik belewe. Antwoorde rakende die lewe sê Harris, moet in die wetenskap gevind word en nie in Bybelse wonderwerke wat nie bewys kan word nie.³⁷

Die ander bekende ateïs, Richard Dawkins, gaan van die standpunt uit dat lewensin niks anders is as wat die mens daarvan maak nie. Die mens skep dus sy eie sin. Om dit te begrond spandeer hy tyd by 'n klooster in Engeland. Wat skynbaar 'n gelukkige groep mans is, beskryf hy as hartseer. Van hier besoek hy 'n Boeddhisteklooster in Tibet en kom tot die gevolgtrekking dat alle Christen- en Boeddhistemonnike hul lewens vermors. Tog is dit interessant dat juis Dawkins beweer dat elke mens sy eie lewensin bepaal. Dawkins gee toe dat om 'n ateïs te word tot wanhoop kan lei wat selfs selfdoding kan meebring omdat daar geen ander uiteinde as die dood is nie.³⁸ Dit is duidelik dat die wetenskap tekort skiet om die vraag oor lewensin sonder die goddelike, te beantwoord. Die wetenskap poog meestal om die vraag te hanteer aan die hand van alternatiewe benaderings, wat dikwels in filosofiese spekulاسie te vinde is.

Hierdie groter vrae na die sin van die lewe wat die wetenskap nie oortuigend kan beantwoord nie, bring 'n mens egter terug by die besef dat jy uiters gering en nietig is, veral as jy jou meet aan die omvang van die kosmos. Die beperkinge op ons (wetenskaplike) kennis beklemtoon die gevoel (of vermoede) dat die mens net 'n vlietende

³⁶ Christopher Hitchens (1949-2011), skrywer en redakteur van meer as 30 boeke, waaronder *God is not great*. Hy beskou alle religie as vals, skadelik en outoritêr en beskou die wetenskap as die basis vir 'n etiese gedragskode.

³⁷ Sam Harris (1967-) is 'n Amerikaanse skrywer, filosoof en neurowetenskaplike. Hy spits hom toe op onderwerpe soos rasionaliteit, etiek, religie en meditasie. Hy is die skrywer van verskeie boeke, waaronder *The end of faith, Free will en The moral landscape*.

³⁸ Richard Dawkins (1941) is 'n Britse etoloog, bioloog en skrywer. Dawkins het verskeie boeke geskryf, onder andere *The God delusion*, waarin hy poog om wetenskaplik te bewys dat God nie bestaan nie.

oomblik is, sonder sin of betekenis. Stephen Hawking, die befaamde kwantumfisikus, kon byvoorbeeld in al sy wetenskaplike ondersoekes³⁹ nie antwoorde vind op die vraag hoekom die mens en die aarde (of die heelal) daar is nie. As die antwoord op die “hoekom” van die heelal gevind kan word, sal dit as die mees uitsonderlike prestasie vir die menslike rede (of die wetenskap) beskou kan word. Ander maniere om antwoorde op die hoekom-vraag te vind, word egter al meer prominent, omdat die wetenskap nie hieroor (bevredigende) antwoorde het nie.⁴⁰

Een manier om die vraag te benader is om te begin by die feit dat die mens wel nou hier is. Al is die mens se sewentigjarige bestaan ’n vlietende oomblik in die heelal, is dit steeds die mens se ervaring van hier wees wat belangrik is. Dit is hoekom daar weer ernstig besin moet word oor die vraag of daar dalk ’n God, as Skepper van die kosmos, kan wees. Indien wel, bring dit ’n totaal ander dimensie in die vraag na lewensin vir die mens. In hierdie gedeelte van die hoofstuk word daar gefokus op hierdie invalshoek, naamlik “Sê nou maar daar is ’n God” wat die Singewer is?

Deur die geskiedenis van filosofie heen kon filosowe soos Aristoteles, Descartes, Hume, Nietzsche, Kant en Hawking nooit die vraag of daar ’n God is en hoekom daar iets eerder as niks is, beantwoord nie. ’n Prominente aanname in die mens se geskiedenis is egter dat daar iets of iemand “daar buite” is, wat moontlik ’n rol kon speel in die bestaan van die mens en dat die mens se lewensin daarin te vinde is. John Cottingham ondersoek hierdie moontlikheid in die hedendaagse konteks. Volgens Cottingham vra Aristoteles die volgende belangrike en leidende vrae: Wat is die materiaal waaruit die mens geskep is? Wat is die essensie van die mens? Wat is die einddoel of dan uitkoms van die mens? (Cottingham, 2003:5). Deur hierdie vrae op wetenskaplike wyse te ondersoek, kan daar moontlik antwoorde verkry word op die vraag oor die hoekom van die mens se bestaan. Indien die antwoorde egter steeds die rede (wetenskap) van die mens ontwyk, beteken dit dat die wetenskap sy limiet bereik het. Dit skep die dilemma dat daar dan noodgedwonge na verklarings buite die wetenskap en die menslike rede gesoek moet

³⁹ Stephen Hawking het ’n wye reeks boeke die lig laat sien in sy soeke na antwoorde op die vraag na die “hoekom” van die heelal, waaronder: *The theory of everything*, *Brief answers to the big questions*, *The universe in a nutshell*, *The grand design*, *Black holes and baby universes* en vele meer.

⁴⁰ “Up to now, most scientists have been too occupied with the development of new theories that describe what the universe is to ask the question *why* ... However, if we discover a complete [and unified] theory [combining quantum physics with general relativity] ... we shall all ... be able to take part in the discussion of the question of *why* it is that we and the universe exist. If we find the answer to that, it would be the ultimate triumph of human reason” (Hawking, 1988:193).

word. Dit is ironies genoeg wat religie poog. Dit is interessant dat wetenskaplikes soos Einstein en Freud onomwonde verklaar dat die soeke na sin slegs in religie te vinde is. Cottingham sê oor Freud:

Belief in God, according to Freud's view, in *Civilisation and Discontents*, is based on an infantile response: the terrifying 'feeling of helplessness' in childhood aroused the need for protection – for protection through love – which was provided by the father; and the recognition that this helplessness lasts throughout life made it necessary to cling to the existence of a Father, but this time a more powerful one (Cottingham, 2003:10).

Freud sien religie as die natuurlike reaksie van mense in hulle hulpeloosheid om na 'n soort "supervader" te gryp. In hierdie opsig is God vir hom "werklik en noodsaaklik" om aan die mens se lewe sin te gee.

In die huidige moderne konteks sou 'n mens kon saamstem met Freud dat die mens se gevoel van hulpeloosheid en verlange aan 'n liefdevolle vader steeds relevant is en stukrag kry deur mense wat magteloos voel teenoor staatsleiers wat hulle vergryp aan mag en korrupsie, maar ook in die aangesig van natuurrampe en epidemies (soos wat die vernietigende Covid-19 weer duidelik gewys het).

Die mens se behoefte aan en verlange na 'n God as die singewer en oorsprong van sy bestaan hang ook saam met die feit dat die mens iets of iemand soek – buite homself – om sy eie lewensprojek en die sinvolheid daarvan aan te meet. In die vorige afdeling van hierdie hoofstuk is genoem dat ten einde sinvol te wees 'n projek, inisiatief, daad of lewe aan iets gemeet moet word. Vir die kwantumfisikus word dit gemeet aan wetenskaplike uitsprake wat gemaak word, vir die sportman aan die nuwe rekords wat hy opgestel het, vir die evangelis aan die geestelike uitwerking wat sy op die mense in haar bediening het. In hierdie opsig sou lewensin eenvoudig gesien kon word as voldoening aan hierdie kriterium – as 'n persoon met duidelike doelwitte (uit eie keuse) verbind is tot die bereiking daarvan en dit bereik. Dit is egter nie werklik so eenvoudig nie, want gemeet aan hierdie definisie van lewensin voldoen die geldgierige, gewetenlose en selfsugtige mensehandelaar ook aan al daardie vereistes. Lewensin is veel meer omvattend as 'n blote projek. Daar is byvoorbeeld ook moraliteit betrokke (soos reeds bespreek), en integriteit (die integrering van byvoorbeeld die goeie, waarheid en mooie), en vele ander.

Die vraag is watter kriterium vir die sinvolle lewe geld, en wie die kriterium stel. Indien dit God is, kan die kriterium as baie meer objektief beskou word, kan dit baie meer gesag dra, en kan die navolging daarvan baie meer troos en uiteindelik geborgenheid (en lewensin) bring – presies dit waarna die mens verlang in sy geëkstrapoleerde verlange na God as die almagtige Vader.

Die bekende wetenskaplike en filosoof Blaise Pascal worstel ook met die vraag hoekom 'n mens hier is, en hoekom juis nou? Sy ervaring word as volg beskryf:

I see these frightening expanses of the universe that shut me in, and I find myself stuck in one corner of this vast emptiness, without knowing why I am placed here rather than elsewhere, or why from out of the whole eternity that has gone before me and whole eternity that will follow, this one tiny period has been given me in which to live out my life... (Cottingham, 2003:32).

Pascal se ervaring van nietigheid dryf hom na die sinsvraag. 'n Mens kan nie daaraan ontsnap nie. Anders gestel: die mens strewe van nature daarna om 'n betekenisvolle lewe te voer. 'n Mens wil rigting in jou lewe hê. Jy wil weet jy is op 'n reis na iets betekenisvols en iets met waarde, nie net vir jouself nie, maar ook vir ander. In religieuse taal gestel gaan dit oor die hunkering van mense om 'n gebroke wêreld te help verander in 'n samelewing van vrede en liefde. Dit sou as die Goddelike kriterium vir 'n mens se lewensprojek (en uiteindelik lewensin) kon geld. Die vraag bly egter of lewensin aan religieuse kriterium gemeet kan, en moet, word.

Deur die eeue heen is daar geweldig baie geredeneer oor die moontlike rol wat God speel in die mens se bestaan. Het God byvoorbeeld die kosmos geskep, die mens daarvoor aangestel en Hom toe onttrek? Ander tergende vrae bly onopgelos, byvoorbeeld die vraag of God natuurrampe stuur om die mens te straf vir sy sondes of die vraag of die slegte goed wat gebeur, suiwer die uitkoms van die vrye wil is wat God aan die mens gegee het. Moet die mens sy sogenaamde vlietende oomblik op aarde benut deur te doen wat moreel reg is en soveel moontlik ander mense te beïnvloed om dieselfde te doen? Is dit die doel van ons lewens?

Darwin stem byvoorbeeld met laasgenoemde saam, maar nie vanuit 'n morele of religieuse oogpunt nie. Vir hom gaan dit nie om wat moreel reg en daarom sinvol is nie, maar bloot om die oorlewing van die mens – daarom is 'n morele lewe nodig. Sy antwoord

lyk dus dieselfde as byvoorbeeld gelowiges s'n, maar hy baseer dit op 'n kosmos wat toevallig ontstaan het deur 'n oerknal en wat toe ontwikkel het deur natuurlike evolusie. Dat God die Skepper en Beplanner van die kosmos is, word daarmee van die tafel gevee. Is God dan hoegenaamd nodig in hierdie soeke na kriterium vir lewensin?

Indien dit net die mens self is wat die kriterium vir lewensin bepaal, kan 'n mens baie gou eindig met die ironiese kriterium – te midde van ons bestaan as “vlietende oomblik” – van dinge soos maksimale rykdom, gemak, genot en plesier. Hierdie dinge is net so vlietend. Hoe kan dit dan sin skep? Tog moet mens vra: Is dit nie die soort kriterium wat in ons samelewing geld nie? Raak al hierdie dinge nie al hoe belangriker te midde van die oorweldigende armoede van die massas nie? Is hierdie oënskynlike welstand werklik die kriterium waaraan lewensin gemeet moet word? Is daar nie iets hoër, meer edel, meer transendent nie?

Die tekortkoming van mensgemaakte kriterium vir lewensin is dat dit aan ons nietigheid, ons aardsheid, ons immanensie en ons subjektiwiteit gekoppel bly. Indien mens deur middel van die wetenskap meer objektiewe kriterium vir lewensin bepaal, is die risiko weer daar dat iets persoonliks soos lewensin geanaliseer word in 'n “koue onpersoonlike wêreld van wiskundige formules”, in teorieë of (uiteindelik weer) in materiële voorspoed. Die verlies aan iets meer volhoudends, iets waardevollers, iets transendents, of ten minste aan die goeie, die waarheid en die mooie, sal dan 'n realiteit word.

Die goeie, die waarheid en die mooie is iets (soos reeds genoem) wat in beginsel deur alle mense in die wêreld ervaar kan word. Selfs al gebeur slegte dinge – soos siektes, bankrotskap, dwelmverslawing, dood van geliefdes – kan dié drie dinge steeds beleef word. Dit vra egter uitsonderlike deugde soos moed, deursettingsvermoë en dankbaarheid om te midde van haglike omstandighede hierdie drie dinge (goeie, waarheid en mooie) te kan beleef as lewensin. Indien lewensin bloot (of ten minste aanvullend) 'n gegewe van 'n goddelike wese was, sou dit dalk makliker wees om die slegte dinge te oorkom en “in die teenwoordigheid van God” lewensin te ervaar. Selfs Sisifus, wat oor en oor teleurstelling beleef (die rots wat bergaf afrol), en dan weer oor

moet begin (die rots weer boontoe rol), kan hierin sin belewe omdat hierdie taak van hom 'n goddelike opdrag is. Dit is nie los van die transendente nie.⁴¹

Die vraag moet dus gevra word of selfs kriteria soos die goeie, die waarheid en die mooie (en die kombinasie daarvan) werklik voldoende is om lewensin te ervaar en te verwesenlik. Is dit werklik al waarvoor lewensin gaan? Dit wil tog voorkom asof daar steeds iets skort in die beleving van 'n dieper, suiwer, ewigdurende en verhewe (transendente) lewensin. Wat die tapisserie van lewensin betref, is reeds genoem dat verskeie sake – soos spindrade wat in die tapisserie ingeweef word – deel uitmaak van wat lewensin behels. Die belang van die transendente as ten minste een van hierdie spindrade blyk nou duidelik. Selfs al word deugdelikheid as die gemene deler van al hierdie sake of spindrade beskou, is dit duidelik dat om deugdelik te lewe om meer gaan as om maar net hartseer of mislukking te oorkom, of om voorspoed en geluk te ervaar.

Vir die religieuse mens lê lewensin byvoorbeeld daarin dat 'n morele deugdelike lewe voldoen aan die verwagtinge en standaarde van 'n Opperwese wat bo die wêreldsheid uitstyg. Pyn en lyding kan dan verstaan word as 'n groeiproses waarby God self betrokke is, wat dit uiteindelik sinvol maak. Van Niekerk verduidelik dit soos volg:

Daarom is daar kwaad, pyn en lyding in die wêreld – nie omdat God 'n paaiboelie is nie, maar omdat God dit wil hê dat mense in hul weerstand teen morele versoekinge en die wyse waarop hulle leef in die skepping, groei na die geestelike en morele volwassenheid van die ware “kinders van God” (Van Niekerk, 2017:113).

Te midde van pyn en lyding is daar boonop vir Christene die hoop om 'n ewige lewe te beërwe. 'n Nuwe dimensie, of ander soort hoop, kom hier ter sprake, naamlik die buitewêreldse. Dit impliseer dat die gelowige persoon haarself kan losmaak van die wêreldse en ten volle mens word met 'n begrip en empatie vir die mense rondom haar. Die gelowige kan begryp dat 'n mens se lewe verganklik is, en dat alles ten einde loop – jeugdigheid, fisieke krag, gesondheid, verhoudinge en uiteindelik die lewe. Die

⁴¹ AH Verhoef wys ook in sy artikel “Sisyphus, happiness and transcendence” hoe lewensin wel in 'n sekulêre wêreld gevind kan word deur na iets groters as die mens self te strew, deur vanuit jou omstandighede te transendeer, om 'n Goddelike roeping te verstaan, te aanvaar en te lewe (Verhoef 2014).

transendente – as God en as die buitewêreldse wel bestaan – bied in hierdie geval die moontlikheid van singewing.

Teenoor die transendente begroning van lewensin vir die gelowige is die grondslag van lewensin vir die meeste moraliteitsfilosowe dat 'n mens 'n doelwit moet hê, dit met oorgawe moet najaag, en dit met sukses moet bereik. Cottingham beskou hierdie immanente sienswyse as 'n fantasie, om die eenvoudige rede dat twee belangrike aspekte van enige mens se bestaan hierdeur negeer word, naamlik haar oorsprong en eindpunt. Cottingham stel dus:

...it can also be understood as the insight that through giving up our attachment to the trappings of success, position, money, we become more fully human – more open to the plight of those around us with whom despite our surface differences, we share so much; such a transformation brings us closer to realising how to live in a world where, sooner or later, we will have to give up everything – our youth, our health, many of those we love, and in the end, even our lives. Status and power temporarily insulate us from our inherent human vulnerability; but in plumbing the depths of that vulnerability we discover what truly matters (Cottingham, 2003:76).

Cottingham redeneer dat lewensin tussen hierdie twee pole – begin en einde – bepaal word en dat dit nie buite rekening gelaat kan word nie. Dit is juis by “oorsprong en voleinding” dat die transendente ter sake is. Die tapisserie van lewensin kan nie net bestaan uit afsonderlike immanente insette nie. Die vraag na die geheel en die voltooiing daarvan moet in gedagte geneem word.

'n Goeie voorbeeld van hoe die transendente – die beleving van sin buite of bo die menslike rede – bydra tot lewensin kon 'n mens duidelik beleef in 'n bepaalde radio-onderhoud tydens die Covid-19-grendeltyd in Suid-Afrika. Die onderhoud was met 'n moeder wat saam met haar dogter in 'n eenvertrekhuus gewoon het. Die vertrek was hulle slaapkamer, kombuis, badkamer, TV-kamer en (belangrik) aanbiddingskamer. In die onderhoud was die vrou borrelend positief oor die lewe en moedig sy alle mense aan om moed te hou, want dit sal weer beter gaan. Vir die vrou het haar “geestelike lewe” haar gehelp om haar haglike wêreldse omstandighede te bowe te kom. Die krag van hierdie

transendente belewenis was so oorweldigend vir die vrou dat dit 'n mens laat wonder hoe die tapisserie van lewensin sonder die transendente kan bestaan.

Is spiritualiteit, die goddelike of die beleving van die transendente in die een of ander vorm nie juis die ontbrekende faktor in die lewensintapisserie nie? Is dit nie waarna gesoek moet word tussen “geboorte en sterwe”, tussen “oorsprong en voleinding”, soos Cottingham dit noem, om die tapisserie van die lewe werklik 'n kunswerk te maak nie? Cottingham het hieroor 'n baie duidelike mening en haal Hadot soos volg hieroor aan:

The practice of spiritual exercises implied a complete reversal of received ideas: one is to renounce the false values of wealth, honors and pleasures, and turn towards the true values of virtue, contemplation, a simple life-style, and the simple happiness of existing” (Hadot, 1995:103-4).

Met die aanvaarding van 'n meer transendente verstaan van lewensin is dit opmerklik dat materiële welvaart en 'n uitspattige leefstyl al hoe minder belangrik word. Hierdie faktor loop soos 'n goue draad deur al die groot religieë van die wêreld. Die soeke na en beleving van spiritualiteit – sonder om dit aan 'n spesifieke geloof te koppel – het dieselfde uitwerking. Dit lei tot 'n soberder lewe en tot 'n ervaring van meer lewensin. Dit is om hierdie rede dat Hadot (1995:103-4) spiritualiteit 'n ommekeer in 'n mens se gedagtes noem, as 'n poging om weg te kom van die ingewikkelde dogmas van religie en om eenvoudig te glo dat daar 'n soort Opperwese is wat die begin en einde van alles is. Dit gaan daaroor om soos 'n kind te glo – sonder die strewe om alles wetenskaplik te wil verklaar – en om binne 'n spirituele raamwerk dit wat jy glo, uit te leef. Volgens Cottingham (2003:90-91) sal so 'n spirituele raamwerk die volgende behels:

- 1) Dit behels dat die lewe as 'n persoonlike geskenk van God, as bron van alles wat waarheid, goed en mooi is, aanvaar word. Die aanvaarding is nodig te midde van die gebroke wêreld waarin ons lewe.
- 2) Dit behels dat persoonlike verantwoordelikheid aanvaar word, en die regte keuses tussen goed en sleg gemaak word. Dit vind plaas in reaksie op en binne in ons sekulêre wêreld waarin sukses en die skep van welvaart dikwels die hoofdoel is. Deur hierdie keuses te maak ontwerp die mens 'n morele weefpatroon vir die tapisserie van lewensin.

- 3) Dit behels dat die morele (weefpatroon) op alle aspekte van 'n mens se daaglikse bestaan – werk, eet, slaap, oefen, ontspan – moet inwerk. Hierdie leefwyse moet ook nie gevolg word met enige verwagtinge van geluk en voorspoed of die vermyding van teenspoed nie. Dit moet eerder die stukrag en bron van energie word vir wat jy doen en wie jy is.
- 4) Dit behels dat verstaan word dat lewensin nie ervaar word in sukses en welvaart nie, maar in verhoudings, in liefde – nie in 'n ontvang-liefde nie, maar wel 'n geeliefde, want slegs daardeur kan die mens hom transendeer tot begrip vir 'n liefdevolle Skepper. Weereens moet en mag dit nie gedoen word met die verwagting van 'n beloning nie, maar moet dit ingeoefen word tot 'n leefstyl, 'n inherente gewoonte.

Hierdie vier aspekte van 'n spirituele raamwerk dien as 'n alternatief vir 'n strakke of fundamentalistiese religieuse beleving van die transendente. Dit gaan eerder oor die bewustelike integrering van die spirituele as transendente wat een van die spindrade van die tapisserie van lewensin word. Dit dien as teenvoeter, as aanvulling van dit wat juis ontbreek in ons moderne, egoïstiese en materiële leefwêreld. Natuurlik sal spiritualiteit en enige aspek van die transendente deur die wetenskap afgemaak kan word as verbeeldingsvlugte, of selfs as ontsnappingspogings weg van die realiteite van 'n sensories waarneembare harde wêreld en werklikheid. Hierdie spirituele raamwerk bied egter 'n groter, meer omvattende verstaan van lewensin, een wat in ag neem dat die mens, ongeag geloof of ongeloof, in oomblikke van vrees, onsekerheid of skok, maar ook in oomblikke van verwondering, ekstase, blydskap en dankbaarheid, uitroep tot 'n God.⁴² Hierdie element kan nie sonder meer in die verstaan van die tapisserie van lewensin geïgnoreer word nie.

⁴² Paul van Tongeren, verbonde aan die Radboud Universiteit, wys in sy boek *Dankbaar: denken over danken na de dood van God* hoedat die konsep van die deug dankbaarheid deur die eeue verander het en tot 'n kultuur van "ek is geregtig op iets" afgewater is en daarom hoef daar nie daarvoor dankie gesê te word nie. Tog is dit opvallend hoedat die mens steeds spontaan in dankbaarheid tot God uitroep in 'n oomblik van verwondering, byvoorbeeld by die geboorte van 'n kind.

3.6 Die weefproses van die tapisserie van lewensin

Om die vraag na die betekenis van lewensin te beantwoord is egter nog lank nie afgehandel nie. Dit bly 'n komplekse en voortgaande poging en proses. In hierdie hoofstuk is wel genoem dat lewensin nie sonder lewe moontlik is nie. As daar nie lewe is nie, is die mens niks, en is daar ook geen sin te vinde nie. Dit is juis die feit dat die mens oor lewe beskik wat hom oor die sin daarvan laat nadink. Dit gaan bloot oor die vraag waarom 'n mens dan lewe. Is daar 'n funksie, of gegewe doel, vir die mens?

Indien 'n mens die heelal beskou, word dit duidelik dat van die kleinste mikroörganisme tot die grootste hemelliggaam 'n funksie en 'n doel het om te vervul. 'n Boom is byvoorbeeld daar om suurstof te produseer, om voedsel te wees, huisvesting te bied, skadu te gee en so meer. Deur die vervulling van hierdie funksies kan die bestaan van die boom as sinvol beskryf word. Dit is egter ook so dat die boom se saad by ontkieming klein en onbenullig voorkom, met weinig nut vir die omgewing. Na gelang groei egter plaasvind, word die bestaan daarvan meer funksioneel en daarom sinvol. As die voorbeeld van die boom oorweeg word, kan drie duidelike elemente onderskei word, naamlik lewe (begin), groei en doel. Indien die boom oor rede, 'n selfbewussyn en emosies sou beskik, sou dit waarskynlik lewensgeluk en lewensin kon ervaar, want dit vervul sy funksie ten volle. Die moontlike funksie of doel van die mens se lewe is egter nie so maklik identifiseerbaar nie, selfs al word ons lewens ingedeel in fases van lewensbegin, groei en doel (voltooiing). Hierdie vergelyking of beeld help ons egter om verder na te dink oor die konsep lewensin self. Moet dit byvoorbeeld aan 'n doel gekoppel wees of nie? Moet daar net in elke lewensfase se funksie lewensin gevind word?

Die eerste element of lewensfase van die boom – maar ook van die mens – is die begin van die lewe self, naamlik die feit dat 'n mens daar is, dat jy lewe. Hierop sou mens kon reageer – in 'n poging om lewensin te verwesenlik – met blote dankbaarheid vir die lewe self.⁴³ Dankbaarheid vra vir 'n bewustheid daarvan dat mens bestaan, dat jy iets is en nie niks nie.

⁴³ David Benator, 'n Suid Afrikaanse filosoof verbonde aan die Universiteit van Kaapstad, wys in sy boek *Better never to have been* daarop dat dit onverantwoordelik en skadelik is om in hierdie chaotiese tyd waarin die samelewing verkeer, kinders te verwek. Hy voer aan dat ongeag die gevoelens en belewenisse van die skepsel die skeppingsdaad immoreel is. Hierdie standpunt van Benator, hoe pessimisties ook al, beklemtoon die feit dat daar selfs oor die begrip "lewe" nie eenstemmigheid is nie.

Die tweede element of lewensfase, naamlik groei, behoort 'n mens opgewonde te maak. Om te groei behels 'n afwagting om te sien wat die groeifase gaan voortbring. Dit is 'n fase waarin 'n mens potensieel beter en beter word wat verskillende dimensies van jou bestaan betref. Uiteindelik moet jy jou volle potensiaal ontwikkel en daardeur 'n ervaring van lewensin kry.

Die laaste fase is om jou uiteindelijke doel te bereik – dit waarvoor die groeifase jou voorberei het. Wat die boom betref, vervul dit sy doel deur byvoorbeeld vrugte te lewer. Op dié manier voeg hy waarde tot sy omgewing toe en uiteindelik ook tot die “samelewing” waarvan hy deel is. Die boom staan in diens van sy omgewing en alles wat voordeel uit sy bestaan trek. Dit is binne sulke veelvoudige verhoudings, binne die ekosisteem, dat die boom tot sy volle reg kom en die bestaan daarvan “sin” het. Dit voeg waarde toe tot sy omgewing en ander reageer met vreugde daarop (voëls wat neste bou, ens.). Dit het die potensiaal – soos alles in die heelal – om sy rol te vervul in totale harmonie en orde met alles anders. Geld dieselfde vir die mens as alles in die heelal klaarblyklik hierdie doel vervul? Is die heelal werklik so fyn ontwerp dat alles 'n doel het? Wie is dan die ontwerper? Of, wat is dan die natuurlike doel van die mens? Is dit die mens se sleutel tot lewensin? Is dit moontlik dat die mens binne dieselfde orde en harmonie sy lewensdoel, funksie en uiteindelijke lewensin kan vind, en dit kan vervul deur waarde toe te voeg tot sy omgewing en so sin te beleef?

Een van die groot verskille tussen die mens en 'n boom is natuurlik die feit dat die mens oor 'n eie wil beskik. Die mens kan deur sy rasonele vermoëns keuses maak en sy eie doel of bestemming bepaal. Hierdie vryhede kan op radikale manier verstaan word – en selfs toegepas word op die heelal, soos wat Nietzsche doen. Hy stel dit soos volg:

[the] total character of the world is ... in all eternity chaos – in the sense not of a lack of necessity, but of a lack of order, arrangement, form, beauty, wisdom, and whatever other names there are for our aesthetic anthropomorphisms (Young, 2003:83).

Hiermee bevraagteken Nietzsche nie net die moontlike orde wat die natuur bied nie, maar ook die moontlike orde (en potensiele funksie of doel van die mens) wat God moontlik kon gee. Vir Nietzsche leef ons in 'n wêreld sonder God, sonder noodsaaklikhede van die natuur, met net die mens as bepaler van sy doel in 'n sinlose wêreld.

Dit bring 'n mens terug by die vraag: Wie of wat bepaal lewensin? Onderliggend hieraan is natuurlik die vraag oor wat lewensin is. Die twee vrae hang nou met mekaar saam. Indien lewensin verstaan word as die sinvolle ervaring om dit wat die moeite werd is, te doen en te belewe, dan word die begrip “die moeite werd” die volgende vraag. Wat vir mense normaalweg “die moeite werd” is, is die dinge waarvoor hulle baie moeite doen en baie sal opoffer. Dit word duidelik in mense se optrede of aksies. Sulke optrede is iets waarvoor mense doelbewus kies. Dit is nie soos die boom waarby dit net “gebeur” dat hy byvoorbeeld vrugte dra nie. Die sinvolle ervarings hang saam met die keuses van die mens wat tot sekere doelbewuste aksies lei. Die mens self kies dus hiervoor, maar hoe en hoekom word hierdie soort keuses gemaak? Is dit werklik doelbewuste keuses wat gemaak word, of word die mens gelei deur onbewustelike passies en drange?

Indien dit die natuur is (ons instinkte, ons oerdrange, en so meer) wat die bepalende faktor is wanneer 'n mens bepaal wat “die moeite werd” is, dan is dit nie werklik doelbewuste keuses nie, en dan is jy baie meer soos die boom waarvan die doel of funksie “net gebeur” – dit is dan 'n natuurlike gegewe. Tog is daar by die mens 'n verskeidenheid van dinge waarna gestrewe word, wat daarop dui dat dit wat die moeite werd is, nie net 'n eenvormige of universeel gegewe lewensdoel of funksie is nie. Lewensin is by die mens meer kompleks.

Om lewensin te verstaan word verder gekompliseer deur die feit dat dit nie net 'n kortstondige insident is nie. 'n Insident kan sinvol wees en so ervaar word, maar die kortstondigheid daarvan bring nie noodwendig lewensin mee nie.⁴⁴ Lewensin word meestal verstaan as 'n reeks deurlopende insidente, of dan gebeurtenisse, waarvan die somtotaal 'n positiewe geheel vorm. Die vraag is: Hoe kan 'n mens dit dan regkry om in die loop van 'n leeftyd hierdie insidente te laat gebeur?

Die feit dat hierdie insidente doelbewuste keuses en doelbewuste handeling behels, impliseer dat daar 'n sekere patroon en ritme en sekere gewoontes betrokke is. Die suksesvolle sportman, akteur, sakeman, onderwyser of moeder, moet byvoorbeeld

⁴⁴ Fredman en Haybron beklemtoon in die konsep van “whole life satisfaction” die veranderlikes wat in die begrippe “tevredenheid” (*satisfaction*) en “gelukkigheid” (*happiness*) vervat is. Die uiteenlopendheid van uitsprake hieroor het tot gevolg dat daar nie 'n klinkklare verklaring van die konsep “whole life satisfaction” is nie. Dieselfde kan ook gesê word van lewensin in die konteks van die goeie lewe of dan *eudaimonia*. Kan deugde die weefdraad wees wat insidente, ervarings en gebeurtenisse in die loop van 'n leeftyd saambind ten einde uiteindelik 'n “goeie lewe” te ervaar?

sekere handeling herhaaldelik uitvoer om 'n reeks positiewe en sinvolle insidente van sukses en vervulling te skep. Indien hulle dit regkry, word hulle optrede (gewoonlik) deur die samelewing as uitnemend beskou. Die verband met deugde as uitnemendheid figureer weer hier. Die vraag is net: Wat sal die dryfveer of motivering wees om deurlopend en herhaaldelik die keuse te maak om sekere handeling uitnemend uit te voer? Is dit ter wille van die ervaring van lewensin, of dalk erkenning of roem of welvaart? Die suksesvolle sportman sal byvoorbeeld daagliks hard oefen, tyd opoffer – alles om sy doel te bereik. Die doel word bepaal deur 'n keuse wat hy maak, maar waar kom hierdie keuse vandaan?

Hierdie keuses kan baie maklik as arbitrêr beskou word. Die sinvolle lewe waarna 'n mens strewe, is uiters subjektief. Indien die keuse gemaak word, is die opofferings, die moontlike swaarkry, die harde werk, die vorming van spesifieke lewensgewoontes in die loop van selfs 'n hele leeftyd, bloot die logiese gevolg van die besluit. Vir die gholfspeler gaan dit wees om so goed moontlik gholf te speel, en vir die gelowige gaan dit wees om God se wil so goed moontlik na te streef.

Die punt wat hier bo gemaak word, is dat lewensin nie net afhang van 'n enkele insident nie, maar dat dit optrede en gebeure verg wat in die loop van 'n leeftyd geïntegreer word. Daar is vanuit 'n supernaturalistiese oogpunt geredeneer dat lewensin slegs te vinde is in 'n verhouding met God as Skepper van die kosmos. Die integrering vind in hierdie opsig in God self plaas. Hy oordeel oor die sinvolheid daarvan en 'n mens kan maar net “aanhou met goeie dade”. Die naturaliste redeneer hierteenoor dat lewensin wel buite 'n verhouding met 'n Goddelike wese te vinde is, naamlik bloot en net binne die fisiese wêreld. Vir hulle gaan dit oor die individu se ingesteldheid (subjektivisme) teenoor haar leefwêreld, of dit kan gebaseer wees op dinge soos materiële welstand (objektivisme) binne haar lewenswêreld. Die integrering vind by die naturaliste plaas binne die keuse van 'n lewensdoel.

Watter lewensdoel is dan die minste arbitrêr? Indien die verskillende opsies wat hier bo bespreek is, oorweeg word, sou mens kon antwoord dat die objektivistiese benadering dalk die ooglopende en mees logiese kandidaat is. Vir elke mens – ongeag haar subjektivistiese lewensdoel – is materiële welstand belangrik. Vir 'n mens om te lewe het jy gesondheid, voedsel, huisvesting, vervoer en 'n inkomste (beroep) nodig. Dit geld vir

almal. 'n Gebrek daaraan sal sekerlik 'n invloed hê op die belewing van sin en uiteindelik selfs die verlies aan die lewe self.

Die tergende vraag ontstaan egter nou: Hoeveel bestaansmiddele het 'n mens nodig om lewensin te ervaar? Is een woning genoeg of moet daar ook 'n vakansiewoning by die see wees of miskien 'n houthuis in die berge? Is een motor genoeg of is publieke vervoer voldoende? Hoe groot moet jou huis of jou motor wees om jou lewensin te laat ervaar? Sulke vrae kan onbepaald aanhou. Die dilemma wat dit uitlig, is die rol wat ydelheid en dus egoïsme by die mens speel in die soeke na lewensin. Hierdie objektivistiese lewensdoelwitte is uiteindelik nie so objektivisties nie. Selfs al word daaraan voldoen – op 'n basiese manier – verseker dit ook nie noodwendig lewensin nie. Materiële en fisiese welstand is dus belangrik, maar daar skort ook iets daaraan indien dit met lewensin in verband gebring word.

Dit bring 'n mens terug by die meer subjektiewe belewenisse van lewensin. In watter mate hang lewensin dan nie af (as 'n mens dink aan die basiese voldoening aan materiële eise en jou fisiese welstand) van jou gesindheid nie? Sinbelewing blyk in 'n groot mate af te hang van die ingesteldheid van die individu ten opsigte van haar omstandighede. Die subjektivisme wys met betrekking tot hierdie saak daarop dat daar tallose voorbeelde is van mense wat aan die materiële middele 'n oorvloed het, maar sielsongelukkig is en steeds die lewe as sinloos ervaar. Daar is egter ook voorbeelde van mense wat in haglike omstandighede lewe en tog sin vind in die lewe. Terselfdertyd is daar ook mense wat 'n oorvloed van die materiële het en terselfdertyd volkome sin belewe. Wat die materiële betref, wil dit voorkom asof lewensin nie vanselfsprekend is nie. Die welbekende popster Madonna kritiseer in haar liriek van die lied "American Life" die Amerikaanse materialistiese leefstyl, wat voorgehou word as die Amerikaanse droom. Sy verklaar dat sy die droom vervolmaak het maar steeds nie weet of dit is wat sy wil hê nie. Daar skort steeds iets. Dit is egter interessant om te sien dat "American Life" nie 'n treffer was nie. Kan dit wees dat haar boodskap nie was wat mense wou hoor nie? Daar kan steeds iets wees wat in die soeke na lewensin kortkom. Kan hierdie "iets" nie dalk in 'n verhouding met 'n Opperwese lê nie? Moet 'n mens nie daarom aanbeweeg na die transendente as deel van die spindrade in die tapisserie van lewensin nie? Moet die opsie nie ten minste oopgehou word nie?

Volgens Metz se fundamentaliteitsteorie sal die mens met 'n positiewe rasionele ingesteldheid ten opsigte van fundamentele objekte en toestande – soos moraliteit en die oordra daarvan aan ander mense – lewensin belewe. Is dit egter moontlik dat die mens, ten spyte hiervan, weens omstandighede 'n punt kan bereik waar lewensingesteldheid of fundamentele objekte, of selfs ander mense of die lewe in sy geheel, net nie meer sin maak nie? Is dit nie juis dan dat die transendente 'n rol kan speel in singewing nie? Frankl beklemtoon die rol van religie (die transendente) as singewer in die haglikste omstandighede. Hy skryf:

[die] mees indrukwekkende aspek hiervan was die spontane gebede of godsdienstige byeenkomste wat in die hoek van 'n barak, of in die donkerte van 'n toegegrendelde veetrok gehou is wanneer ons moeg, honger en half bevrore van die koue in ons vodde terugvervoer is vanaf 'n afgeleë werkplek (Louw, 2007:45).

Indien sin in sulke omstandighede ervaar kan word weens 'n mens se verhouding met 'n Opperwese, is die potensiaal tog daar dat dit ook in beter omstandighede kan gebeur.

Die transendente as kritieke spindraad in die tapisserie van lewensin moet in ag geneem word. Die hulproep na God tydens die Covid-19-pandemie bevestig gedeeltelik hierdie aanspraak. Dit is ook in normale of gewone omstandighede egter 'n kritiek belangrike faktor vir die mens om lewensin te ervaar. Om 'n gewetenlose samelewing, ekonomiese krisis, siektetoestande en natuurrampe te transendeer en die wonder van 'n sonsondergang, die kleure van 'n vlinder, die lag van 'n kind te ervaar, om vreugde te ervaar, is alles deel van hierdie transendente ervarings wat vir lewensin noodsaaklik is.

3.7 Samevattende gedagtes aangaande die tapisserie van lewensin

In die vorige hoofstuk is gepoog om die tapisserie van deugde te ontrafel en bloot te lê. Daar is tot die slotsom gekom dat deugde-etiek, ongeag die feit dat dit vir bykans drie eeue gemarginaliseer is, antwoorde kan bied op die chaos en onordelikheid van die huidige samelewing. Met die “goeie lewe” of dan *eudaimonia* as uitkoms kan mens 'n deugdelike lewe lei en uiteindelik ook 'n verskil maak aan jou omstandighede en samelewing. Hoe dit egter saamhang met lewensin, was dan die volgende vraag.

In hierdie hoofstuk is daar op die konsep “lewensin” gefokus. Daar is herhaaldelik verwys daarna dat lewensin die integrering van gebeurtenisse, ervarings en insidente in ’n mens se lewe behels, en dat die somtotaal daarvan bydra tot die totstandbrenging van die tapisserie van lewensin. Hierdie soort integrasie oor verskillende fasette van lewensin heen moet ook plaasvind wat verskillende teorieë oor lewensin betref. Dit behels ’n integrasie van teenstrydige benaderings, soos dié van die supernaturalistiese en naturalistiese denke. Dit behels ’n integrasie van immanente benaderings – soos byvoorbeeld deur Metz bespreek – en transendente benaderings – soos deur Cottingham bespreek. Om die skoonheid van die tapisserie van lewensin werklik te skep, moet al die spindrade saamgeweef word. Dit gee ’n mens ’n veel groter waardering vir die skoonheid en wonder van lewensin en die lewe self. Dit sou byvoorbeeld kon behels dat Metz se definisie van lewensin (as deel van sy fundamentaliteitsteorie) gewysig word om soos volg lui: Lewensin vir die mens is te vinde in ’n positiewe, liefdevolle en geestelike ingesteldheid ten opsigte van fundamentele objekte en toestande, waaronder moraliteit teenoor, kennis van, omgee en begrip vir ander mense en omstandighede, wat deur deugdelike optrede tot uitvoering gebring word.

Nadat die tapisserie van deugde in hoofstuk 2 en die tapisserie van lewensin in hoofstuk 3 as vertrekpunt bespreek is, word die konsepte “deug” en “lewensin” verweef in hoofstuk 4 tot ’n eiesoortige tapisserie. Die vraag na hoe deugde en lewensin op mekaar inspeel, van mekaar afhanklik is en mekaar bepaal, is van die vroeë wat beantwoord word.

4 AANLOOP TOT DIE *EUDAIMONIA*-TAPISSERIE

4.1 Inleiding

Hierdie hoofstuk handel oor die moderne mens se persepsie en belewing van die goeie lewe, maar ook oor sy soeke daarna. Hier word spesifiek na die moderne mens verwys aangesien hierdie studie filosofies-etiese antwoorde soek vir die oënskynlike morele chaos waarin die moderne samelewing hom bevind. Dit gaan oor die strewe van individue, as moderne mense, na 'n goeie lewe. Die gebruik van die konsepte "individu" en "goeie lewe" kompliseer egter hierdie stelling. Eerstens is die definiëring van die terme kompleks, en tweedens kom die uniekheid van elke mens ter sprake. Onderliggend aan hierdie stelling is egter die aanspraak dat sekere menslike handeling tot die goeie lewe aanleiding kan gee. Hierdie soort menslike handeling word vir die doel van hierdie studie deugde genoem (*arete*, soos voorheen genoem, wat op uitnemendheid dui).

In hoofstuk 2 is die belang van menslike deugde ondersoek om te bepaal of deugde wel 'n wesenlike rol in die mens se strewe na die goeie lewe speel. Die term "tapisserie" is hier bekendgestel as metafoor van die komplekse verweefdheid van menslike verstaan en uitleef van deugde, ten einde 'n mens te help om die weefpatroon te ontleed, te analiseer en te verstaan, en jou uiteindelik in staat te stel om die unieke kunstuk (tapisserie) van elke individu te waardeer en te bewonder as deel van die goeie lewe. Soos in vorige hoofstukke genoem, word daar aangevoer dat daar wel 'n noue verband tussen 'n deugdelike leefwyse en die goeie lewe bestaan, mits die belang van die verhouding van sin-ervaring met deugdelikheid ook geskets word. Soos die konsep "deugde" is die konsep "lewensin" nie eenvoudig nie. Dit is baie gekompliseerd en benoem iets baie dinamies, want elke individu vorm deel van 'n sekere historiese, sosioëkonomiese en politieke kultuurgroep, waarin lewensin verskillend verwoord of verstaan word.

Die fokus was in hoofstuk 3 spesifiek op die tapisserie van lewensin, die veelkleurigheid en kunssinnige aard daarvan. Die uniekheid van elke mens skep die moontlikheid dat elkeen, potensieel, oor 'n eie persoonlike tapisserie van lewensin beskik. Die vraag moet dan gevra word: Is dit moontlik vir elke mens om, in die loop van 'n leeftyd, haar eie tapisserie van die goeie lewe as die sinvolle lewe te ontwerp (*logos*), te belewe (*etos*) en te waardeer (*patos*)?

In hierdie studie word geargumenteer dat dit moontlik is om so 'n tapisserie van die goeie lewe as sinvol te skep, met die voorbehoud dat dit slegs deur die individu self gedoen kan word (nie deur iemand anders vir daardie individu nie), en dat dit die inkorporering van deugde insluit. Die doel van die hierdie studie is om die ontwerp van die tapisserie van die goeie lewe as sinvol te bevorder deur sekere riglyne (weefdrade in die weefpatroon) te ondersoek, te oorspeel en, deur die aanvoer van redes teenoor die moderne individu (en daardeur die samelewing), as riglyne te stel. Kennis van en begrip vir die kompleksiteit, inhoud en samestelling van deugdelikheid en lewensin kan die individu begelei tot die weef van sy of haar eie tapisserie van die goeie lewe. Die kombinasie van hierdie drie elemente – deugdelikheid, lewensin en die goeie lewe – word in hierdie hoofstuk verder ondersoek. Die term “*eudaimonia*-tapisserie” word hierna gebruik om dit te benoem.

Die term “*eudaimonia*-tapisserie” stuur die studie in 'n nuwe rigting. In die vorige twee hoofstukke (wat handel oor die tapisserie van deugde en die tapisserie van lewensin) is daar deurlopend na die goeie lewe (*eudaimonia*) verwys. Vervolgens word gefokus op die integrering van deug en lewensin in die weefpatroon van die *eudaimonia*-tapisserie, wat dan spesifiek die goeie lewe insluit – dit waarop *eudaimonia* as die “goeie geluk” sinspeel. Om hierdie integrering te verstaan gaan vergelykings getref word tussen die tapisserie van deugde en die tapisserie van lewensin, want in die aanwesigheid van hierdie twee word die *eudaimonia*-tapisserie ontwikkel.

Soos voorheen genoem, is die doel van die studie om filosofies-etiese oplossings te soek vir die moreel chaotiese toestand waarin die moderne samelewing tans verkeer. Om dit te vermag, word die moontlike ontwerp, ontwikkeling en verfyning van die *eudaimonia*-tapisserie ondersoek op grond van die filosofies-etiese werk van Charles Taylor, naamlik *The ethics of authenticity* (1992).⁴⁵ Hierdie boek is belangrik in die konteks van hierdie studie, want Taylor maak 'n uitstekende analise van die moderne mens en samelewing en fokus terselfdertyd op die behoefte aan 'n deugdelike lewe, lewensin en die goeie lewe.

Taylor voer aan dat die moderne mens totaal individualisties optree, en dat die gesin en die samelewing nie meer direk 'n rol daarin speel soos tradisioneel in die verlede nie. Tog

⁴⁵ Charles Taylor is 'n Kanadese emeritus professor in Filosofie en Politieke Wetenskap verbonde aan die McGill-Universiteit. Hy is veral bekend as outeur van die boeke *Sources of the self* en *The ethics of authenticity*, waarna in hierdie studie verwys word.

sien Taylor 'n positiewe geleentheid vir die herlewing van deugde-etiek in die moderne samelewingskonteks. Hierdie moontlikheid word in hierdie studie, in aansluiting by Taylor, verder ondersoek deur op die Suid-Afrikaanse filosoof Marinus Schoeman se boek *Generositeit en lewenskuns* (2004)⁴⁶ te fokus. Hierdie boek vergestalt Schoeman se soeke na morele oplossings vir die hedendaagse morele krisis, gebaseer op die uitsprake van Friederich Nietzsche⁴⁷ en Hannah Arendt.⁴⁸ Om die *eudaimonia*-tapisserie te beskryf en te ontwikkel op grond van hierdie denkers se werke verg egter dat 'n basiese weefpatroon eers gevind moet word. Hierdie basiese weefpatroon – wat reeds uiters kompleks is – is geleë in die integrering van deugde en lewensin. Hierop word vervolgens gefokus.

4.2 Kritieke beginsels in die dinamiek van deugde en lewensin

In die ontrafeling van deugde en lewensin het sekere gemeenskaplike beginsels te voorskyn gekom waarsonder die *eudaimonia*-tapisserie myns insiens nie moontlik is nie. Hierdie beginsels word vervolgens in nader besonderhede beskou ten einde 'n weefpatroon te ontwerp vir die *eudaimonia*-tapisserie.

4.2.1 *Eudaimonia* as uitvloeisel van die lewe

Die mees basiese beginsel van 'n mens se lewe spruit vanuit die lewe self: die feit dat ons lewe. Sonder die lewe self is die mens net stof, sonder enige funksie, nut of doel. Die mens beskik egter oor lewe en is daarom direk ingebed in en betrokke by sy leefwêreld.

⁴⁶ Marinus Schoeman was verbonde aan die Departement Filosofie van die Universiteit van Pretoria as professor in Filosofie. In sy boek *Generositeit en lewenskuns* lewer Schoeman 'n pleidooi vir 'n etiek van die lewenskuns aan die hand van Nietzsche en Hannah Arendt se denke. Dit sluit baie nou aan by die eeueoue tradisies van die deugde-etiek

⁴⁷ Friedrich Nietzsche (1844-1900) was 'n Duitse filosoof. Hy het bekendheid verwerf vir sy kompromislose kritiek op Europese moraliteit, religie en konvensionele filosofiese idees oor maatskaplike en politieke assosiasies met moderniteit. Hy is ook die skrywer van 'n verskeidenheid van boeke, waaronder *Thus spake Zarathustra*, *Beyond good and evil*, *The Antichrist* en *The gay science*.

⁴⁸ Hannah Arendt (1906-1975), Duits van geboorte, was 'n Amerikaanse politieke teoretikus en filosoof. Baie van haar boeke en artikels het 'n blywende invloed op politieke teorie en filosofie gehad. Sy word alom gereken as een van die belangrikste politieke denkers van die twintigste eeu. Haar boeke sluit in *The human condition*, *Men in dark times*, *Crises of the republic*, *on revolution* en vele meer.

Hierdie subjektivistiese bestaan lei tot die uitleef van sekere deugde wat as resultaat gesamentlike oorlewing of selfs geluk verseker. Hieroor het Spinoza gesê:

“[H]uman beings find by experience that they get what they need for themselves much more easily by mutual assistance and that they can ward off the dangers that threaten them on all sides by combining their forces” (Spinoza, Ethics, §190).

Hy voeg by dat deugde hier belangrik is: “The highest good of those who follow after virtue is common to all, and all can equally enjoy it” (Spinoza, Ethics, §190).

Deugde, in hierdie konteks, dra dus by tot die individu se leefwyse en selfs lewenskwaliteit (lewensin) saam met ander. Soos voorheen genoem, fokus die huidige studie spesifiek op die moderne mens en die lewe wat hy lei. Die tipiese lewe van die moderne mens (soos wat Taylor ook aanvoer) is een van selfgesentreerdheid en ambisie, aangevuur deur materialisme en die sug na mag en beheer. Boonop bevind die mens hom tans in 'n era waarin die menslike rede alle handeling oorheers en alles tot verbruikersartikels reduseer. Dit is op grond hiervan dat Baumann byvoorbeeld oor die toekoms van die moderne era, waarin rasionaliteit en utiliteit 'n al hoe groter rol speel, die volgende gesê het:

The ignorant will be enlightened, the savages civilized, the disorderly made to serve the order of things. The world will be the playground of reason – human reason. No more the unexpected, the unpredicted and unpredictable. No more contingency. Everything permitted to be will first have to pass reason's test of utility (Bauman, 1992:133).

Bogenoemde uitkomst, die hoogty van die rede, het dalk die beste bedoelinge (vooruitgang en ontwikkeling), maar dit kan ook daartoe lei dat die dieper dimensies van die individu se karakter, gevoelens, gedagtes, doelwitte en gewoontes ten slotte misken word. Hiervoor is daar bloot nie plek in 'n volkome rasonale bestel nie. Met die rede wat die spesifisiteit van subjektiewe ervaring domineer en rig, word die moontlikheid van 'n *eudaimonia*-tapisserie ondermyn, bloot omdat dit reduserend van aard is. Hierteenoor wil die *eudaimonia*-tapisserie die volheid erken van die mens wat die goeie lewe leef. Die nastrewing en ontwikkeling van 'n *eudaimonia*-tapisserie kan nie ingeperk word deur die rede of 'n totalitêre staat nie, maar moet 'n vrye onderneming vir die individu bly om self sy of haar lewe as kunswerk te skep – allermens net 'n utilitaristiese lewe as uitkoms.

Die gepaardgaande komplekse uitdaging is om nie net die *eudaimonia*-tapisserie oop te vou, te waardeer en beter te verstaan nie, maar selfs om mense te begelei om deur sekere deugde (die weefdrade in die weefpatroon), wat inpas by haar unieke persoonlikheid, kulturele leefwêreld en onmiddellike omstandighede, so met lewensin (die kruisweefdrade in die weefpatroon) te kombineer dat 'n unieke *eudaimonia*-tapisserie as goeie lewe geskep word. Die moderne lewe, met sy klem op die rede, skep dalk juis so die geleentheid vir die herlewing van deugdelikheid as 'n pad na lewensin, maar die individu moet nie in hierdie proses te gou losgemaak word van sy of haar gemeenskap nie.

4.2.2 *Eudaimonia* as uitvloeisel van die gemeenskap

Verskeie filosowe het al aangevoer dat 'n goeie lewe nie in isolasie geleef kan word nie (Spinoza se aanhaling hier bo is tekenend). Hoe weet 'n mens byvoorbeeld of jy 'n goeie lewe lei as jy dit nie in verhouding met ander lei nie? Anders gestel: Waaraan meet 'n mens jou deugdelike optrede en die uitkomste daarvan indien daar geen verhouding met ander is nie?

Soos genoem in hoofstuk 3 kan deugdelike uitnemendheid, of dan *eudaimonia* volgens Aristoteles, nie in isolasie bereik word nie en kan die uitlewing daarvan slegs plaasvind in 'n lewe saam met ander. Ander bekende filosowe deel dié sentiment. Vir byvoorbeeld Schopenhauer vervul die wil van die mens 'n samebindende doel en dit is die menslike wil wat alle mense gemeen het. Volgens Jean-Luc Nancy bevind die mens hom in 'n chaotiese en hopelose wêreld waarin die enigste sin in die mens self en sy interaksie en verhouding met andere gevind word – in 'n “trans-immanensie” waarin singewing gesamentlik plaasvind. Vir die supernaturaliste word lewensin slegs gevind in 'n verhouding met die geestelike of in 'n verhouding met 'n Opperwese.

Hierdie benaderings dui op 'n intieme begrip dat die mens deurlopend deel is van handelinge waarby ander mense betrokke is, en dat die mens se optrede teenoor ander bepaal word deur die uitkoms van hierdie betrokkenhede. Hierdie aangeleentheid herinner ons aan die onvermydelikheid van die ewig vloeiende deugderivier (bespreek in hoofstuk 2), waarvolgens die mens hom in die stroom bevind en onwillekeurig saamgesleur word. Hoe die individu hom- of haarself in die stroom handhaaf, vereis

vaardighede (deugde) wat, volgens my argument, ook die mate van lewensin wat ervaar word, sal bepaal.

4.2.3 *Eudaimonia* as uitvloeisel van 'n lewensdoel

Een van die tergendste vrae oor die mens se bestaan is: “Waarom is ek hier?” Hierdie selfde vraag geld ook die weef van 'n tapisserie, want die wewer (kunstenaar) besluit tog vooraf op 'n spesifieke weefpatroon en daarvolgens 'n unieke kunsstuk geskep. Die doel van die tapisserie hang saam met die skepper daarvan se bedoeling. Oor 'n mens se eie lewe as tapisserie is die vraag dan of jy die kunstenaar is, en of daar 'n ander Skepper is. Dit hang ook nou saam met die doel van die tapisserie. Die analogie van die akker en die boom (wat Aristoteles gebruik het) dui byvoorbeeld op die proses vanaf ontstaan (ontkieming/geboorte) deur die groeifase heen en tot die laaste fase van 'n mens se lewe as een wat 'n doel het ('n teleologiese proses). As die doel of uitkoms van die boom is om op verskeie maniere waarde tot die omgewing toe te voeg, dan is elke fase van die akkerstadium tot die volwasse boom daaraan gekoppel. Wat 'n mens betref, kan dieselfde doel gestel word, naamlik of sy waarde kan toevoeg tot haar omgewing. Indien dit nie die geval is nie, word so 'n lewe as nutteloos en sinloos beoordeel. Interessant genoeg figureer hierdie gedagtes oor nutteloosheid prominent in die kapitalisme, waarin mense slegs oor waarde beskik in soverre hulle verbruikers is wat kan bydra tot ekonomiese bedrywighede, of om soveel moontlik rykdom te vergaar. Wat die doel is wat aan die mens se bestaan gekoppel word, is dus van kritieke belang.

In die natuur, in elke ekologiese habitat, het selfs die kleinste organisme 'n doel. Die mens se doel is egter moeilik om te meet wat sy funksionering in 'n ekosisteem betref. Dit lyk dikwels of die mens in hierdie opsig geen doel het nie. Die kwessie word meer kompleks omdat die mens oor vrye wil beskik: die vermoë het om te kies wat om te doen, en om op 'n unieke manier te lewe. Dit wat die moeite werd is om te doen, wat werklik 'n nut het, is dus moeilik om te identifiseer. Dit is egter nodig om met die skep van die *eudaimonia*-tapisserie as kunsstuk sekere keuses te maak oor dit wat die moeite werd is om te doen (en dit sal verskil van een individu na die volgende). Dit verg ook dat opofferinge gemaak word om hierdie kunsstuk te verwesenlik. Die *eudaimonia*-tapisserie behels dus 'n radikale herdink van 'n mens se doel en bestaan as nie net 'n aanvaarding van

hedendaagse kapitalistiese doelwitte nie. Sulke doelwitte bring dikwels ernstige morele verval mee wat dan juis andere hul geluk en lewensin ontnem.

Hierdie radikale wegbreek van byvoorbeeld kapitalistiese lewensdoelwitte wat deur die samelewing voorgeskryf word, is kritiek belangrik, want, soos in die vorige hoofstuk genoem, kan ons oningeligte keuses maak wat verkeerde gewoontes vaslê. Daarenteen kan ons keuses lei tot 'n soort deugdelikheid wat nie net eenmalig is nie, maar 'n patroon of ritme vestig wat uiteindelik, as gewoontes, tot singewing lei. Die weef van die *eudaimonia*-tapisserie is met ander woorde 'n deurlopende proses van weef (deugdelikheid) aan 'n bepaalde weefpatroon (lewensin) ten einde uiteindelik te kom by die voltooiing van die tapisserie – dit wil sê *eudaimonia*. Deug en lewensin is hierin onlosmaaklik deel van 'n goeie lewe.

4.2.4 *Eudaimonia* – Wêrelds of buitewêrelds?

'n Groot strydpunt in die geskiedenis van die filosofie is die vraag of 'n God as Skepper van die kosmos opgetree het, en of daar 'n wetenskaplike verklaring vir die ontstaan van die kosmos is (onafhanklik van enige Goddelike handeling). Die keuse tussen hierdie twee skeppingsteorieë is van kardinale belang ten aansien van die vraag na lewensin en lewensdoel. Soos vroeër genoem, word in hierdie studie na moontlike riglyne gesoek vir die moderne mens in sy soeke na *eudaimonia*. Sulke riglyne moet kan geld vir sowel 'n wêreldse as 'n buitewêreldse lewensbeskouing (ongeach die individu se keuse, mits die keuse konsekwent gemaak word). Soos bespreek in hoofstukke 2 en 3 vereenvoudig 'n supernaturalistiese benadering – byvoorbeeld geloof in die bestaan van 'n God as Skepper – die uitleef van sekere deugde wat sal lei tot lewensin. Volgens hierdie perspektief is die mens se doel op aarde reeds bepaal deur 'n Opperwese en moet sy lewensdoel slegs bereik word. Vir byvoorbeeld die Christen is die lewensdoel om God te verheerlik en om uiteindelik die ewige lewe te beërwe. Hierteenoor staan die naturalistiese benaderings van die subjektivisme (wat lewensin binne die mens en sy lewensingesteldheid vind) en die objektivisme (wat lewensin vind in wêreldse goedere). Watter benadering hier ook al verkies word, elke individu moet steeds sy of haar eie *eudaimonia*-tapisserie ontwerp. Ongeach of die ontwerp op 'n wêrelds of buitewêrelds beskouing gegrond is, die ontwerp verg steeds dat lewensin slegs verwerf kan word deur

middel van 'n sekere deugdelikheid. Deugdelikheid kan nie net afgewys word as 'n binnewêreldse verstaan van 'n lewensdoel waarna gestreef word nie. Deugdelikheid bly deel van die weef van die *eudaimonia*-tapisserie.

Die beeld van 'n rivier wat vloei, is hier weer van toepassing. Soos met die vloei van die rivier van die goeie lewe wat êrens moet begin, is daar verskillende ontstaansmoontlikhede vir deugdelikheid. Deugde bly egter 'n integrale element van hierdie rivier van die goeie lewe. Uiteindelik bereik 'n rivier die oseaan, en dit kan mens vergelyk met die uiteindelige ervaring van lewensin. Wat altyd deel van die rivier se vloei uitmaak, en wat nie negeer kan word nie, is dat *eudaimonia* nie bereik kan word sonder lewe self nie. Hierdie lewe is altyd deel van 'n gemeenskap, en dit roep 'n mens ook tot deugdelikheid op. Dit is daarom nie so belangrik of 'n wêreldse of buitewêreldse benadering gekies word nie, want 'n mens bly deel van hierdie wêreld en staan in verhouding tot ander mense so lank as wat jy lewe. Die vraag is vervolgens of 'n soort outentieke etiese bestaan moontlik is wat van die *eudaimonia*-tapisserie 'n kleurvolle en unieke kunswerk kan maak.

4.3 Die etiek van outentiekheid

Outentiekheid kan verduidelik word met begrippe soos egtheid, oorspronklikheid, betroubaarheid, geloofwaardig en onvervals (Odendaal, 1984:881). Gedagtig hieraan is die vraag hoe 'n outentieke *eudaimonia*-tapisserie sal lyk. Kan so 'n tapisserie op so 'n outentieke wyse ontwerp word dat dit as riglyn vir die verwarde mens in 'n moderne samelewing kan dien? Die bedoeling hiervan is nie dat elke mens noodwendig hierdie riglyn moet volg nie; daar word bloot gevra in watter mate so 'n outentieke tapisserie as voorbeeld ontwikkel sou kon word. Elke individu bly steeds verantwoordelik vir die ontwerp en weef van sy of haar eie unieke (outentieke) tapisserie. Die moontlikheid moet egter hier verder ondersoek word om 'n outentieke *eudaimonia*-tapisserie daar te stel wat as riglyn vir ander kan dien.

Die vraag na die verweefdheid van deug en lewensin, en hoe dit op mekaar inspeel, het myns insiens sy oorsprong in die kernbegrip van “ek is ...” (as etiese kwessie). Vanuit hierdie “ek is ...” begin alles vir die mens, en nog te meer vir dié wat die sin “ek is ...” sinvol kan voltooi. Die vraag is of die basiese weefpatroon van die *eudaimonia*-tapisserie

'n mens hiermee kan help. Deur die eeue is daar deur filosofie en die wetenskap gepoog om antwoorde te vind op die vraag “wie is ek?” as 'n ontologiese kwessie. Vanuit 'n filosofiese oogpunt is daar in hierdie verband 'n onderskeid gemaak tussen die supernaturaliste en naturaliste. Vir eersgenoemde was en is die antwoord eenvoudig: die kosmos is deur God geskep en daarin vind die mens sy doel, sy vreugde, sy vrede en sekuriteit en sin. Die naturaliste se siening is meer ingewikkeld, want dit impliseer 'n kosmos sonder God as Skepper. Dié siening is ook die oorsprong van verskeie uiteenlopende filosofieë (soos bespreek in die vorige twee hoofstukke). Die wetenskap verklaar byvoorbeeld die ontstaan van die kosmos as deur 'n groot oerknal gevorm. Dit word aan die hand van komplekse formules, berekeninge en getalle verduidelik. Dit is 'n teorie wat waarskynlik as gevolg van die kompleksiteit daarvan deur net 'n klein persentasie mense (wetenskaplikes) volledig begryp word. Te midde van al hierdie uitsprake bly die uitdaging vir die gewone mens om antwoorde te kry op die “ek is ...”- en die “wie is ek?”-vraag.

Die vraag “wie is ek?” dui op 'n vraag na identiteit. Identiteit impliseer onder andere 'n oriëntasie binne 'n morele ruimte, waar vrae oor wat reg en wat verkeerd is, wat die moeite werd is om te doen en wat minder belangrik is, beantwoord moet word. Die identiteitsvraag plaas die individu onmiddellik in 'n verhouding tot 'n ander, in 'n ruimte van mense, dinge, beroepe en omstandighede waarin die persoon haarself bevind. Indien die “wie is ek?”-vraag nie sinvol beantwoord kan word nie, dui dit op 'n identiteitskrisis, wat moontlik 'n uitvloeisel van die individu se verwysingsraamwerk is, en noodwendig 'n invloed op sy of haar gedrag sal hê. Binne hierdie soeke na die self, aan die hand van die persoon se gedrag en wat ander mense en die samelewing daarvan dink, word die selfbeeld (die “ek is ...”) gevorm. Hieruit word dit duidelik dat die mens nie sonder meer in isolasie bestaan nie, en hom ook nie in isolasie kan ontdek en sy lewensdoel kan ultiem nie. Dit bemoeilik die kans om as mens te kan floreer en die goeie lewe te kan lei. Om die identiteitsvraag te beantwoord hang uiteraard nou saam met die samelewing waarin 'n mens jou bevind. Dit noodsaak gevolglik 'n vraag na die karakterisering van die moderne samelewing.

Charles Taylor poog in *The ethics of authenticity* (1992) om hierdie vrae te beantwoord. Volgens Taylor is die oorsake van die siekte of ongelukkigheid van die moderne samelewing drievoudig. Die eerste het te make met die mens as individualis, die tweede

met instrumentele rede, en die derde met die mens se plek in politieke strukture. Hierdie drie sake word vervolgens ondersoek.

4.3.1 Die mens as individualis

Taylor beskou die eerste oorsaak van die siekte of ongelukkigheid van die moderne samelewing as mense se ekstreme neiging tot individualisme. Die moderne samelewing plaas byvoorbeeld uiterste klem op mens se onafhanklikheid en keusevryheid. Hierdie soort individualisme lei daartoe dat individue redeneer dat hulle nie meer deel van die samelewing is nie, en daarom bloot doen wat vir hulle gemaklik en aangenaam is. Taylor noem dat die mens histories altyd deel van 'n groter gemeenskap was, byvoorbeeld die kerk. Binne sulke gemeenskappe moes sekere riglyne gevolg word. Dit het 'n sekere struktuur, orde en sekuriteit vir mens se bestaan gebied wat uiteindelik gelei het tot doelskepping en singewing. Met die sterk beweging na, en klem op, individualisme van die moderne samelewing kom dit egter al hoe meer voor of die mens sy doel en lewensin verloor het. Omdat die orde, struktuur en rigtinggewing uit die samelewingsverband verlore gaan, is daar ook 'n verlies aan inspirasie om iets vir andere te doen en individue verval gevolglik in 'n gemaksone en 'n selfsugtige bestaan. Dit gaan nou vir die individu net oor sy of haar eie gemak, en nie meer oor 'n groter doel, 'n verhewe inspirasie of 'n roeping tot iets om voor te lewe (of selfs te sterwe) nie. Vandaar argumenteer Taylor:

People no longer have a sense of higher purpose, of something worth dying for. Alexis de Tocqueville sometimes talked like this in the last century, referring to the 'petits et vulgaires plaisirs' ... In another articulation, we suffer from a lack of passion. Kierkegaard saw 'the present age' in these terms. And Nietzsche's 'last men' are at the final nadir of this decline; they have no aspiration left in life but to a 'pitiable comfort' (Taylor, 1992:4).

Die mens se toenemende individualisme en selfgesentreerdheid het sy wêreld vereng, hom 'n wyer visie ontnem en sy lewensin verarm. So sluit Taylor die eerste punt van sy kritiek af dat dit deel is van die ongelukkigheid en siekte van die moderne samelewing.

4.3.2 Die mens en instrumentele rede

Die tweede probleem van ons moderne samelewing is volgens Taylor die voorrang wat aan “instrumentele rede” gegee word. Instrumentele rede is problematies, want alles word aan ekonomiese voordele, uitkomst en implikasies gemeet. In hierdie konteks en verwagting van instrumentele rede word menslike handeling nie meer uitgevoer volgens hoër morele riglyne van wat reg en verkeerd is nie, maar wel volgens die eise van persoonlike welvaart en voorspoed. Reg en verkeerd word nou bloot gebaseer op ’n eksterne lokus van beheer. By die assessering van veiligheid in die werksplek word byvoorbeeld die moontlike finansiële verliese as gevolg van ’n potensiële ongeluk sentraal gestel, en nie meer die interne eis van veiligheid en die uitwerking daarvan op die werker en haar gesin nie. Nog ’n voorbeeld is mediese ontwikkeling. Tegnologie in die mediese veld het so ontwikkel dat die pasiënt in die oë van die spesialis bloot ’n tegniese uitdaging geword het, en die menslike omstandighede en emosies verbonde aan behandeling gaan verlore. Die verpleegster wat die versorging en omgeerol vertolk, sal dan op die pasiënt as mens ’n groter invloed hê, as die spesialis. Taylor betreur hierdie “tegniese” benadering tot mense op die mediese terrein soos volg:

Patricia Benner has argued in a number of important works that the technological approach in medicine has often side-lined the kind of care that involves treating the patient as a whole person with a life story, and not as the locus of a technical problem. Society and the medical establishment frequently undervalue the contribution of nurses, who more often than not provide this humanly sensitive caring, as against that of specialists with high-tech knowledge (Taylor, 1992:6).

Bogenoemde probleme rakende die dominansie van instrumentele rede laat die volgende vraag ontstaan: Is ons nie reeds verby die draaipunt om meer persoonlike interaksie op die mediese gebied te bewerkstellig nie? (Die dae toe die huisdokter nog huisbesoek gedoen het en elke gesinslid op die naam geken het, blyk vir goed verby te wees.) Die gevaar hiervan is dat terwyl die instrumentele rede hoogty vier, die individu bloot ’n objek word. Binne die groter sisteem (samelewing) waar daar vir elke probleem ’n instrument, hetsy tegnologie, wetlik of finansiële, is wat dit kan oplos, word die mens ook net ’n objek wat met ’n instrument benader word. Met so ’n objektivering van die mens word dit al hoe duideliker en verstaanbaarder waarom die mens se soeke na identiteit so problematies

en uitdagend in ons moderne samelewing is. Die moderne samelewing se omhelsing en prioritisering van instrumentele rede lei daartoe dat 'n mens vasgevang word in 'n gevoel van magteloosheid. Jou menswees en jou identiteit word jou ontnem en jy word vasgevang en gevorm as objek. Die uitdaging om die goeie lewe – om die *eudaimonia*-tapisserie – te skep, moet binne hierdie raamwerk en onder die mag van die instrumentele rede aanvaar word.

4.3.3 Die mens in politieke strukture

As 'n uitvloeisel van die klem op individualisme en die instrumentele rede van die moderne samelewing volg Taylor se derde punt, naamlik die mens se betrokkenheid en/of onbetrokkenheid by politieke strukture. Die eerste punt (4.3.1 hier bo) oor individualisme het reeds daarop gedui dat die individu gemaklik en selfsugtig is en dat hy of sy verkies om in sy of haar eie klein wêreldjie te leef. Die staat moet bloot die nodige strukture voorsien vir gemak en vir die maandelike aankoop van produkte. Hieroor sê Taylor:

A society in which people end up as the kind of individuals who are 'enclosed in their own hearts' is one where few will want to participate actively in self-government. They will prefer to stay at home and enjoy the satisfactions of private life, as long as the government of the day produces the means to these satisfactions and distributes them widely (Taylor, 1992:9).

Uiteindelik stel die individualis eintlik nie meer belang in dit wat in die land en die wêreld aangaan nie, want dit gaan net oor hom- of haarself. Groter lewenskweptes raak nie meer die individualis nie. Hierdie soort gesindheid hou egter die ironiese risiko in dat die staat later al hoe meer die individu se lewe kan beheer (en hy sy of sy haar vryheid en outonomieit verbeur juis as gevolg van so 'n apatiese houding), deurdat die staat al hoe meer regulasies op die samelewing afdwing. Uiteindelik kan die individu se onbetrokkenheid, en die staat se oorheersing, lei tot 'n gevoel van weerloosheid, wat 'n demotiverende effek op die individu kan hê. Dit lei uiteindelik tot 'n gebrek aan lewensdoel en lewensin.

Deur te onttrek aan deelname in die samelewing en politieke strukture doen die individu vrywillig afstand van sy of haar vryheid binne die burgerlike samelewing. Hierdie

onttrekking kan uiteindelik lei tot 'n totalitêre staat waarin die individu deel word van 'n "kuddekultuur" en eindelik maar net 'n willose volgeling word.⁴⁹

Dit spreek vanself dat Taylor se bekommernis oor individualisme en die gepaardgaande verlies aan lewensin en moraliteit, die verduistering van verhoudinge weens instrumentele rede, en die verlies aan vryheid deur staatsoorheersing 'n direkte uitwerking sal hê op die *eudaimonia*-tapisserie wat in hierdie studie beskryf word. 'n Persepsie word in die moderne samelewing (met die klem op individualisme, instrumentele rede en onbetrokkenheid by politieke strukture) geskep dat die mens afsydig teenoor moraliteit kan staan, want dit gaan net oor sy eie oorlewing en volgehoue gemak.

Alhoewel dit 'n moreel donker persepsie is, moet daarteenoor gesê word dat elke mens se vrye wil en die gevolglike vermoë om keuses te maak nie misgekyk moet word nie. Elke mens het steeds die vermoë om sy of haar eie waardes en die koers van sy of haar lewe, wat kan lei tot selfvervulling (*eudaimonia*), te bepaal. Morele egtheid (etiese outentiekheid) kan dus in beginsel, deur middel van nadenke en die maak van vrye keuses, as 'n moontlikheid behou word, ondanks die uitdagende aspekte van die moderne samelewing en kultuur. Om dit tot uitvoer te bring sal individuele outentiekheid (egtheid/suiwerheid) nagestreef moet word, en daar sal moet redevoering plaasvind. Taylor onderstreep hierdie belangrike aspekte as volg:

To go along with this, you have to believe three things, all controversial: (1) that authenticity is a valid ideal; (2) that you can argue in reason about ideals and about the conformity of practices to these ideals; and (3) that these arguments can make a difference. The first belief flies in the face of the major thrust of criticism of the culture of authenticity, the second involves rejecting subjectivism, and the third is incompatible with those accounts of modernity that see us as imprisoned in modern culture by the 'system,' whether this is defined as capitalism, industrial society, or bureaucracy (Taylor, 1992:23).

⁴⁹ Beide die begrippe "totalitêre staat" en "kuddekultuur" kry later in hierdie studie meer aandag wanneer Nietzsche en Hannah Arendt se uitsprake bespreek word.

4.3.4 Morele egtheid as ideaal

Selfs in die “siek” moderne samelewing kan morele egtheid as ’n ideaal voorgehou word. Taylor beklemtoon juis dat elke mens die kapasiteit het om wat reg en verkeerd is, te beredeneer (Taylor, 1992:26). Histories was daar ’n God wat morele rigting aangedui het en wat net gevolg moes word. Vir baie mense is dit steeds die geval. Dit is egter belangrik om daarop te let dat die moderniteit (te meer nog die postmoderniteit) die rol wat God in die alledaagse lewe van die deursneemens vertolk het, geleidelik laat vervaag het. Tog, volgens Taylor (en Metz), kan die mens hom nie losmaak van sy verlede, lewensverhaal of samelewing nie. “Our moral salvation comes from recovering authentic moral contact with ourselves” (Taylor, 1992:27). Hierdie verlede en lewensverhaal vorm die grondslag van die vraag “wat of wie is ek...” (persoonlikheid, identiteit en moraliteit) van die individu. Die menslike ervaring deur haar hele lewe, gebeure waarmee sy gekonfronteer is, en lewenslesse, kan nie net van die tafel af gegee word as onbelangrik en niksseggend nie. Uit die lewensverhaal word juis nou die morele riglyn (weefpatroon) deur nadenke oor die onderskeid tussen reg en verkeerd gevorm. Volgens Rossouw kan morele redding slegs verkry word binne die herstel en herontginning van moraliteit in die konteks van die outentieke self. Rossouw gaan verder deur te sê dat die individu vry is as hy of sy vir hom- of haarself kan besluit wat om te doen (reg of verkeerd), ongeag eksterne faktore of beïnvloeding (Rossouw, 1981:97-101). Taylor sluit hierby aan:

This is the notion of what I want to call self-determining freedom. It is the idea that I am free when I decide for myself what concerns me, rather than being shaped by external influences (Taylor, 1992:27).

In bostaande bespreking moet onthou word dat die term “vrye wil”, wat volgens die supernaturaliste deur God aan die mens gegee is (en die onderskeid tussen mens en natuur vergestalt), die middel kan wees deur middel waarvan die mens bo die morele verval van die moderne samelewing kan uitstyg. Dit is binne die konteks van hierdie vrye wil, die bepeinsing van etiese kwessies, en die onlosmaaklike individualiteit van die moderne mens dat Taylor die oplossing vir die hedendaagse morele krisis vind. Moraliteit word nie langer deur voorskrifte, wette en reëls bepaal nie – eerder binne ’n mens self. Die tradisionele moraliteit word hiermee uit die staanspoor getransformeer tot ’n nuwe moraliteit wat diep binne die individu gewortel is. Uiteindelik beteken die (geïmpliseerde) verwerping van religie (of ten minste die wegbeweeg van ’n Godgegewe moraliteit) nie

dat waardes en morele voorskrifte vir die lewe verdwyn het nie. Dit kan selfs wees dat dit op hierdie manier meer intens en persoonlik beleef en uitgeleef word. Die feit dat minder mense kerk toe gaan, dui nie noodwendig op morele verval in die konteks van die supernaturalisme nie. Volgens hulle kan dit selfs dui op 'n verdieping in die soeke na persoonlike spiritualiteit en moraliteit. Die uitdaging is vervolgens om die “nuwe moraliteit” binne die moderne generasie raak te sien en positief te ondersteun. Die voorafgaande beklemtoon verder die belangrikheid daarvan om 'n eie identiteit te skep, om getrou te wees aan die self, en om 'n eie oorspronklikheid of etiese outentiekheid te ontwikkel. Die oomblik dat daar van hierdie projek afgewyk word, kan gesê word dat ek nie meer ek is nie, en dat 'n verswakking van die basis van my selfrealisering en vervulling plaasvind. So ontaard die moontlike weef van my persoonlike eudaimonia tapisserie.

4.3.5 Kommunikering van moraliteit

Uit bogenoemde blyk dit dat moraliteit diep binne elke mens gewortel is, maar die moderne samelewing (met sy klem op individualisme, instrumentele rede en onbetrokkenheid by politieke strukture) laat in groot mate die vermoë verlore gaan om hierdie moraliteit na te streef en te ontwikkel. 'n Deel van die probleem is dat die “nuwe moraliteit” nie gerealiseer sal word as daar nie daarvoor gepraat en geredeneer word nie. Om die “nuwe moraliteit” te beredeneer sal kommunikasie en gesprekvoering binne 'n gemeenskap verg. Hieruit sal verskillende opinies blyk, en daar sal nie altyd ooreenstemming tussen individue wees nie, maar wat belangrik is, is dat elke persoon self uiteindelik sy of haar eie mening sal vorm en daarvolgens besluite sal neem oor reg en verkeerd – sonder om in relativisme te verval. Die morele vrae wat gevra word, is hier belangrik. Die gevaar is ook dat die gesprek binne die moderne samelewing en kultuur maklik weer kan vervlak tot selfgesentreerdheid en narsissisme. Dan beweeg 'n mens terug na 'n moraliteit wat gerig is op eie belang (byvoorbeeld: Watter baat sal ek by 'n sekere handeling vind? Wat hou dit vir my in?

Hierteenoor staan vrae wat werklik belangrik is en saak maak ten aansien van my eie identiteit en ontwikkeling van 'n etiese outentiekheid. Vrae soos: Wat is my verlede? Hoe raak sekere optredes my medemens? Wat is my rol as landsburger, wat is my verantwoordelikheid teenoor die natuur? En natuurlik ook vanuit 'n supernaturalistiese

oogpunt: Wat is God se roeping vir my? Eerlike, verantwoordbare antwoorde op sulke vrae kan insig en begrip bied, nie net vir die individu nie, maar ook vir sy of haar medemens. Dit kan die individu baat deurdat insig en begrip kan lei tot 'n outentieke identiteit en moraliteit wat uitstyg bo die oppervlakkige aspekte van moderne kultuur en samelewing. Dan kan die regte keuses gemaak word ten opsigte van 'n mens se optrede (deugde) en selfvervulling (lewensin). Taylor verwoord hierdie gedagte as volg:

Otherwise put, I can define my identity only against the background of things that matter. But to bracket out history, nature, society, the demands of solidarity, everything but what I find in myself, would be to eliminate all candidates for what matters. Only if I exist in a world in which history, or the demands of nature, or the needs of my fellow human beings, or the duties of citizenship, or the call of God, or something else of this order matters crucially, can I define an identity for myself that is not trivial. Authenticity is not the enemy of demands that emanate from beyond the self; it supposes such demands (Taylor, 1992:40).

Deur beide individualisme en 'n outentieke identiteit onder dieselfde vaandel te beskryf kan egter maklik daartoe aanleiding gee dat selfgesentreerdheid en egoïsme as die weg tot selfvervulling verstaan word. Dit is presies wat reeds in die moderne samelewing plaasvind, want selfvervulling is 'n suiwer persoonlike proses in die moderne samelewing, en die gemeenskap word as bloot instrumenteel in die proses gesien. Persoonlike verhoudinge word daardeur sekondêr tot egoïstiese selfvervulling. Ander se lewensvervulling maak uiteindelik nie saak nie en is sekondêr.⁵⁰ Taylor verwoord hierdie verskynsel soos volg:

On the more intimate level, it fosters a view of relationships in which these ought to subserve personal fulfilment. The relationship is secondary to the self-realization of the partners. On this view, unconditional ties, meant to last for life, make little sense. A relationship may last till death, if it goes on serving its purpose, but there is no point declaring a priori that it ought to (Taylor, 1992:43).

⁵⁰ Daar is tans talle voorbeelde van instrumentele en egoïstiese selfvervulling in die Suid Afrikaanse landskap. Miljarde rande word deur korrupsie ten koste van mede-landsburgers wat onder erge armoede gebuk gaan, deur individue verduister. Hulpfondse geoormerk vir die bestryding van die Covid 19-pandemie word byvoorbeeld gebruik om luukse motors te koop.

Hierteenoor argumenteer Taylor dat individualisme, gebaseer op morele beginsels of ideale, 'n duidelike aanduiding is van hoe die individu, op deugdelike wyse, outentiek eties met ander omgaan en kommunikeer. Hierdie outentieke etiese benadering is 'n belangrike punt in die definiëring van identiteit. Identiteit word bepaal deur dialoog en interaksie met ander, deur die erkenning wat daardeur verkry of ervaar word. In hierdie opsig is die lewe soos 'n kamer waarvan die mure uit spieëls bestaan, en wat veroorsaak dat wat 'n mens ook al sê of doen, terug na die jouself weerkaats word. Binne hierdie raamwerk word verhoudinge en identiteit gevestig. Die wyse waarop erkenning aan andere gegee word, veral in die moderne tyd, is kardinaal, want dit impliseer 'n erkenning van ras, geslag, kultuur en religie (so ook wat 'n mens se eie ras, geslag, kultuur en religie betref). Sou hierdie erkenning nie ontvang word nie, vir sowel die individu as die ander, ontstaan die moontlikheid van diskriminasie. Hierdie moontlike vorme van diskriminasie skep die ideale platform vir die emotivis om sy of haar eie individualistiese, egoïstiese en selfvervullende doelwitte te bereik. Myns insiens is die teenvoeter vir die emotivis geleë in die wyse waarop daar erkenning gegee word aan die individu, maar ook in hoe die samelewing op 'n eerlike, verantwoordelike en waardige wyse (dus deur deugdelik) identiteit erken en verskille waardeer. Die gelykheid van mense is nie (soos wat dikwels veronderstel word) in hulle verskille te vinde nie, maar wel in die gemeenskaplike eienskappe en behoeftes wat van waarde is. Binne die outentiekheid van mense kan gemeenskaplike deugde gevind word, 'n nuwe identiteit, wat vir almal van waarde is, wat uiteindelik kan lei tot die belewing van lewensin. Taylor verwoord die waarde hiervan soos volg:

If men and woman are equal, it is not because they are different, but because overriding the difference are some properties, common or complementary, which are of value. They are beings capable of reason, or love, or memory, or dialogical recognition. To come together on a mutual recognition of difference – that is, of the equal value of different identities – requires that we share more than a belief in this principle; we have to share also some standards of value on which the identities concerned check out as equal. There must be some substantive agreement on value, or else the formal principle of equality will be empty and a sham (Taylor, 1992:51).

Vanuit 'n subjektivistiese benadering is dit feitlik onmoontlik om gemeenskaplike eienskappe en behoeftes, en daarom gelykhede in mense, raak te sien. Die subjektivis is ingestel op selfvervulling in die konteks van die moderne samelewing, waarbinne 'n kultuur van narsissisme geskep word met selfvervulling as die hoogste waarde (ten koste van 'n moraliteit wat die belange van ander erken). Die individu word egter nog altyd gekonfronteer met kwessies soos die balans tussen beroeps- en gesinsontwikkeling (wat noodwendig aanleiding kan gee tot konflik, byvoorbeeld as die gesin afgeskeep word ter wille van die beroep). In die moderne samelewing word dit juis makliker om 'n beroep te kies wat belangriker geag word as die morele verpligting wat 'n mens teenoor byvoorbeeld jou gesin het. Die probleem is dat dit in die moderne samelewing net gaan om die self. Dit wat in verhouding met die self staan, word beoordeel vanuit 'n instrumentele perspektief. Dit lei tot 'n narsissistiese weerstand en negering van moraliteit vir die individu. Al wat uiteindelik saak maak, is 'n soort selfgeskepte vryheid wat geen grense erken nie, maar dit is ook een wat geen vervulling bring nie. Lewensin binne so 'n grenslose, antroposentriese en selfgesentreerde lewensbenadering gaan ook daarmee verlore. Soos voorheen genoem, moet die individu weer ontdek dat sy of haar identiteit binne die erkenning en aanvaarding van 'n gemeenskap realiseer. 'n Narsissistiese identiteit nie kan staande bly in hierdie konteks nie. Taylor ondersteun hierdie punt deur te sê:

In a flattened world, where the horizons of meaning become fainter, the ideal of self-determining freedom comes to exercise a more powerful attraction. It seems that significance can be conferred by *choice*, by making my life an exercise in freedom, even when all other sources fail. Self-determining freedom is in part the default solution of the culture of authenticity, while at the same time it is its bane, since it further intensifies anthropocentrism. This sets up a vicious circle that heads us towards a point where our major remaining value is choice itself (Taylor, 1992:69).

Hierdie aanhaling skep 'n donker prentjie vir die ontwikkeling van 'n etiek van outentiekheid. Taylor, met sy kenmerkende formulering, argumenteer egter dat daar 'n ligpunt bestaan wat die outentiekheid van die mens betref. Taylor, gerugsteun deur Kant, vind die antwoord deur na die *mooie* binne die oorspronklikheid en uniekheid van elke mens te gaan soek. Eenvoudig gestel, in plaas van om *deur* ander as instrument

tot selfvervulling te soek, moet na die *mooie binne* die ander gesoek word en hierin kan intrinsieke vervulling plaasvind. Taylor verwoord dit soos volg:

For Kant, following Shaftesbury, beauty involves a sense of satisfaction, but one that is distinct from the fulfilment of any desire, or even from the satisfaction accruing to moral excellence. It is a satisfaction for itself, as it were. Beauty gives its own intrinsic fulfilment. Its goal is internal (Taylor, 1992:64).

Soos voorheen bespreek, het elke individu die keuse om, ongeag ras, kultuur, geslag of religie, die ware (*logos*), die goeie (*etos*) en die mooie (*patos*) in ander raak te sien, te waardeer, en op grond daarvan in 'n verhouding met andere te tree. Hieroor argumenteer Taylor as volg:

But authenticity too comes to be understood in parallel fashion, as its own goal. It is born, as I described it above out of a shift in the centre of gravity of the moral demand on us: self-truth and self-wholeness are seen more and more not as means to be moral, as independently defined, but as something valuable for their own sake. Self-wholeness and aesthetic are ready to be brought together... (Taylor, 1992:64).

Selfvervulling vanuit 'n individualistiese oogpunt (met ander woorde gebaseer op egoïsme met 'n narsissistiese implikasie) en as inherent deel van die moderne samelewing is waarskynlik hier om te bly. Die dryf na 'n egoïstiese selfvervulling is te sterk om hierdie toksiese individualisme te negeer of weg te wens. Die individu bevind hom- of haarself bowendien in 'n samelewing waar glansrykheid, materialisme, status en voorspoed valslik deur die media voorgehou word as die hoogste ideaal, as die weg na selfvervulling.

Hierteenoor is daar wel 'n reaksie van afkeer en verwerping van sulke vorme van toksiese individualisme, maar dit sluit ongelukkig dikwels ook die afwysing van die outentiekheid (elke individu as unieke wese) van mense in. Taylor pleit in die lig hiervan dat daar uit 'n eties outentieke oogpunt na die hedendaagse kwessies gekyk moet word. Dit is nie 'n kwessie van vir of teen outentiekheid nie, maar eerder *omtrent* outentiekheid. Dus argumenteer Taylor: "The struggle ought not to be *over* authenticity, for or against, but *about* it, defining its proper meaning" (1992:73). Dit korreleer sterk met Aristoteles se denke oor die goue middeweg, naamlik om tussen die pole (in dié geval egoïsme en

outentiekheid) balans te vind en die mees deugdelike uitweg te volg. Vir Taylor skep die feit dat daar spanning is oor die wyse waarop selfvervulling bereik kan word, die ruimte vir die individu waarin hy sy of sy haar eie besluite kan neem, kan ontwikkel en self verantwoordelikheid vir keuses aanvaar. Die uitdaging op hierdie punt handel eerder oor hoe hierdie vryheid van keuse tot etiese outentiekheid kan lei, en hoe dit aan die gewone mens verduidelik kan word ten doel die bevordering daarvan. Taylor benader hierdie uitdaging as volg:

The nature of free society is that it will always be the locus of struggle between higher and lower forms of freedom. Neither side can abolish the other, but the line can be moved, never definitely but at least for some people for some time, one way or the other. Through social action, political change, and winning the hearts and minds, the better forms can gain ground, at least for a while. In a sense a genuinely free society can take at its self- description the slogan put forward in quite another sense by revolutionary movements like the Italian Red Brigades: 'la lotta continua,' the struggle goes on – in fact forever (Taylor, 1992:78).

Die vrye samelewing waarna Taylor verwys, impliseer dat wat in die verlede deur religie, landswette, regulasies en reëls voorgeskryf en gehanteer is, nou binne die outentiekheid van die individu deur selfopgelegde riglyne bepaal moet word. Dit kan prakties vermag word deur onder andere maatskaplike handeling, deur politieke verandering en deur die harte en gedagtes van mense te wen. Die manier waarop die individu dit doen, is geleë binne die outentiekheid van die persoon. Die “hoe” en die “inhoud” van hierdie dade sal egter teen iets gemeet moet word. Dit beteken dat dit nie in isolasie kan plaasvind nie maar slegs binne die samelewing. Kunsforme soos poësie, skilderkuns, beeldhoukuns en musiek as voertuig speel 'n belangrike rol in die oordrag van hierdie inhoud (deugde). Baie sterk boodskappe van geestelikheid, samesyn, interafhanklikheid en deugdelikheid kan op subtiele maniere (sonder om aggressief te wees) aan die groter samelewing oorgedra word. Deur lirieke skep die kunstenaar byvoorbeeld in ons individualistiese wêreld 'n gevoel van trots, waardigheid en behoort tot iets. Hierdie gevoel van “behoort tot” is volgens Taylor 'n belangrike tree op weg na outentiekheid in samelewingsverband:

Perhaps the loss of a sense of belonging through a publicly defined order needs to be compensated by a stronger, more inner sense of linkage. Perhaps this is what a great deal of modern poetry has been trying to articulate and perhaps we need few things more today than such articulation (Taylor, 1992:91).

Bogenoemde bespreking (egoïsme vs. outentiekheid) wys op die mens se deurlopende wipplankryery tussen reg of verkeerd, goed of sleg, positief of negatief, optimisme of pessimisme. Outentieke selfvervulling word dikwels as egoïsties geïnterpreteer en afgewys asof dit allesbepalend is. Dit kan egter lei tot pessimisme. Wat in beide optimistiese of pessimistiese benaderings misgekyk word, is dat daar nog altyd 'n dieper morele ondertoon in menslike optrede was en sal wees (eties ontstaan juis in hierdie ruimte van interpersoonlike interaksie); dit is hierdie element wat herroep en ontgin moet word. Die deug van omgee kan byvoorbeeld in alle fasette van ons lewens na vore kom (tegnologies, opvoedkundig of geestelik). Om bloot pessimisties te wees kan lei daartoe dat die morele dimensie van ons lewe uit sekere fasette verwyder word en dat 'n vervlakte interaksie met andere en die wêreld plaasvind. Volgens Taylor sal dit 'n deurlopende stryd (*la lotta continua*) wees om die moderne samelewing te verander, maar dit is moontlik om die herwinning en herstel van moraliteit te bewerkstellig. Dus stel Taylor voor:

Technology in the service of an ethic of benevolence towards real flesh and blood people; technological, calculative thinking as a rare and admirable achievement of a being who lives in the medium of a quite different kind of thinking: to live instrumental reason from out of these frameworks would be to live our technology very differently (Taylor, 1992:107).

Wat hierdie uitdaging egter kompliseer en groter maak, is die feit dat gemeenskappe gefragmenteer is. Ons lewe nie in 'n monogene gemeenskap of wêreld nie, en dit is juis in ons 'n sogenaamde demokratiese bestel dat die fragmentasie al hoe groter word. Taylor voer hieroor aan:

A fragmented society is one whose members find it harder and harder to identify with their political society as a community. This lack of identification may reflect an atomistic outlook, in which people come to see society purely

instrumentally. But it also helps to entrench atomism, because the absence of effective common action throws people back on themselves (Taylor, 1992:117).

Die fragmentasie van gemeenskappe is tans 'n globale verskynsel, met bykans elke land in die wêreld wat splintergroepe het wat selfs pleit vir verbreking van politieke bande (Brexit dien hier as voorbeeld, maar ook Skotland wat wil wegbreek van die Verenigde Koninkryk). Die fragmentasie dui daarop dat kultuurveranderinge binne gemeenskappe al hoe meer gekompliseerd word. Soos reeds genoem, is moraliteit diep gevestig binne elke mens en hierin is die uitkoms opgesluit in die strewe na lewensin, maar die rol wat politieke partye behoort te speel om die welstand van sy burgers te laat realiseer, word al hoe meer kompleks. Regerings val in hierdie konteks dikwels net terug op magsvergrype en hebsug. Dit bring mee dat individue al hoe meer binne belangegroepe begin funksioneer, wat tot verdere fragmentasie lei. Dit is egter nie net 'n slegte ontwikkeling nie, want daar is groepe en organisasies wat fundamenteel ten doel het om deur hulle projekte deugdelikheid te probeer bewerkstellig.

In Suid Afrika is die organisasie Gift of the Givers 'n sprekende voorbeeld van deugdelike optrede soos welwillendheid, verantwoordelikheid en omgee vir ander. Burgerlike organisasies vir wie dit werklik om die welstand van mense gaan, tree na vore in belang van die mense. Die positiewe hierin is geleë daarin dat individue hulle weer kan vereenselwig met 'n "gemeenskap" waarbinne hulle unieke deugde en lewensin ervaar en uitgeleef kan word. Te midde van die moderne samelewing, soos deur Taylor ontleed, is daar steeds die geleentheid vir elke mens om in die interaksie met ander sy of haar eie unieke *eudaimonia*-tapisserie te weef.

Die vlak van morele verval in die moderne samelewing blyk daagliks (hetsy in die media, rolprente, openbare debatte of om die koffietafel). Die soeke na reg en verkeerd word in hierdie moderne samelewing al hoe belangriker. Die mens kan nie aan sy samelewing ontsnap of net oornag verander nie, maar Taylor wys daarop dat outentieke moraliteit nie in hierdie konteks 'n illusie hoef te wees nie. Die ontwerp van die *eudaimonia*-tapisserie moenie te gou prysgegee word nie, maar eerder aan die hand van Taylor se voorstelle verfyn word. Verdere verfyning hiervan is egter nodig, en op grond van Marinus Schoeman se *Generositeit en lewenskuns* word vervolgens verdere antwoorde gesoek

wat die individu moontlik kan lei tot die skep van 'n *eudaimonia*-weefpatroon as unieke kunsstuk.

4.4 Generositeit as lewenskuns

4.4.1 Etiek teenoor moraliteit

Vir die ontwerp van die weefpatroon vir die *eudaimonia*-tapisserie vereenselwig ek my met Schoeman se siening dat daar weer ernstig besin moet word oor 'n terugkeer na twee tradisies wat dateer uit die tyd van die antieke Grieke en Romeine, naamlik die tradisie van die lewenskuns (en van filosofie as 'n vorm van die lewenskuns) en daarnaas die deugde-etiek (Schoeman, 2004:1). In hoofstukke 2 en 3 is gepoog om 'n oorsig te gee van beide strominge en van die ontwikkeling van deugde en lewensin tot in die huidige rasionaliteitsopvatting van individualiteit en instrumentaliteit soos deur Taylor toegelig. In hoofstuk 2 bepleit MacIntyre ook die herlewing van deugde-etiek as die beste oplossing vir die morele vakuum waarin die moderne samelewing hom bevind. Schoeman sluit hierby aan:

Enige etiek wat geloofwaardig wil wees vir ons tyd sal deurgaans rekening moet hou met die eise en uitdagings waarvoor Nietzsche ons stel. Dit moet noodwendig 'n etiek anderkant of verby Nietzsche wees, en dit beteken 'n etiek wat *nie-moreel* is (Schoeman, 2004:2).

Die bestaande morele etiek sal vervang moet word deur 'n etiek van deug in die sin van 'n eties-esteties vormgewing aan die self. Vir Schoeman sal generositeit⁵¹, wat onder andere menslike kwaliteite soos wellewendheid, barmhartigheid, lewensblyheid en vrygewigheid insluit, die sentrale rol speel. Alhoewel generositeit as deug belangrike aspekte van die moderne samelewing aanroer, huiwer ek tog om slegs daarmee te volstaan. Om die huidige morele kultuur te hervorm sal deugde soos onder andere eerlikheid, verantwoordelikheid, dapperheid en waardigheid nie eenkant geskuif kan word

⁵¹ Schoeman gebruik die term "generositeit" as 'n samevatting van 'n aantal deugdelike menslike hoedanighede. Die omvattendheid van die term behels meer as net byvoorbeeld vrygewigheid. Generositeit dui op 'n leefwyse, 'n gevestigde lewensingesteldheid wat nie op die self gerig is nie (onselfsugtig), maar op die welstand van die ander; dit kan ook as edelmoedigheid (edel van gemoed) bestempel word.

nie. Daar kan ook nie uit die oog verloor word dat elke unieke individu sy of haar eie *eudaimonia*-tapisserie ontwerp volgens, en vir, sy of haar unieke omstandighede nie. Soos genoem, kan die huidige studie slegs riglyne vir die ontwerp van so 'n tapisserie gee, en met dié doel voor oë word daar later in die hoofstuk verder uitgewei oor relevante deugde vir die tyd waarin die samelewing hom tans bevind.

In die transformasie van die morele kultuur tot 'n etiek van deug is dit opvallend dat daar weer opnuut klem gelê word op die estetiese faset van die menslike bestaan. Schoeman sluit nou aan by die idee van 'n *eudaimonia*-tapisserie as hy dit soos volg verwoord:

Ons leef in 'n tyd waarin aan byna niemand meer vaste vorme en norme gegewe is nie. 'n Mens moet nou eenvoudig improviseer, self kies hoe jy jou lewe wil invul, en daaraan in esteties en etiese opsig 'n kunstige vorm wil gee (Schoeman, 2004:5).

Die estetiese word noodwendig vereenselwig met kunsforme soos musiek, skilderkuns en beeldhoukuns. As die mens egter daarna streef om deugdelik te lewe, deugdelik teenoor sy naaste en samelewing op te tree, kan hierdie optrede ook as 'n vorm van kuns beskou word. Uitsonderlike kuns kan slegs waardeer en ervaar word as dit gemeet word aan maatstawwe wat deur die samelewing bepaal word (dus weereens nie in isolasie nie). Die uitdaging vir die individu bly steeds om deur selftransendensie bo die niemorele uit te styg en 'n balans tussen subjektivisme en objektivisme te vind. Om hierdie punt te verduidelik is Schoeman se aanhaling uit die werk van Plotinus *Aangaande die Skoonheid* baie gepas:

So the soul must be trained, first of all to look at beautiful ways of life: then at beautiful works, not those which the arts produce, but the works of men who have a name for goodness: then look at the souls of the people who produce beautiful works. How then can you see the sort of beauty a good soul has? Go back into yourself and look; and if you not yet see yourself beautiful, then just as someone making a statue which has to be beautiful cuts away here and polishes there and makes one part smooth and clears another till he has given his statue a beautiful face, so you to must cut away excess and straighten the crooked and clear the dark and make it bright and never stop 'working on your statue' till the divine glory of virtue shines out of you, till you see 'self-mastery

enthroned upon its holy seat'... When you see that you have become this, then you have become sight; you can trust yourself then; you have already ascended and need no one to show you; concentrate your gaze and see. This alone is the eye that sees great beauty (Schoeman, 2004:4).

Dit is opmerklik hoe die goue weefdraad van deugde-etiek blyk uit die denke van sentrale denkers in die geskiedenis van die filosofie, soos Aristoteles, Nietzsche, MacIntyre, Arendt, Taylor en Schoeman (wat almal daardeur op 'n unieke manier bydra tot die weefpatroon van die *eudaimonia*-tapisserie). Vir bogenoemde filosowe is deugde-etiek grotendeels die oplossing van en antwoord op die filosofiese transformasie van 'n niemorele moderne samelewing.

Belangrike fasette wat al hoe sterker uitstaan, is dat die individu wat die filosofiese transformasie van niemoreel na deugde-etiek voorstaan, dit nie op 'n skinkbord gaan ontvang nie. Daarvoor is die postmoderne samelewing te gevestig in sy gejaag na mag, gemak, plesier en 'n materialistiese leefstyl. Schoeman verwys hier, by monde van Nietzsche sowel as Arendt, na die idee van 'n "eksemplariëse individu", wat impliseer dat die voorstander van deugde-etiek as "eksemplaar" van wat die goeie lewe (in die sin van deugdelike voortreflikheid) behels, daadwerklik met dapperheid moet lewe. Weereens kan dit nie in isolasie geskied nie, maar in alle gevalle in die geselskap van ander deugdelikes wat dieselfde lewensuitkyk handhaaf en daardeur die respek, agting en bewondering van die samelewing geniet. Sowel Nietzsche as Arendt verwys trouens na die "agonale ruimte", wat dui op 'n wedywing tussen individue om deugdelikheid, 'n suiwer etiese lewe en leefruimte waarbinne dit geskied (Schoeman, 2004:6-7).

Dit sal egter naïef wees om dié leefruimte te visualiseer buite die bestaande politieke bestel. Schoeman wys daarop dat –

... die politiek, wat eens 'n grootse en glorieryke onderneming was, een van die primêre slagoffers geword het van die moderniteit en sy vooringenomenheid met die vermeerdering van welvaart, sekuriteit en, heil of "verlossing". Politiek het ontaard tot 'n forum vir die ekspressie van ressentiment wat uitmond in 'n beheptheid met doeltreffende bestuur, kontrole en beheer. Individuele burgers word toenemend uitgelewer aan die greep van wat, sedert die tyd van Nietzsche al hoe duideliker afgeteken staan as 'n tegnokratiese bestel – 'n

regime van vakkundiges wat beklee is met 'n byna onaantasbare status van mag en gesag (Schoeman, 2004:9).

Met bogenoemde in gedagte verskuif ek nou die fokus na Hannah Arendt, wat haar met Nietzsche se denke versoen, maar tog haar eie denke eerder rig op die politieke filosofie. Vir Arendt is dit belangrik om 'n onderskeid te maak tussen die maatskaplike en politieke sfeer. Dit is vir haar, volgens Schoeman, belangrik om –

... die aandag te fokus op die sentrale rol wat onpersoonlikheid en selfdistansie speel in die behoud van 'n waarlik demokratiese, agonistiese etos. Arendt se aandrag op die onderskeidings sosiaal/politiek en publiek/privaat beklemtoon die dissipline, stilering en konvensionaliteit wat geassosieer word met 'n virtuose politieke akteur in die wyse waarop hy homself presenteer. Alleen wanneer 'n akteur en 'n gehoor in staat is om te onderskei tussen hulle burgerlike self (persona) enersyds, en die self vir sover dit aangedryf word deur materiële, psigiese en emosionele behoeftes andersyds, kan daar hoegenaamd iets soos 'n betreklik outonome politieke sfeer bestaan (Schoeman, 2004:10).

Wat Arendt hierdeur impliseer is kenmerkend van die moderne samelewing waarin, in baie gevalle wêreldwyd, die politieke akteur nie die onderskeid tussen die politieke en maatskaplike ruimte kan of wil tref nie – met gevolglike selfverryking en die verarming van die landsburgers. Die verantwoordelikheid van die staat om 'n leefruimte vir die individu te skep waarin vryheid en lewensin ervaar word, word derhalwe nie gerealiseer nie. Wanneer daardie vryheid ondermyn of vernietig word, dien dit gevolglik as aansporing vir die individu om reg in eie hande te neem, wat dikwels tot geweld en plundering lei. So 'n situasie skep natuurlik die ideale platform vir die emotivis om sy selfgesentreerde egoïstiese doelwitte te bevorder deur die misbruik van die oningeligte massas (kuddementaliteit) wat blêrend agterna hardloop.

Schoeman se integrering van Nietzsche en Arendt lei die huidige studie tot waar 'n relevante basis geskep word vir die ontwerp van 'n *eudaimonia*-tapisserie wat universeel toepaslik kan wees. Soos genoem, sal dit nie moontlik wees om rigiede voorskrifte daar te stel nie weens die individualisme en outentiekheid van elke individu, maar tog kan die huidige studie riglyne neerlê vir die individu wat werklik streef na 'n *eudaimonia*-tapisserie

as uitsonderlike kunstuk. Vervolgens word in groter diepte gekyk na Nietzsche se benadering tot die niemorele en tot deugde-etiek as oplossing vir hierdie dilemma.

4.4.2 Nietzsche: Perspektivisme, agonisme en die wil tot mag

Nietzsche se filosofie berus op “perspektivisme”, waarvolgens geen idee in die samelewing as absoluut of as konkreet beskou kan word nie. Die werklikheid (waarheid) vir elke individu berus op die interpretasie van daardie werklikheid in die gegewe konteks en op daardie gegewe oomblik. “Truths are illusions we have forgotten are illusions” (Nietzsche, 1993: 84). Wat is werklikheid dan of, anders gestel, wat is waarheid? Nietzsche verwerp enige grondliggende “waarheid” wat gegrond is op ’n absolute, uniforme of stabiele idee. Waarheid moet gesien word as deurlopende, onafgeslote gebeure met verskillende interpretasies, wat op hulle beurt uitdrukkings van ’n “wil tot mag” word. Schoeman haal Nietzsche as volg aan:

It is our needs that interpret the world; our drives and their For and Against. Every drive is a kind of lust to rule; each one has its perspective that it would like to compel all the other drives to accept as a norm (Schoeman, 2004: 11).

Die individu is deurlopend vasgevang in verskillende interpretasies van die werklikheid, en bevind hom of haar dus midde in ’n magstryd (agonisme) oor watter spesifieke interpretasie die oorhand gaan kry en die norm gaan word. Anders gestel, die individu word voortdurend gekonfronteer met keuses om ’n besluit te neem, wat dan sekere verdere handeling (deug) impliseer. Dit verduidelik ook die uniekheid van elke individu se *eudaimonia*-tapisserie en die feit daar nie voorskriftelikheid kan wees in die weef daarvan nie. Die “interpretasie” van Nietzsche se perspektivisme kan maklik een wees van relativisme, dat niks binne al die veranderlikes konkreet is nie. En tog:

Die veelvuldige oordele wat Nietzsche vel oor die sg. lewensontkennende perspektiewe ten gunste van lewensbevestigende perspektiewe is ’n duidelike bewys dat hy geen relativis is nie, maar op een of ander manier tog ’n onderskeid handhaaf tussen “waar” en “vals”, tussen beter en slegter interpretasies of perspektiewe (Schoeman, 2004: 12).

Hierdie aanhaling impliseer dat sekere deugde inherent of deur gewoonte deel word van 'n individu se karakter en dat dit gelewe word sonder oorweging of nadenke. Sou dit die geval wees, dan is dit die deugde wat die *eudaimonia*-tapisserie as outentieke kunstsuk gaan voltooi (waar "voltooi" die eindigheid van die betrokke mens se lewe impliseer).

'n Mens sou hier tog moet vra wat die verhouding tussen waarheid en deugde is, want daar is telkens genoem dat die waarheid, die goeie en die mooie deel van die toepassing van deugde uitmaak ten einde 'n sinvolle lewe te voer. Schoeman vat Nietzsche se waarheidsbegrip as volg saam:

1. Waarheid is perspektiefgebonde, en vanweë die veelvuldigheid van perspektiewe moet waarheid noodwendig *pluralisties* verstaan word. Geen perspektief kan aanspraak op 'n monopolie op die waarheid of op universele geldigheid maak nie.
2. Waarheid is *eindig* (beperk) in die sin dat elkeen van die perspektiewe in laaste instansie ondeursigtig is en bly – onderling maar ook elkeen in sigself. Niemand kan ooit die volle omvang en diepte van 'n perspektief peil of deurgrond nie, en dit geld nie slegs perspektiewe van die ander nie, maar ook dié van die self.
3. Waarheid is *agonisties* in die sin dat dit sig afspeel in 'n onophefbare konflik en spanning, nie slegs tussen die verskillende perspektiewe nie, maar ook binne elkeen van hulle afsonderlik.
4. Waarheid is *kontekstueel*, dit wil sê verskillende perspektiewe is op 'n verskeidenheid van maniere gepas (of onvanpas) in verskillende situasies en omstandighede.
5. Waarheid is dinamies, want die konteks(te) is voortdurend besig om te verander en te verskuif en gevolglik kan geen enkele perspektief sigself aanmeld as 'n standhoudende of panoptiese blik op die werklikheid nie.
6. Waarheid is kompleks omdat die meeste kontekste vir 'n veelvoud van perspektiewe vra en vir 'n sekere mate van oorvleueling en wisselwerking tussen perspektiewe (Schoeman, 2004: 18-19).

Daar is deurlopend melding gemaak van die waarheid, die goeie en die mooie in die toepassing van deugde ten einde 'n sinvolle lewe te ten kan voer. In hierdie konteks kan

Nietzsche se waarheidsbegrip sekerlik ook weergegee word as die “waarheid”. In die transformasie van die niemorele na deugde-etiek sal dit dus nie vergesog wees om die term “waarheid” soos hier bo genoem, om te sit in (en te vervang deur) deugdelikheid nie.

Die ses punte hier bo lui dan as volg:

1. Deugdelikheid is perspektiefgebonde, en vanweë die veelvuldigheid van perspektiewe moet deugde noodwendig *pluralisties* verstaan word. Geen perspektief kan aanspraak op 'n monopolie op die deugde of op universele geldigheid maak nie.
2. Deugdelikheid is *eindig* (beperk) in die sin dat elkeen van die perspektiewe in laaste instansie ondeursigtig is en bly – onderling maar ook elkeen in sigself. Niemand kan ooit die volle omvang en diepte van 'n perspektief peil of deurgrond nie, en dit geld nie slegs perspektiewe van die ander nie, maar ook vir dié van die self.
3. Deugde is *agonisties* in die sin dat dit sig afspeel in 'n onophefbare konflik en spanning, nie slegs tussen die verskillende perspektiewe nie, maar ook binne elkeen van hulle afsonderlik.
4. Deugdelikheid is *kontekstueel*, dit wil sê verskillende perspektiewe is op 'n verskeidenheid van maniere gepas (of onvanpas) in verskillende situasies en omstandighede.
5. Deugde is dinamies want die konteks(te) is voortdurend besig om te verander en te verskuif en gevolglik kan geen enkele perspektief sigself aanmeld as 'n standhoudende of panoptiese blik op die werklikheid nie.
6. Deugde is kompleks omdat die meeste kontekste vir 'n veelvoud van perspektiewe vra en vir 'n sekere mate van oorvleueling en wisselwerking tussen perspektiewe.

Ter verduideliking van bogenoemde kan die volgende twee scenario's, vanuit 'n sosioëkonomiese en politieke perspektief, vergelyk word aan die hand van generositeit en die gepaardgaande menslike hoedanighede, wat die volgende behels: “gulhartigheid, grootmoedigheid, wellewendheid, ruimgeestigheid, edelmoedigheid, barmhartigheid, vrygewigheid, onbaatsugtigheid, vergewingsgesindheid, blymoedigheid, lewensblyheid, lewenslustigheid” (Schoeman, 2004:3).

Scenario 1: Gesin A woon in uiterste armoede in 'n enkelvertreksinkhuis in 'n plakkerskamp sonder enige dienste (water, elektrisiteit en sanitasie) . Die ouers is beide werkloos; hulle het drie kinders: twee seuns van 1 jaar en 7 jaar, en 'n dogter van 13 jaar. Hierdie gesin is heeltemal afhanklik van ondersteuning deur die gemeenskap.

Scenario 2: Gesin B het die identiese gesinsamestelling as gesin A, maar is uiters welgestel, en woon in 'n pragtige huis in 'n vooraanstaande woonbuurt. Elke kind het 'n eie kamer met badkamer. Albei ouers beklee hoë poste in die staatsdiens en verdien 'n bogemiddelde inkomste.

Wat sou die gevolge van die omstandighede wees, gemeet aan die maatstaf van generositeit, soos hier bo genoem? Die uiteenlopendheid van genoemde scenario's beklemtoon die invloed wat die veelvuldigheid van perspektiewe op die leef van deugdelikheid uitoefen. Neem die twee tienerdogters as voorbeeld: Gemeet aan die menslike hoedanigheid van lewensblyheid, as deel van generositeit, kan die afleiding baie maklik gemaak word dat die welgestelde dogter blymoedig en lewenslustig sal wees, terwyl die arm dogter onvergenoegd en depressief sal wees as gevolg van haar gesin se armoede. Uit 'n kontekstuele oogpunt kan die gegoede gesin egter uiters ongelukkig wees weens 'n gejaag na wêreldsgoed en 'n onvermoë om geluk met geld te koop, en omdat tyd vir mekaar ontbreek. Hierteenoor kan die armoedige gesin, ondanks hulle swaarkry en ontbering, baie meer intiem op mekaar aangewese wees en deur hul omgee vir mekaar vervulling belewe. Hoe elkeen van die dogters hulle eie konteks belewe en vertolk binne onophefbare konflik en spanning, sal lei tot deug of ondeug. Die samelewing is kompleks en stel die individu voortdurend voor keuses wat sekere handeling (deug) en "wil tot mag" impliseer. Bogenoemde herbeklemtoon die dinamiek en kompleksiteit in die toepassing van deugde en die gevolglike onvoorspelbaarheid van uitkomstegewe die werklikheid en die interpretasie daarvan.

4.4.3 Morele kuddementaliteit

As Nietzsche homself as die eerste immoralis beskryf, kan dit maklik vertolk word as dat hy totaal teen moraliteit gekant is, wat nie die geval is nie. Waarmee hy wel 'n probleem het, is dat 'n veralgemeende moraliteit as oorheersend en bepalend aanvaar word. Hy sê daarvoor die volgende:

Morality in Europe today is herd animal morality – In other words, as we understand it, merely one type of morality beside which, before which, and after which many other types, above all higher moralities, are or ought to be possible. But this morality resists such a ‘possibility’ such an ‘ought’ with all its power: it says stubbornly and inexorably, ‘I am morality itself, and nothing besides is morality’ (Nietzsche, 1974:202).

Wat Nietzsche dus kritiseer, is dat ’n samelewing met ’n kuddementaliteit bloot die veralgemeende moraliteit aanvaar en blindelings navolg in plaas daarvan dat dit getransendeer word tot ’n verhewe, outentieke, eie moraliteit. Dit sluit nou aan by Taylor se etiek van outentiekheid, maar ook by die rigting wat die navorsing inslaan, naamlik die unieke *eudaimonia*-tapisserie

Nietzsche redeneer dat die tradisionele waardes vanweë hul valsheid, skynheiligheid en oneerlikheid waardeloos geword het. Volgens Nietzsche is dit een van die grootste redes waarom die samelewing in so ’n siek toestand beland het. Sy verwerping van ’n God en die Christelike leerstellings is ’n belangrike aspek van sy argument oor die stand van moderne samelewings, en vandaar sy nihilistiese benadering tot moraliteit. Hy sê:

Extreme positions are not succeeded by moderate ones but by extreme positions of the opposite kind. Thus the belief in the absolute in morality of nature, in aim- and meaninglessness, is the psychologically necessary affect once the belief in God and essentially moral order becomes untenable ... One interpretation has collapsed but because it was considered *the* interpretation it now seems as if there were no meaning at all in existence, as if everything were in vain (Nietzsche, 1968:55).

Deur te verklaar dat God “dood” is, en so ook die Christelike leerstellings as morele riglyn, is daar nou niks om in te glo wat sin kan gee nie.⁵² Nietzsche maak egter die onderskeid

⁵² Hier moet die opmerking gemaak word dat Nietzsche se verklaring van God se “dood” nie impliseer dat God nie meer bestaan nie. Dit is eerder die geval dat hy opmerk dat God nie meer in die samelewing erken word nie, en dat hy sodoende verwerp of doodgemaak is. Vir die gelowige is daar egter steeds ’n lewende God wie se leringe aangehang en geëer word. Die kritiek wat Nietzsche op hierdie gelowiges (Christendom) het, is dat hulle sekere Bybelse leringe misbruik, want die menslike interpretasie daarvan word nie altyd erken nie. Om nie die menslike aard daarvan te erken nie kan ’n indruk van valsheid, skynheiligheid en oneerlikheid wek. In hierdie opsig lewer Nietzsche belangrike kritiek teen die Christendom. Nietzsche se reaksie hierop en voorstel van aktiewe nihilistiese herstel

tussen passiewe nihilisme (wat impliseer dat daar 'n rigtingloosheid in die mensdom ontstaan het) en 'n aktiewe nihilisme (wat beteken om "... kompromisloos 'oorlog' te voer teen die asketiese ideaal, nie slegs soos dit gestalte gekry het in die Christendom en Christelike moraal nie maar ook enige moontlike oorblyfsels daarvan in die huidige sekulêre kultuur" (Schoeman, 2004:27)). Die uitdaging van ons tyd is daarin geleë dat 'n "hervormde", vars deugde-etiek gevestig moet word in 'n samelewing van sogenaamde "kudde-moraal", wat Nietzsche as volg beskryf:

While every noble morality develops from a triumphant affirmation of itself, slave morality from the outset says No to what is 'outside', what is 'different', what is 'not itself'; and this No is its creative deed. The inversion of the value-positing eye – this *need* to direct one's view outward instead of back to oneself – is of the essence of *ressentiment*; in order to exist, slave morality always first needs a hostile external world; it needs, physiologically speaking, external stimuli in order to act at all – its action is fundamentally reaction.

The reverse is the case with the noble mode of valuation: it acts and grows spontaneously, it seeks its opposite only so as to affirm itself more gratefully and triumphantly – its negative concept 'low', 'common', 'bad' is only a subsequently-invented pale, contrasting image in relation to its positive basic concept – filled with life and passion through and through – 'we noble ones, we good, beautiful ones! (Nietzsche, 1969:10).

Die realiteit van die moderne samelewing is egter dat die kudde besig is om deur sy handeling die goeie, edel en deugdelike mens so te intimideer dat dit vir die deugdelike individu makliker en minder pynlik is om die kuddemoraal te aanvaar en daarbinne "vryheid" en "vrede" te ervaar (en daardeur die *eudaimonia*-tapisserie op te gee). Die feit is egter dat vryheid juis te vinde is binne keuses en handeling, en daardeur word karakter en ware identiteit bepaal. Schoeman voer dus soos volg aan:

Die sterk, aktiewe individue word wysgemaak dat hulle aanspreeklik is vir hulle handeling, want hulle kon immers ook gekies het om anders (of glad nie) te handel. Die slawemoraal triomfeer uiteindelik wanneer die meesters

van deugdes of moraliteit, is uiteindelik 'n herontdekking en/of heropbou van tradisionele deugdes soos wat dit in die geskiedenis deur verskillende kulture uitgeleef is.

swig voor die idee “the strong man is free to be weak and the bird of prey to be a lamb” (GM1, 13) Dit kom neer op die aanvaarding van ’n morele epistemologie waarin die “roofvoël” aanspreeklik gehou word (en verkwalik word) vir die blote feit dat hy ’n roofvoël is. Hy word skaam vir sy unieke identiteit waardeur hy homself onderskei van ander. Toenemend word die spontane skeppende en inisiërende kwaliteit van handeling – wat die voorwaarde is vir egte vryheid (in teenstelling tot die reaktiewe “vryheid” van die wil of die innerlike gesindheid) – versmoor deur die universalisering van die waardestelsels van hulle (die reaktiewes) wat nie tot sulke handeling in staat is nie (Schoeman, 2004: 32).

Deugdelike optrede, die onderskeid tussen reg en verkeerd, en die handeling tot uitnemendheid, is in die moderne samelewing vervlak tot middelmatigheid en konformisme deur die kuddemoraal. Die positiewe hierin (dit herinner sterk aan Taylor) is dat dit ’n behoefte by die werklik soewereine individu skep om bo hierdie chaotiese gemors uit te styg en op outentieke deugdelike wyse lewensin te ervaar. Die uitstyg sal ’n kombinasie van begrip (die waarheid/logos), deug (goeie/etos) en passie (mooie/patos) moet wees om filosofiese transformasie (herlewing) tot die deugde-etiek te bewerkstellig.

Vir die eties soewereine individu sal daar geen ruimte vir onbelangstellend wees nie, slegs begrip vir die niemorele samelewing en ’n suiwer deugdelike benadering daartoe, asook die passie en motivering om dit te transformeer.

Vervolgens word ’n Nietzscheaanse benadering tot die rehabilitasie van deugde op die tafel geplaas en ontleed.

4.4.4 Nietzsche se rehabilitasie van die deugde

Ek sluit graag aan by Nietzsche (soos aangehaal in Schoeman) rakende die soewereine individu (wat, volgens Nietzsche, oor die vermoë beskik om uit te styg bo die nie-morele laat moderne tydsgewrig maar tog nog in die skadu van die nihilis lewe). Nietzsche beskryf dit as volg:

In the end however, there arises one day an easier state of affairs and the tremendous tension relaxes; perhaps there are no longer enemies among their neighbours, and the means of life, even for the enjoyment of life, are there in plenty. With one stroke the bond and constraint of the ancient discipline is broken: it is no longer felt to be a necessity, a condition of existence – if it were to persist it could only be as a form of *luxury*, as an *archaizing* taste. Variation, whether as deviation (into the higher, rarer, more defined) or as degeneration and monstrosity, is suddenly on the scene in the greatest splendour and abundance, the individual dares to be individual and stand out. At these turning points of history there appear side by side and often entangled and entwined together a glorious, manifold, jungle-like growth and up-stirring, ... and a tremendous perishing and self-destruction, thanks to the savage egoisms which, turning on one another and as were exploding, wrestle together ‘for sun and light’ and no longer know how to draw any limitation, any resistant, any forbearance from the morality reigning hitherto. It was this morality which stored up such enormous energy, ... – now it is ‘spent’ now it is being ‘outlived’. The dangerous and uncanny point is reached where the grander more manifold, more comprehensive life *lives beyond* the old morality; the ‘individual’ stands there, reduced to his own law-giving, to his own arts and stratagems for self-preservation, self-enhancement, and self-redemption. Nothing but new whys and wherewithalls, no longer any common formulas ... decay, corruption and the highest desires horribly tangled together ... Danger is again present, the mother of morality, great danger, only this time it comes from the individual, from the neighbour and friend, from the street, from one’s own child, from one’s own heart ... what will the moral philosophers who come up in this age now have to preach? They discover, these acute observers and idlers, that the end is fast approaching, that everything around them is corrupt and corrupting, that nothing can last beyond the day after tomorrow, *one* species of man excepted, the incurably *mediocre*. The mediocre alone have the prospect of continuing on and propagating themselves – they are the men of the future, the sole survivors; ‘be like them! become mediocre!’ is henceforth the only morality that has any meaning left, that still find ears to hear it. – But it is difficult to preach this morality of mediocre! – for it can never admit what it is and what it wants!

It has to speak of moderation and dignity and duty and love of one's neighbour – it will scarcely be able to *conceal its irony!* (Nietzsche, 1974:262).

Dit is duidelik uit bogenoemde aanhaling dat die moderne samelewing, volgens Nietzsche, 'n keerpunt moet bereik waar slegs die aanhanger van die kuddekultuur daarmee sal kan voortgaan. Hierteenoor staan die individu wat besef dat die kuddemoraal een van gemiddeldheid en stagnasie is, inderdaad een van korrupsie en verval, en van waar slegs weggebreek kan word deur 'n keuse vir outentieke selfvervulling te maak. Om vernuwing of rehabilitasie moontlik te maak sal die individu heeltemal anders en nuut moet dink. Dit is veral oor deugdes en deugdelikheid wat nuut gedink moet word – weg van die tradisionele morele raamwerk soos voorgeskryf deur onder andere die Christendom. Nietzsche gee wel voorkeur aan sekere deugde as belangriker as ander, en minag enige deug wat met Christelike leerstellinge vereenselwig kan word, waaronder sagmoedigheid, nederigheid en meegevoel. Die vraag is nou hoe Nietzsche meen hierdie rehabilitasie van deugde tot stand gebring kan word.

4.4.4.1 Passies, deugde en selftransendering

Nietzsche raak 'n belangrike punt aan in sy beskrywing van passie. Passie, tradisioneel beskou, behels hartstog, drif, 'n onweerstaanbare drang, wat getem of totaal geëlimineer moet word. Passie hou verband met intense emosie en gevoel wat potensieel pyn en lyding tot gevolg kan hê. Nietzsche beskou passie egter as 'n instrument wat vryheid, kreatiwiteit, skepping en mag in die hand kan werk en wat kan lei tot handeling wat vreugde en selfvervulling as gevolg kan hê. Nietzsche sê:

Once you had passions [*Leidenschaften*] and called them evil. But now you have only your virtues: they grew from your passions. You laid your highest aim in the heart of these passions: then they became your virtues and joys [*Freudenschaften*]. And though you came from the race of the hot-tempered or of the lustful or of the fanatical or of the vindictive: At last all your passions have become virtues and all your devils angels (Nietzsche, 1978:5).

Hierdie aanhaling sluit heel nou aan by Ernst Conradie se redes waarom die individu lewe (soos bespreek in hoofstuk 2). Volgens Conradie het elke mens sekere voorkeure in die

lewe, dinge waarin hy of sy goed is, wat hy of sy geniet om te doen, en waarin hy of sy vervulling vind. Kortom, deugdelike dinge. Beide Nietzsche en Conradie wys daarop dat individuele passie, indien dit nie net passief ervaar word nie, omgesit kan word in handeling wat dit kan transformeer tot deug en deugdelikheid. Vir Nietzsche gaan dit daaroor dat die individu deur selftransending sal uitstyg bo die passiewe belewenis van passie tot aktiewe handeling van deugdelikheid en uiteindelik daarin selfvervulling en lewensin sal ervaar (dit is in ooreenstemming met die idee van die *eudaimonia*-tapisserie). Schoeman stel dit treffend: “Om sin te gee aan die lewe is ’n uiting van lewenskragtigheid en lewenslus, van sterkte, van saam gebondelde energie en skeppingsdrif” (Schoeman, 2004:49). Aangaande dieselfde tematiek stel Nietzsche dit só:

... he who wills believes with a tolerable degree of certainty that will and action are somehow one – he attributes the success, the carrying out of the willing, to the will itself, and thereby enjoys an increase of that sensation of power which all success brings with it. ‘Freedom of will’ – is the expression for that complex condition of pleasure of the person who wills, who commands and at the same time identifies himself with the executor of the command (Nietzsche, 1974:19).

Beide Nietzsche en Taylor beklemtoon dus die outentieke *wil* tot handeling van die individu, wat daardeur nie net vervulling te belewe nie maar ook persoonlike beheer te neem van die transformasie van ’n immorele samelewing tot een van deug. Die transending van ’n passie impliseer dus dat die individu sy of haar passie funksioneel sal aanwend sy of haar doel te bereik, naamlik (soos geargumenteer in hierdie studie) die ontwerp en ontplooiing van die *eudaimonia*-tapisserie.

4.4.4.2 Onbepaaldheid en pluraliteit van deugde

Volgens Nietzsche vind deugde hul oorsprong in die transending van passies tot funksionele handeling, wat as karaktereienskappe in die individu gevestig word. Ek is dit met Nietzsche eens dat die saamstel van ’n volledige lys van deugde onbepaald sal wees weens die diversiteit van individue, maar ook as gevolg van die konteks (pluraliteit) waarin elke deug gesien moet word. Dit is op grond hiervan dat, soos voorheen genoem, hierdie studie poog om slegs riglyne te bied aan die “gewone mens” in sy of haar soeke

na sin in die hedendaagse samelewing. Tog is dit interessant om te sien dat Nietzsche wel voorkeur aan sekere deugde gee:

The good four, - Honest towards ourselves and whoever else is a friend of us; brave towards the enemy; magnanimous towards the defeated; polite – always; this is what the four cardinal virtues want us to be” (Nietzsche, 1997:556).

Te midde van enkele ander deugde, soos moed, insig, simpatie en groothartigheid, wek Nietzsche die indruk dat hy nie baie belang het by die bepaling van vasgestelde deugde soos wat (onder andere) Aristoteles, Thomas Aquinas en Kant gedoen het nie. Trouens, vir Nietzsche is dit juis 'n spontane uiting van passie by die individu wat tot sekere deugdelike handeling lei. Wat Nietzsche wel uitwys, by monde van Schoeman, is die volgende:

Uit ons ondersoek van Nietzsche se moraalkritiek het minstens een belangrike leidraad aan die lig getree wat myns insiens 'n onontbeerlike sleutel bied tot die verstaan van sy filosofie. Ek verwys hier na sy insig dat moralisme oftewel die moraliserende wêreldbeskouing sy oorsprong het in ressentiment. Hieruit kan ons reeds aflei dat Nietzsche, in dit wat hy as alternatief vir die morele wêreldbeskouing aan ons voorhou, groot klem sal lê op daardie waardes, ingesteldhede, kwaliteite, karaktereenskappe en deugde wat dui op die teendeel van ressentiment, en wat juis gekultiveer moet word as mens ressentiment wil teëwerk of te bowe kom. Omgekeerd sal daardie waardes en deugde wat ressentiment voed en aanwakker as ondeug, as slegte en afkeurenswaardige kwaliteite of karaktereenskappe ontmasker word. Nietzsche se onderskeid tussen mense wat anderkant of verby ressentiment leef en diegene wat steeds daarin vasgevang sit, is van kardinale belang. Hierdie onderskeid wat hy genealogies terug herlei na die onderskeid tussen die figure van die meester en die slaaf, vorm die hoeksteen van sy buite-morele (anti-moralistiese) lewensfilosofie – van sy herwaardering van alle waardes en deugde, van sy pleidooi vir selftransendensie op weg na die Übermensch (Schoeman, 2004:58).

Bogenoemde is belangrik vir die huidige studie, aangesien daar wel later in die hoofstuk na spesifieke deugde verwys gaan word wat as moontlike riglyn vir die lewensin-

soekende individu kan dien. Uit die aard van Nietzsche se lewensuitkyk is hy uitermate krities en uitgesproke aangaande enige tradisionele of ideologiese voorskriftelikheid betreffende moraliteit, insluitende Christelike leerstellinge. Hierdie aspek van Nietzsche se denke word gesien as buite die bestek van die huidige studie. Volgens Nietzsche self is deugde en deugdelikheid iets wat elke individu in hom- of haarself moet soek en uitleef; hy sê:

... if we are to have virtues we shall presumably have only such virtues as have learned to get along with our most secret and heartfelt inclinations, with our most fervent needs: very well, let us look for them within our labyrinths! ... And is there anything nicer than to *look for* one's own virtues? Does this not almost mean: to believe in one's own virtue? (Nietzsche, 1974:214).

Die moderne samelewing word gekenmerk deur selfsug en hebsug, maar vir die deugdelike mens is ander dinge van belang. Deur haar sinbelewing is sy oorlaai met 'n rykdom van idees, ervarings, oorvloedige energie en lewenskrag wat gepaardgaan met 'n behoefte en bereidheid om dit te wil deel of, in Nietzscheaanse terme, te wil skenk aan die wêreld. Ons kan egter nou vra: Is alle mense geregtig op hierdie gawes wat die deugdelike mens in haar vrygewigheid met ander wil deel?

4.4.4.3 Deugdelike vryheid en geregtigheid

Vir Nietzsche is dit belangrik om te verstaan dat die deugdelike mens een is wat die weg na haarself soek, wat met 'n ander gewete lewe, en hierdeur die kudde-mentaliteit agterlaat om in haar soeke lewensin en vryheid te vind. Nietzsche argumenteer as volg:

Do you call yourself free? I want to hear your ruling idea and, not that you have escaped from a yoke. Are you such a man as ought to escape from a yoke? There are many who threw off their final worth when they threw off their bondage. Free from what? Zarathustra does not care about what! But your eye should clearly tell me: free for what? Can you furnish yourself with your own good and evil and hang up your own will above yourself as a law? Can you be judge of yourself and avenger of your law? It is terrible to be alone with the

judge and avenger of one's own law. It is to be like a star thrown forth into empty space and into the icy breath of solitude (Nietzsche, 1978:19).

Wat Nietzsche hierdeur impliseer, is dat die deugdelike mens, eerstens, reg aan haarself moet laat geskied deur haar eie "wette" na te kom en verantwoordelikheid daarvoor te aanvaar, ook in die uitvoering daarvan. Geregtigheid impliseer ook 'n wederkerige verhouding tussen die gewer en ontvanger. In die geval van die deugdelike mens sal sy die gewer wees, juis omdat sy soveel het om te gee en te deel met die ontvanger. Dit wat aan die ontvanger gegee word, word ook nie gedoen uit geregtigheid nie, maar omdat die gewer dit wil gee. Anders gestel: Dit is nie die ontvanger se reg om iets van die gewer te ontvang nie, maar dit word as 'n geskenk gegee deur die gewer (vandaar die term "skenkende deug"). Hierdie benadering sluit nou aan by Taylor se denke oor die kommunisering van die "nuwe moraliteit" (soos vroeër in die huidige hoofstuk bespreek). Die konsepte van gewer en ontvanger bring dus 'n nuwe wending mee.

Op grond hiervan moet gevra word: Impliseer dit dat sekere mense beter is as ander? Wat word van die universele gelykheidsdogma dat alle mense gelyk is? Hierop kan geantwoord word dat vanuit 'n deugdelike perspektief daar volgens Nietzsche duidelike onderskeid te tref is tussen die sterker (aristokratiese) mens en die wat deel vorm van die kuddementaliteit. Die onderskeid beklemtoon die verantwoordelikheid wat op die skouers van die deugdelike mens rus om "skenkende" geregtigheid te laat geskied.

4.4.4.4 Geregtigheid sonder gelykheid

Nietzsche spreek hom baie sterk uit teen sogenaamde verligte opvattinge van vryhede wat spruit uit liberalisme. In die hedendaagse samelewing het liberalisme 'n gemaklike manier geword om vryheid met gelykheid te vereenselwig. Ten opsigte hiervan sê Nietzsche die volgende:

I do not want to be confused with these preachers of equality, nor taken for one of them. For justice speaks thus *to me*: 'Men are not equal' and they should not become so either (Nietzsche, 1978:7).

Vryheid en gelykheid voor die reg het tot gevolg dat moraliteit aangepas moet word by die kultuur en waardes van die massas (kuddementaliteit), wat lei tot middelmatigheid. Anders gestel, moraliteit word gereduseer tot op die vlak van die massas, met die gevolglike verlies aan “skenkende geregtigheid” soos in die vorige gedeelte bespreek. Ten opsigte van hierdie liberale samelewing wei Nietzsche uit:

Liberal institutions immediately cease to be liberal as soon as they are attained: subsequently there is nothing more thoroughly harmful to freedom than liberal institutions. One knows, indeed, what they bring about: they undermine the will to power, they are the levelling of mountain and valley exalted to a moral principle, they make small, cowardly and smug – it is the herd animal which triumphs with them every time. Liberalism: in plain words, *reduction to the herd animal*” (Nietzsche, 1985:38).

Ek kan my indink dat, sou Nietzsche in die huidige korrupte samelewing gelewe het, hy heel moontlik sou gesê het, hoewel dalk enigsins spottend: “Ek het julle mos gewaarsku”. Die rede hiervoor sou wees dat dit juis die ordeloosheid en oorheersing van die massas is wat in die huidige politieke bestel ervaar word (dit wil inderdaad voorkom of politieke leiers beheer en gemanipuleer word deur die massas).

Dit lei myns insiens daartoe dat werklike geregtigheid, met ander woorde geregtigheid as deug, slegs moontlik is waar die monopolistiese greep op mag (in watter vorm ook al), vervang word deur die spontane, lewenskragtige “skenkende deug”. In die opsig verskil ek tog in 'n mate van Nietzsche oor sy aanspraak dat hierdie rol slegs deur 'n sterk, aristokratiese karaktertipe vervul kan word. Dit wek die indruk dat so 'n aristokraat uit die geleedere van 'n hoër klas mense, gesiene mense in die samelewing moet kom wat slegs respek teenoor sy of haar gelykes betoon. Ek kan my egter ten volle vereenselwig met Nietzsche se siening van die aristokraat (as 'n edele man wat beskaaf en fyn opgevoed is) indien dit aanvaar word dat so edele man op alle vlakke van die samelewing kan voorkom (en nie as aristokrasie in die tradisionele sin verstaan word nie). Schoeman gee in die volgende aanhaling 'n goeie aanduiding van Nietzsche se siening van die aristokratiese mens (wat in gedrag en houding eienskappe vertoon wat tradisioneel met die aristokrasie geassosieer word), en die begrip “skenkende deug:

The noble type of man feels himself to be the determiner of values, he does not need to be approved of, he judges 'what harms me is harmful in itself', he knows himself to be that which in general first accords honour to things, he creates values. Everything he knows to be part of himself, he honours: such morality is self-glorification. In the foreground stands the feeling of plenitude, of power which seeks to overflow, the happiness of high tension, the consciousness of a wealth which would like to give away and bestow – the noble human being too aids the unfortunate but not, or almost not, from pity, but more from an urge begotten by superfluity of power ... A man of this type is actually proud that he is not made for pity ... {He is} at the farthest remove from that morality which sees the mark of the moral precisely in pity or in acting for others or in *désintéressement*; belief in oneself, pride in oneself, a fundamental hostility and irony for 'selflessness' belong just as definitely to noble morality as does a mild contempt for and caution against sympathy and the 'warm heart'. – It is the powerful who understand how to honour, that is their art, their realm of invention. Deep reverence for age and the traditional – all law rests on this twofold reverence – belief in and prejudice in favour of ancestors and against descendants, is typical of the morality of the powerful: and when, conversely, men of 'modern ideas' believe almost instinctively in 'progress' and 'the future' and show increasing lack of respect for age, this reveals clearly enough the ignoble origin of these 'ideas'. A morality of the rulers is, however, most alien and painful to contemporary taste in the severity of its principle that one has duties only towards one's equals; that towards beings of lower rank, towards everything alien, one may act as one wishes or 'as the heart dictates' and in any case 'beyond good and evil' – it is here that pity and the like can have a place (Nietzsche, 1985:37).

Nietzsche wys hiermee op die belangrikheid (vir die samestelling van enige samelewing) daarvan dat daar 'n groepering moet wees wat uitsonderlik is en uitstyg bo die groter groep of die massas, wat as die gemiddeldes gesien kan word. Op watter vlak die individu hom of haar ook al bevind, is daar sekere verantwoordelikhede wat daarmee gepaardgaan. Hoe hoër die individu hom of haar in die hiërargie bevind, hoe meer verantwoordelikhede maar ook vryhede gaan daarmee gepaard. Hierdie verantwoordelikhede impliseer sekere regte of, soos Nietzsche aandring om dit te noem,

voorregte. Dit is belangrik dat daar, ongeag die vlak waarop die individu hom of haar bevind, wederkerige respek vir mekaar se regte is en dat daardie regte gerespekteer en in stand gehou word. Binne daardie regte het die individu sekere take en verantwoordelikhede om te verrig, en gevolglik moet daardie individu die geleentheid gegun word om die verantwoordelikhede na te kom. Die groepe vul mekaar aan en het mekaar nodig, wat dus beteken dat hulle noodwendig in 'n komplementêre verhouding tot mekaar staan.

Hoewel Nietzsche redeneer dat egte skenkende deugde slegs vanuit die sterk aristokratiese karaktertipe kan voortvloei, wil ek weereens byvoeg dat daardie sterk aristokratiese karaktertipe (wat myns insiens ook as leierskap bestempel kan word) op alle vlakke van die samelewing aangetref word. Die gevolgtrekking waartoe ek kom, is dat daar in die hedendaagse samelewing gefokus moet word op die ontwikkeling en toerusting van leiers, op alle vlakke, met die ingesteldheid van 'n "skenkende deugdelikheid". Nietzsche sê self dat "[i]n itself, there is nothing sick about the herd animal, it is even invaluable; but incapable of leading itself, it needs a 'shepherd'" (Nietzsche, 1968:282). Dit is van kritieke belang om hier te begryp dat die sterk aristokratiese mens, op watter vlak ook al, nie kan bekostig om hom of haar te onttrek nie. Trouens, so iemand moet juis betrokke raak as herder, maar ook by die ander herders van die kudde. Die kuddemoraal berus op 'n lang geskiedenis en kan nie sommer net so tersyde gestel of vervang word nie. Wat dit egter meer problematies maak, is dat die kudde tans die samelewing beheer deur hulle mag en waardes op die samelewing af te dwing. Schoeman voer soos volg aan:

Vanselfsprekend is die verhouding tussen die leiers en die samelewing nie 'n direkte een nie, maar indirek. Nietzsche spoor nêrens sy uitsonderlike individue aan om die regering oor te neem met die doel om 'n verslapping van owerheidsbeheer teweeg te bring nie. Maar miskien het hy gehoop dat hulle voorbeeld – die voorbeeld van matigheid en grootmoedigheid wat hulle aan die dag lê in hulle persoonlike optrede en verhoudings – diegene wat in 'n disposisie is om te regeer sou aanmoedig om eweneens hierdie eienskappe aan te kweek en 'standvastig' te word in die uitoefening van hulle regeertaak (Schoeman, 2004:85).

Die aristokratiese karaktertipe, of die deugdelik skenkende mens, wat morele transformasie voorstaan om 'n beter samelewing te bewerkstellig, bevind hom of haar tussen die twee pole van die heersersklas wat op korrupte wyse regeer en die gefrustreerde kudde wat deur hul mag waardes wil afdwing. In albei gevalle is daar min of geen sprake van suiwer deugdelike handeling nie. 'n Deugdelike lewe sal dus altyd spanning ervaar tussen hierdie twee pole, tussen die self en die ander, tussen deugde en passies. Dit is egter juis waarom die *eudaimonia*-tapisserie handel. Die mens se lewensverhaal (tapisserie) word gevul met gebeurtenisse, suksesse, teleurstellings, voorvalle en ervarings (die weefpatroon) wat by voltooiing daarvan 'n unieke kunswerk is (die tapisserie). Dat almal se eindtapisserie 'n *eudaimonia*-tapisserie sal wees, is hoogs onwaarskynlik. Die *eudaimonia*-tapisserie verg "kunstigheid", soos treffend deur Schoeman beskryf: "Dit verg takt, soepelheid, goeie smaak, subtiliteit, genuanseerdheid, vindingrykheid en skeppende verbeeldingskrag – al die kwaliteite wat ons normaalweg assosieer met die wêreld van die kuns en kunstenaarskap" (Schoeman, 2004:90). Philo van Alexandrië⁵³ beskryf die deugsame mens soos volg:

It is obvious that people such as these, who find their joy in virtue, celebrate a festival their whole life long. To be sure, there is only a small number of such people; they are like embers of wisdom kept smouldering in our cities, so that virtue may not be altogether snuffed out and disappear from our race. But if only people everywhere felt the same way as this small number and became as nature meant for them to be: blameless, irreproachable, and lovers of wisdom, rejoicing in the beautiful just because it is beautiful, and considering that there is no other good besides it ... then our cities would be brimful of happiness. They would know nothing of the things that cause grief and fear but would be so filled with the causes of joy and well-being that there would be no single moment in which they would not lead a full of joyful laughter; indeed, the whole cycle of the year would be a festival for them (Hadot, 1995:264).

Vervolgens word Hannah Arendt se filosofie oor die lewenskuns, of in die konteks van die huidige studie die *eudaimonia*-tapisserie, bespreek. Arendt se werk word ondersoek omdat sy, soos Nietzsche, 'n "buitemorele etiek" met eties-estetiese vormgewing

⁵³ Philo van Alexandrië (20 v.C. tot 50 n.C.) was 'n Hellenisties-Joodse filosoof geïnspireer deur Plato en die Stoïsisme.

voorstaan. Wat Arendt se benadering vir die huidige studie relevant maak, is dat sy haar denke regstreeks baseer op die openbare ruimte van die politiek, 'n faset van die samelewing wat nie bloot genegeer kan word nie, soos Taylor met reg aantoon.

4.4.5 Hannah Arendt: Inleidende opmerkings

Hannah Arendt se benadering tot filosofie as 'n soort lewenskuns vertoon heelwat ooreenkomste met Nietzsche s'n, veral haar verwerping van moralisme en die vervanging daarvan deur "buitemorele etiek", wat gebaseer is op 'n deugdelike leefwyse. Hierdie deugdelike leefwyse kom vir haar neer op eties-estetiese vormgewing aan die self. Arendt verskil egter van Nietzsche in die opsig dat sy die etiek van lewenskuns regstreeks verbind met die openbare ruimte van die politiek.

Arendt deel verder die siening van onder andere Aristoteles, MacIntyre en Nietzsche deurdat sy deugdelikheid sien as sinoniem met handeling tot uitnemendheid. Vir Arendt is 'n deugdelike en sinvolle menslike bestaan opgesluit in vryheid, maar dan spesifiek 'n vryheid wat te vinde is in 'n wêreldse en politieke sin. Sy visualiseer dan ook 'n politieke bestel in die moderne tyd waar deugdelikheid sentraal staan (Schoeman, 2004:102).⁵⁴ Arendt argumenteer as volg:

Hence, in spite of the great influence the concept of an inner, non-political freedom has exerted upon the tradition of thought, it seems safe to say that man would know nothing of inner freedom if he had not first experienced a condition of being free as a worldly tangible reality. We first become aware of freedom or its opposite in our intercourse with others, not in the intercourse with ourselves. Before it became an attribute of thought or a quality of the will, freedom was understood to be the free man's status, which enabled him to move, to get away from home, to go out in the world to meet other people in deed and word. This freedom clearly was preceded by liberation: in order to be free, man must have liberated himself from the necessities of life. But the status of freedom did not follow automatically upon the act of liberation. Freedom

⁵⁴ Hierdie visie van Arendt is myns insiens prematuur gesien in die lig van wêreldwye protesoptrede deur die massas teen die inperking van vryhede en onderdrukking deur regerings. Ek stem met Nietzsche saam dat die kuddes eers opgevoed moet word tot 'n deugdelike samelewing.

needed, in addition to mere liberation, the company of other men who were in the same state, and it needed a common public space to meet them – a political organised world, in other words into which each of the free men could insert himself by word and deed (Arendt, 1968:148).

Vir Arendt kan die mens hom nie losmaak van die openbare sfeer nie, aangesien dit die ruimte is waarin sy identiteit bepaal word (wie hy is en waarheen hy op pad is in sy interaksie met ander). Dit is te verstane waarom Arendt so 'n groot premie op denke en handeling plaas; daar kan naamlik aangevoer word dat die gebrek daaraan die oorsprong van die moderne mens se ontworteling, wêreldvervreemding en gebrek aan sin is. Die moderniteit het volgens Arendt onherroeplik uitgeloop op 'n verreikende verlies aan gesag en 'n totale breuk met die tradisie. Die mens kan egter deur sy denke weer die geskiedenis en die tradisie verken en fynkam, nie om dit te herstel nie, maar om dit as “materiaal” te gebruik om die gedagteloosheid waarin die moderne mens hom bevind, te omskep in handeling wat die gaping tussen die verlede en die toekoms kan oorbrug. Arendt argumenteer:

... this thinking, fed by the present, works with the 'thought fragments' it can wrest from the past and gather about itself. Like a pearl diver who descends into the bottom of the sea, not to excavate the bottom and bring it to light but to pry loose the rich and the strange, the pearls and the coral in the depths and to carry them to the surface, this thinking delves into the past – but not in order to resuscitate it the way it was and to contribute to the renewal of extinct ages. What guides this thinking is the conviction that although the living subject to the ruin of time, the process of decay is at the same time a process of crystallization, that in the depth of the sea, into which it sinks and is dissolved what once was alive, some things 'suffer a sea-change' and survive in new crystallized forms and shapes that remain immune to the elements, as though they waited only for the pearl diver who one day will come down to them and bring them up into the world of the living – as 'thought fragments', as something 'rich and strange' and perhaps even as everlasting *Urphanomene* (Arendt, 1973:203).

Die herstel van die politieke lewe, en daarmee ook van die grondvoorwaardes vir 'n volwaardige menslike en deugdelike bestaan, kan volgens Arendt slegs gebeur in 'n

situasie waarin voorkeur gegee word aan *nie-ekonomiese* oorwegings (Schoeman, 2004:108). Volgens Arendt is die moderne massa-samelewings en die nywerheidseconomie twee van die hoofredes vir die wyses waarop die werkende massas hulle lewensprosesse en samelewings organiseer en gevolglik verval in 'n mentaliteit van "animal laborans". Roekelose maksimering van ekonomiese produksie en verbruik het gelei tot die agteruitgang, indien nie vernietiging nie, van 'n gesonde politieke lewe en die ontstaan van die totalitarisme.

4.4.5.1 Moderniteit en totalitarisme

Totalitarisme impliseer dat die staat beheer oor die samelewing, en dus ook die individu as dienaar van die staat, uitoefen met 'n omvattende reg op die individu se lewe en produksievermoë. Dit dui op die totale gebrek of verlies aan burgerskap, of dan volwaardige politieke lewe. Verder dui totalitarisme op die vernietiging van menslike vryhede, soos die vryheid van spraak, vryheid van beweging, vryheid van onderneming en vryheid van oormatige staatsinmenging in persoonlike lewens. Die vraag kan gevolglik gevra word: Hoe was dit moontlik dat so iets kon posvat in die moderne tyd?

Hierop kan geantwoord word dat die historiese snelle industrialisasie en imperiale ekspansionisme 'n gevoel van onsekerheid en ankerloosheid by mense geskep het. Hierdie gevoel is in die moderne tyd geïntensiveer deur die aftakeling van nasionalistiese sentimente. Wat voorheen samebindende faktore binne gemeenskappe was, is vervang deur onder andere 'n rassistiese ideologie (byvoorbeeld die Nazisme). Dit het weer aanleiding gegee tot die grootskaalse migrasie van mense. Die "behoort tot" 'n gemeenskap gaan daardeur verlore, en daarmee saam ook die nodige singewing wat deur die gemeenskap gebied kan word. Vir die vlugtelinge (van wie baie onwettig is) beteken dit 'n hawelose bestaan deurdat die gasheerland self nie die mense kan huisves nie. Dit lei tot onvervulde basiese behoeftes, ordeloosheid en misdaad. In antwoord hierop word owerhede verplig om met geweld op te tree, wat weer die bese kringloop met die totalitêre staat sluit.

Volgens Arendt het die totalitêre staat sy oorsprong in 'n intrinsieke swakheid van die politieke kultuur, bedoelende 'n gebrek aan genoegsame begrip vir die moontlikheid van spontane politieke handeling en deelname op al die verskillende vlakke van die

samelewing. Die voorgaande dui op die belangrikheid van 'n onderskeid tussen politiek en beheer, heerskappy en magsuitoefening, politiek en sosiale sfeer (Schoeman, 2004:110). Hier onder word dit verder ondersoek.

4.4.5.2 Sosiale sfeer versus openbare sfeer

Schoeman se denke sluit aan by Arendt s'n deurdadigheid dat haar soeke na antwoorde terugverwys na die klassieke Griekse stadstaat en die kontras wat dit vertoon met die moderne samelewing en gepaardgaande toenemende vermaatskapliking. In die antieke polis was daar twee lewenssterre wat skerp van mekaar geskei was, naamlik die openbare sfeer (politiek) en die private sfeer (huishouding). Die huishouding het eksklusief die ekonomie verteenwoordig, want dit is waar produksie en voorsiening in basiese behoeftes plaasgevind het. Hierteenoor was die polis die ruimte waarin menslike vryheid tot uiting kon kom deurdat burgers mekaar kon ontmoet as gelykes, onderlinge verskille uit die weg kon ruim, of beraadslaging oor gemeenskaplike sake kon beraadslaag. Arendt maak 'n onderskeid tussen die private sfeer (as waar arbeid plaasgevind het) en die openbare sfeer (waar deur oorlegpleging op handeling besluit is). Handeling word so vereenselwig met uitsprake wat nie op die self gerig is nie, maar op wêreld wat mense aanmekaarbind.

Volgens Arendt berus moderniteit op die vermaatskapliking van alle lewensverbande. Met ander woorde, ekonomiese aktiwiteite wat altyd deel van die private sfeer was, betree nou die openbare sfeer en word deel van die kollektiewe huishouding van die staat, terwyl politiek bloot 'n funksie van die maatskappy word. Arendt verwoord dit soos volg: "The collective of families economically organised into the facsimile of one super-human family is what we call 'society', and its political form of organisation is called 'nation'" (Arendt, 1958:29). Die staat word dus primêr beskou as die bewaarder en bevorderaar van steeds groter wordende ekonomiese produktiwiteit. Vergelyk Schoeman en Arendt se perspektief oor hierdie saak:

Van belang is veeleer dat die individu hom gedra volgens tallose reëls waardeur hy om die beurt genormaliseer word as verbruiker of produsent. Die triomf van die sosiale sfeer blyk veral duidelik uit die konformisme en uniforme gedragspatrone van individue. Dit blyk ook uit die feit dat die mens bo alles

gesien word as *animal laborans*, dat arbeid verhef word tot die belangrikste en mees sentrale aspek van die menslike bestaan (Schoeman, 2004:114).

En

“... in a relatively short time the new social realm transformed all modern communities’ societies of laborers and jobholders; in other words, they became at once centered around the one activity necessary to sustain life (Arendt, 1958:46).

Wat het dus van die privaatruimte, soos wat dit tradisioneel verstaan is, geword? Die individu het sy of haar eie intieme ruimte, ’n oase, geskep waarin hy hom of sy haar kan onttrek aan die daaglikse druk wat in die maatskaplike sfeer ervaar word. Dit verklaar die moderne mens se obsessie met die outentiekheid van die self. Die individu ervaar egter nie dieselfde beskerming en geborgenheid as wat in die klassieke privaat ruimte bestaan het nie. In daardie konteks was hy of sy deel van ’n gesin, en van ’n gemeenskap waarin mense bewus was van mekaar se omstandighede en mekaar se sorg gedeele het. In die maatskaplike sfeer is intimiteit “wêreldloos” – nie ten opsigte van die betrokke gemeenskap en wêreld nie, maar ten opsigte van die self en die eie innerlike. Die staatsbestel het in die hedendaagse konteks op die gebied van die maatskaplike domein begin inbeweeg en bepaal nou die funksie (en oefen die beheer uit) wat in die verlede dié van die huishouding was. Die totalitêre staat is die gevolg van hierdie dominansie van die staatsbestel. In hierdie konteks onttrek die individu hom- of haarself aan die sosiale sfeer en tree net in eie belang toe. Arendt wys deurlopend op die vernietigende gevolge wat dit inhou – wanneer mense hulle burgerlike verantwoordelikhede ontduik:

Men have become entirely private, that is, they have been deprived of seeing and hearing others, of being seen and heard by them. They are all imprisoned in the subjectivity of their own singular experience, which does not cease to be singular if the same experience is multiplied innumerable times. The end of the common world has come when it is seen only under one aspect and is permitted to present itself in only one perspective (Arendt, 1958:58).

Teenoor hierdie onbetrokkenheid van die individu ontstaan later ’n sogenaamde demokrasie wat op universele stemreg en gereelde verkiesings gebaseer is. Dit dui egter geensins op burgerlike deelname en betrokkenheid nie, maar kan maklik ontaard in

sogenaamde meerderheidsheerskappy " (*majority rule*), soos Arendt dit stel, waarbinne "...the majority, after the decision has been taken, proceeds to liquidate politically, and in extreme cases physically, the opposing minority" (Schoeman, 2004:116). In hierdie konteks, en gerugsteun deur die fragmentering van politieke partye, gebeur dit dat massabewegings en -protes ontstaan uit frustrasie en ongeduld met prosedures en instellings en dat die parlementêre gesag geminag word. Hierdie reaksie kan lei tot chaos en ander vernietigende uitkomst, soos wat duidelik in die Suid-Afrikaanse konteks sigbaar is.

Dit is belangrik om die verband tussen die huidige studie en die voorafgaande politieke nadenke hier duidelik te stel. Die politieke nadenke is kardinaal vir die studie, aangesien die mens binne 'n politieke raamwerk funksioneer in sy soeke na lewensin (die huidige studie het ten doel om riglyne te vind vir hierdie soeke na sin). Dus kan 'n mens vra: Wat is Hannah Arendt se oplossing vir die morele en politieke dilemma waarin die samelewing hom bevind?

4.4.5.3 Nie goedheid nie maar deugdelikheid

Nietzsche en Arendt redeneer dat 'n werklik etiese lewe, dit wil sê 'n deugdelike lewe wat strewe na uitnemendheid, slegs te vinde sal wees buite die bestaande morele voorskrifte en gedragskodes. Hierdie "buitemorele" opvatting berus vir Arendt, soos blyk uit haar politieke benadering, op die antieke Grieke. Die Grieke se basiese benadering in hulle lewenservaring was een van verwondering (*patos*), oftewel die verwondering oor die skoonheid en die grasia van dinge:

Whatever appeared – nature and the harmonious order of the cosmos ... as well as the excellence (*aretè*) brought forward in the realm of human affairs – was primarily to be looked at and admired. What tempted men into a position of mere contemplation was the *kalon*, the sheer beauty of appearances, so that the 'highest idea of the good' resided in what shone forth most ... (Arendt, 1978:130-131).

Hierdie verwondering oor die skoonheid van dinge het in die verlede ook gegeld in die openbare sfeer. Die deugdelike wyse van handeling het met ander woorde sy verskyning in die openbare sfeer gemaak:

[H]uman virtue, the *kalon k' agathon*, was assessed neither as an innate quality or intention of the actor, nor by the consequences of his deeds – only by the performance, by how he *appeared while* he was doing; virtue was what we call virtuosity. As with the arts, human deeds had to 'shine by their intrinsic merits', to use an expression of Machiavelli's. Whatever exists was supposed first of all, to be a spectacle fit for the gods, in which naturally, men, those poor relations of the Olympians, wished to have their share (Arendt, 1978:131).

Deugdelikheid was by implikasie vir die Grieke 'n kuns van skoonheid wat in woorde en dade vergestalt word. Wat vir Arendt, soos vir Aristoteles (en soos vir die huidige studie) belangrik is, is dat deugdelikheid met handeling en aksie in veral die openbare sfeer vereenselwig word (by herhaling: deug is aksie tot uitnemendheid). Arendt sê dus die volgende:

Excellence itself, *aretè* as the Greeks, virtues as the Romans would have called it, has always been assigned to the public realm where one could excel, could distinguish oneself from all others. Every activity performed in public can attain an excellence never match in privacy; for excellence by definition, the presence of others is always required, and the presence needs the formality of the public, constituted by one's peers, it cannot be the casual, familiar presence of one's equals or inferiors ... [N]o activity can become excellent if the world does not provide a proper space for its exercise. Neither education nor ingenuity nor talent can replace the constituent elements of the public realm, which make it the proper place for human excellence (Arendt, 1958:48-49).

Vir Arendt is 'n deugdelike en gelukkige lewe slegs moontlik waar daar 'n gesonde en lewenskragtige openbare sfeer bestaan. Die openbare sfeer skep volgens Arendt die ideale en aangewese ruimte vir die individu om sy of haar deugdelikheid te beoefen aangesien dit tussen gelykes en meerderes plaasvind. Dit is myns insiens 'n pragtige ideaal, maar, soos voorheen bespreek, is dit vêr van die werklikheid van die hedendaagse samelewing verwyder. Wêreldwyd is daar waarskynlik, op enkele uitsonderings na, nie 'n

land wat oor 'n gesonde en lewenskragtige (deugdelike) openbare sfeer beskik nie.⁵⁵ In dié opsig is ek dit met Nietzsche eens wat daarop wys dat die samelewing vêr verwyder is van die politieke ideaal (wat ook deur Arendt beskryf word) en dat daar eers baie opvoedingswerk gedoen sal moet word voordat 'n toestand van 'n gesonde en lewenskragtige openbare sfeer bereik kan word. Wat wel belangrik is, vir die huidige studie, is dat van die prominentste filosowe (soos bespreek in hierdie studie) dit eens is dat deugdelikheid die antwoord en oplossing moet wees vir die morele krisis waarin die samelewing hom bevind. Schoeman sê gevolglik dat dit "... nie (morele) goedheid nie, maar deugdelikheid is wat ons moet nastreef in die politieke lewe" (Schoeman, 2004:126).

4.4.6 Schoeman: Pleidooi vir 'n buitmorele etiek

4.4.6.1 Inleidende opmerkings

Dat die laat moderne samelewing in 'n morele krisis is, is nie iets wat sommer weerspreek word nie. Daar kan natuurlik mense wees wat onbewus van so 'n krisis is en bloot met die stroom meegesleur word. Daarteenoor sal daar ook altyd die irrasionele en oningeligte massas wees wat suiwer op emosie reageer en net die krisis vererger deur byvoorbeeld te plunder en te vernietig. Hierdie wetteloosheid, wat saamhang met die morele krisis, skep die geleentheid vir die emotivis om sy of haar eie selfgesentreerde en selfsugtige doelwitte na te jaag. Hierteenoor is daar ook die groep mense wat diep onder die indruk van die morele krisis is, mense wat weet 'n vernuwing en transformasie van etiek is noodsaaklik. In aansluiting by laasgenoemde word vervolgens aan die hand van Schoeman se ontleding van Nietzsche en Arendt se "buitmorele" benadering tot etiek ondersoek ingestel na die moontlike transformering van moraliteit tot deugdelikheid. Hierdie gedeelte bied eers die konteks van die laat moderne samelewing, waarna ek my eie standpunt ontwikkel in die soeke na die *eudaimonia*-tapisserie.

Schoeman deel Nietzsche en Arendt se perspektief dat 'n radikale omvorming van etiek noodsaaklik is vir die volgende drie redes:

⁵⁵ 'n Mens hoef nie vêr te gaan soek om hierdie stelling te staaf nie. In Suid Afrika vind protesoptogte tans plaas en voertuie word aan die brand gesteek ter ondersteuning van 'n voormalige president wat tot tronkstraf gevonnies is en met 'n magdom ander korrupsieklagtes steeds hangende. Die prentjie in die res van die wêreld lyk nie veel anders nie.

Eerstens, die laat moderne mens se krisis met singewing vind plaas as gevolg van die neiging tot nihilisme. Daarmee bedoel Schoeman die intense ervaring van onsekerheid en rigtingloosheid wat selfs kan grens aan identiteitloosheid, die gebrek aan “behoort tot”, wat lei tot onbehae en misnoegdheid. Dit word in houdings gemanifesteer wat wissel van totale apatie en onverskilligheid of depressie en selfdood, tot uitbarstings van aggressie, haat en skrikwekkende geweld en terreur.

Tweedens, die langtermynoplossing vir die krisis is volgens Schoeman nie te vinde in maatskaplike aanpassings (hervormings of revolusie) of “morele herstel” nie. So ’n benadering behandel die simptome van die krisis maar nie die werklike oorsake nie. Dus sê Schoeman:

Van ’n egte remedie vir die krisis kan daar eers sprake wees vir sover ons bereid is om afskeid te neem van al ons oppervlakkige illusies en die matelose vertroue in ons “probleemoplossingsvaardighede”. Nie slimheid nie, maar wysheid is wat hier van ons gevra word. Ons moet leer om grondiger (nadenkend, aandagtiger, omsigtiger) om te gaan met die wese van hierdie krisis. Slegs in en deur ’n werklik radikaal-filosofiese ondersoek sal ons moontlik iets begin verstaan of ontrafel van die wesenlike aard en oorsprong van hierdie krisis, en van wat ons te doen staan om enigsins los te kom uit die impasse daarvan (Schoeman, 2004:193).

Derdens, aan die oorsprong van die krisis lê die verskynsel van “ontologiese narsissisme”, wat impliseer dat die werklikheid daar is vir ons – dat dit basies goed of gunstig vir ons “gestem” is, dat dit gevorm is vir ons (premoderne, objektivistiese variant) of dat dit buigsaam genoeg is om deur ons gevorm of bemeester te word (die hoofsaaklik moderne subjektivistiese variant).

Ter aansluiting hierby word ook verwys na die moraliserende lewens- en wêreldbeskouing wat berus op die geloof in die bestaan van ’n voorafgegewe universele morele wêreldorde wat as ’n soort bloudruk kan dien vir ’n goeie en geluksalige lewe (Schoeman, 2004:193-194). Hierdie opvatting, dat lewensin te vinde is binne hierdie moraliteit, is juis die oorsaak (vgl. Nietzsche) van die samelewing se siektetoestand. Die herstel van ’n outentieke etiese lewe sal dus gesoek moet word buite die bestaande konsep van moraliteit – veral gegewe dat dit aanspraak maak op wat absoluut universeel geldend is. ’n Ware etiese lewe, ’n lewe

waarin lewensin te vinde is, is slegs moontlik indien dit op 'n deugde etiek of etiek van die lewenskuns gegrond is.

4.4.6.2 Etiek van die lewenskuns en van deugdelikheid

Schoeman sluit met sy konsep van lewenskuns aan by Nietzsche en Arendt oor die belang en plek van deugdelikheid vir die samelewing. Daar kan van deugdelikheid slegs sprake wees indien dit gebaseer word op handeling, en indien dit op 'n "verhewe", edel en aristokratiese vlak bedryf word. Deugdelike handeling is uniek en buitengewoon in die opsig dat hulle nie aan motiewe of uitkomst of aan eksterne maatstawwe gemeet word nie, maar singewend in sigself is. Deugdelikheid dui op die opregtheid en suiwerheid waarmee die handeling uitgevoer word in die teenwoordigheid van die ander, waar daar 'n gees van agonisme heers. Daar moet, ideaal gesproke, 'n onderlinge wedywering wees om die beste (deugsaamste) te wees.

Soos vroeër genoem kan deugdelikheid weens die uniekheid en diversiteit van mense en die konteks waarin die deugde toegepas word, nie as universele voorskrifte voorgehou word nie. Schoeman sê hieroor:

Deugdelikheid is soos die handeling waarin dit tot uiting kom, ten nouste verbonde met vryheid en pluraliteit en wêreldlikheid ... Vryheid of egte handelingsbevoegdheid setel nie in die een of ander "innerlike" gesteldheid of "soewereine wil" nie maar in die mens se vermoë tot selfverwerkliking of, soos Arendt dit noem, selfonthulling (Schoeman, 2004;194).

Hierdie selfverwerkliking is nooit net op die self gerig nie, maar veral op die ander in kulturele, ekonomiese en politieke konteks, want dit is waar die individu hom- of haarself uitleef in die wêreld. Aan hierdie uitleef is daar egter twee kante. Die eerste is dat die individu vorm gee aan die self by wyse van optrede en gepaardgaande beheer van sy/haar passies en handeling. Dit staan teenoor die optrede van ander en dit kan uiteindelik meewerk tot die transformasie van die samelewing tot 'n deugdelike een. Die tweede is dat hierdie uitlewing van selfverwerkliking vorm gee aan ander, want hierdie proses van selfverwerkliking geskied tog nie in isolasie nie. Beide Nietzsche en Arendt beklemtoon hierdie punt baie sterk, naamlik dat hierdie vormgewing binne 'n agonale ruimte moet

geskied waarin individue wedywer om die beste en uitnemendste te wees. Om te streef na 'n deugdelike lewe is deurlopend 'n dinamiese proses van spanning. Dit is 'n spanning tussen die self en die ander in die interpretasie van kultuur, politiek, en sosioëkonomiese omstandighede. Dit behels ook 'n inherente spanning met die self, met die eie identiteit, eie drifte en eie begeertes, sowel as met jou gevestigde persoonlikheidsienskappe. Dit beklemtoon net weer dat universeel geldende deugde nie voorskriftelik moontlik is nie, maar slegs as rigtinggewend voorgehou kan word.

Beide Nietzsche en Arendt spreek hulle baie sterk uit teen die afdwing van deugde soos meegevoel, welwillendheid, liefde, broederlikheid en goedigheid. Volgens hulle is daar niks meer oneties as om hierdie soort deugde te probeer afdwing nie, want daarmee word die openbare ruimte, die ruimte van die agon, van vryheid, pluraliteit en wêreldlikheid, vernietig. Hierdie ruimte en aangeleenthede vorm juis die basis vir 'n waarlik deugdelike, etiese lewe (Schoeman, 2004:195). Die waarlik deugdelike, etiese lewe is uiteindelik volgens Schoeman (en talle ander sluit hierby aan, soos die Nederlandse filosoof Van Tongeren in sy boek *Leven is een kunst: Over morele ervaring, deugdethiek en levenskunst*, 2012) 'n kunswerk of lewenskuns. Dit is 'n lewenskuns want dit gaan oor 'n lewe wat eksemplaries of verteenwoordigend is van die beste wat die mensdom aan deugdelikheid en skoonheid kan oplewer. Dit is geen duplisering of nabootsing nie (soos die navolging van morele wette nie), maar 'n eenmalige en onherhaalbare prestasie (outentieke lewenskuns), 'n *eudaimonia*-tapisserie (wat juis die skoonheid en kunstigheid in die term vervat). Die inspanning wat dit vereis, word treffend deur Nietzsche verwoord:

It is hard to create in anyone this condition of intrepid self-knowledge because it is impossible to teach love; for it is love alone that can bestow on the soul, not only a clear, discriminating and self-contemptuous view of itself, but also the desire to look beyond itself and to seek with all its might for a higher self as yet still concealed from it. Thus only he who has attached his heart to some great man receives thereby the first consecration to culture; the sign of that consecration is that one is ashamed of oneself without any accompanying feeling of distress, that one comes to hate one's own narrowness and shrivelled nature, that one has a feeling of sympathy for genius who again and again drags himself up out of our dryness and apathy and the same feeling in anticipation for all those who are still struggling and evolving ... (Nietzsche, 1997:163).

4.4.6.3 Die deugdelike mens as genereuse mens

Schoeman fokus veral op die deugde van generositeit om die punt oor lewenskuns te benadruk. Die beeld van die deugdelike mens word duidelik in die genereuse mens. Hieroor sê Schoeman die volgende:

Vir Nietzsche is die genereuse mens passievol en selfgeldend binne die konteks van selftransending wat kwaliteite insluit soos selfbeheersing, selfrespek, beleefdheid, dankbaarheid en offervaardigheid. Uit die aard van die saak is hy 'n immoralis wat homself as verhewe beskou bo die moralistiese onderskeid tussen reg en verkeerd, goed en sleg. Dit beteken nie dat hy oneties is en koud staan teenoor goed en sleg nie, intendeel "skep" hy sy eie waardes en "stilleer" homself tot 'n deugdelike mens, en wel deur dissiplinerende en kultivering van sy passies en deur 'n kontinue herwaardering van die oorgelewerde sienings van waardes en deugde ... So, deur hulle liefdevolle en toegewyde sorg vir hulleself, word hulle nie slegs 'n (uiterlike) sieraad vir die wêreld nie, maar lewer hulle 'n min of meer betekenisvolle bydrae tot kultuur in die egte sin van die woord. Dit maak van hulle egte "lewenskunstenaars", "heiliges" en "filosowe" wat 'n seën is vir die mensdom (Schoeman, 2004:205).

Hierdie lewenskuns moet in die openbare domein sy beslag kry. Arendt en Nietzsche is dit hiermee eens dat die klem gelê moet word op die politiek en die openbare sfeer om die samelewing met behulp van deugdelikheid te transformeer. Albei huldig 'n baie sterk mening oor die buitmorele benadering tot eties-estetiese deugdelikheid. Schoeman beklemtoon ook hierdie punt:

Volgens Arendt het ons almal, kragtens die menslike kondisie van vryheid, nataliteit, pluraliteit en wêreldlikheid, 'n fundamentele *reg op regte* – die reg op volwaardige burgerskap en op gelykheid, wat nie verwar moet word met die "natuurlike" en "sosio-ekonomiese" gelykheid van die egalitaristiese (moralistiese) ideologieë nie. Iedereen moet (minstens in beginsel) die reg gegun word om in die openbare sfeer te verskyn suiwer op basis daarvan dat hy 'n *persoon* is, d.w.s. sonder om van hom te verwag dat hy eers bewys moet lewer van sy verdienstelikheid. Om hierdie reg te erken beteken om iemand se

menswaardigheid te erken. Maar dit impliseer nie vanselfsprekend 'n erkenning van sy verdienstelikheid of deugdelikheid nie ... Soos ook ander dinge wat ons as “subliem” ervaar verkry dit egter eers etiese relevansie of betekenis wanneer dit konkreet ingevul word, d.w.s. wanneer dit gestalte kry in die lewenswerk van 'n bepaalde persoon saam met (en in wedywering met) ander persone. 'n Persoon se lewenswerk kan daarby van *eminente* betekenis wees – en dus van deugdelikheid getuig – na gelang dit hom of haar geluk om daarvan 'n outentieke kunswerk te maak (Schoeman, 2004:206).

4.4.6.4 Slotopmerkings: Generositeit en lewenskuns

Nietzsche en Arendt het bekendheid verwerf vir hulle vreeslose, uitdagende en soms ekstreme beskouinge, maar dit was altyd eerlike persoonlike standpunte wat nie net geïgnoreer kon word nie. Beide Nietzsche en Arendt spreek hulle sterk uit ten gunste van deugde-etiek as oplossing vir die moderne samelewing se morele krisis. Die keuse toon die relevansie van die huidige studie aan as 'n bydrae tot die transformasie van moraliteit na buitemoraliteit. Omdat Schoeman se *Generositeit en lewenskuns* so sterk by hierdie gedagtes van Nietzsche en Arendt aansluit, is die boek van Schoeman uiters geskik om in die finale fase van hierdie studie te gebruik.

Kritiek op Nietzsche se verklaring dat God “dood” is, moet ook nie daartoe lei dat die belangrikheid van Nietzsche in die gesprek oorhaastig verwerp word nie.⁵⁶ Die uitgangspunt is hier dat Nietzsche se idees by die argument vir 'n *eudaimonia*-tapisserie geïnkorporeer word sonder dat al sy sentimente en uitsprake sonder meer aanvaar word. Daar is natuurlik heelwat kritiek op Arendt ook, maar dit is juis haar fokus op die politieke wat in hierdie studie belangrik is: dat die *eudaimonia*-tapisserie konkreet in die samelewing sigbaar moet kan word.

⁵⁶ 'n Vorige opmerking oor die uitspraak van Nietzsche dat God dood is, moet hier deur 'n persoonlike waarneming verder aangevul word. Dit is so dat hierdie uitspraak van Nietzsche deur Christene met minagting verwerp is, maar die vraag is of Christene werklik hoor wat Nietzsche sê. Leef die Christen nog werklik volgens die outentieke Christelike leerstellings wat voorgehou word, of het die Christendom 'n front geword vir politieke agendas, persoonlike skynheilighede of vooroordele teenoor ander? Indien daar bewyse is dat bevestigend op hierdie vraag geantwoord moet word, dan het die Christendom self God “doodgemaak” (en nie bloot Nietzsche se uitspraak nie). Is God dood, of moet die mens God weer in sy daaglikse leefwêreld toelaat ten einde weer lewensin te vind?

Na aanleiding van die vernietigende geweld van die twintigste-eeuse totalitarisme word dit duidelik waarom Hannah Arendt (wat self deur die geweld affekteer is) aandring daarop dat die individu hom of haar nie kan distansieer van die openbare sfeer en politiek nie. In 'n tyd waar die wêreldsamelewing gekenmerk word deur protes deur die massas (kudde) teen totalitêre onderdrukking deur regerings kan die direkte impak daarvan op die lewe van elke landsburger nie genegeer word nie. Om dus te strew na lewensin moet buitimorele oplossings gevind word, in die openbare sowel as private sfeer. Hierdie aspekte moet alles ingewef word in die *eudaimonia*-tapisserie, en vervolgens word hierop gefokus.

4.4.7 Die *eudaimonia*-tapisserie

4.4.7.1 Inleidende gedagtes tot die *eudaimonia*-tapisserie

Gedagtig aan Heraklitus se ewig vloeiende “deugderivier”, wat van sy oorsprong af deur hindernisse soos stroomversnellings en watervalle voortvloei sonder onderskeid tussen wie en wat in die rivier is, wil dit voorkom asof die rivier nou in 'n hoefysterkronkel vloei. Deur die hele studie is daar met groot oortuiging verwys na die morele verval en die morele herstel wat moet plaasvind. Ná die huidige hoofstuk se bespreking van Nietzsche en Arendt is daar nou 'n totale koersverandering van morele na buitimorele oorwegings (soos in die vorige afdeling genoem). Taylor en Schoeman (sowel as Nietzsche en Arendt) wys op 'n onherstelbare toestand van morele verval in en die bedenklike koers van die moderne samelewing. Die koers kan slegs verander word deur radikaal anders te dink en te handel: vandaar die konsep van die buitimorele.

Volgens Schoeman dui die buitimorele op 'n terugkeer na tradisies van die antieke Griekse en Romeinse tydperk, naamlik dat filosofie as 'n lewenskuns, gebaseer op deugde-etiek, beskou kan word. Verder is dit interessant dat die teruggryp na deugde-etiek en na denkrigtings uit die antieke tyd, onder andere dié van Plato en Aristoteles, die vaartuig is wat die samelewing deur hierdie gedeelte van die rivier kan neem, en feitlik tot 'n nuwe begin kan lei. Die versoeking is groot om te verwys na 'n nuwe begin en identiteit, maar soos herhaaldelik reeds genoem, word die *eudaimonia*-tapisserie oor 'n leeftyd gewef en daarom kan daar nie bloot 'n nuwe begin en identiteit geskep word nie. Wat wel kan gebeur,

is dat daar 'n aanpassing in die weefpatroon kan plaasvind, of, anders gestel, 'n aanpassing in die morele rigting van die individu.

Soos genoem, word 'n mens se identiteit, die “ek is ...”, bepaal binne 'n sekere morele ruimte in verhouding met die ander: 'n ruimte van mense, van dinge en van omstandighede. Binne hierdie verwysingsraamwerk vorm 'n mens jou selfbeeld en word jou morele gedrag bepaal. Die huidige moderne kultuur, soos herhaaldelik in die vorige hoofstukke genoem, is 'n kultuur van individualisme, selfgesentreerdheid en ambisie, wat sterk aangevuur word deur materialisme (as deel van die kapitalisme), die sug na mag, en die verlange na beheer, wat as vryheid van keuse (as my regte as mens) verstaan word. Vir Nietzsche wil die moderne mens vryheid met gelykheid vereenselwig, met die katastrofale gevolg dat moraliteit afgetrek word na die waardes van die massas (kuddekultuur). Dit het die gevolg dat die goeie, deugdelike mens dit makliker vind om maar ter wille van die vrede net by die kuddekultuur aan te pas. Die gevolg hiervan is dat deugdelike optrede, die onderskeid tussen reg en verkeerd, en die handeling tot uitnemendheid, vervlak word tot middelmatigheid en konformisme deur die kuddemoraal. In die mens se strewe na lewensin lei dit tot 'n intense ervaring van onsekerheid, rigtingloosheid en selfs 'n gebrek aan identiteit en 'n “behoort aan ...”. Daar moet egter ten sterkste beklemtoon word dat hierdie onsekerheid juis die behoefte by die werklik soewereine (vrye) individu skep om bo die morele chaos te wil uitstyg, tot die belewing van 'n outentieke deugdelike lewensin.

Ongelukkig is dit so dat daar diegene is wat heeltemal onbewus bly van 'n morele katastrofe (soos wat MacIntyre aantoon) en maar net doelloos in die deugde-rivier afdryf en eintlik net die vloei en krag daarvan versteur. Daar is ook die irrasionele oningelikes wat stroomop wil wees en in die proses alles vernietig en ontwrig. Dan is daar die groep wat deeglik bewus is van die katastrofe en besef dat morele transformasie onafwendbaar is, en aanhou probeer soek na deugde, lewensin en die goeie lewe vir almal – die *eudaimonia*-tapisserie.

Aristoteles se siening dat *eudaimonia* slegs ervaar kan word waar plesier en genot (die mooie), vryheid en verantwoordelikheid (die goeie) en filosofiese oorpeinsing (die waarheid) teenwoordig is, is belangrik vir die verstaan van die *eudaimonia*-tapisserie. Dit sluit aan by Metz en Taylor se aanspraak dat die soeke na lewensin en deugde geassosieer behoort te word met 'n kombinasie van begrip en kennis (die waarheid/logos), deug, beredenering en oorreding (die goeie/etos), verwondering, dankbaarheid en

lewenskragtigheid (die mooie/patos). Dit staan lynreg teenoor die “siekte” van ons moderne samelewing, ’n samelewing wat gekenmerk word deur belangeloosheid, onbetrokkenheid en passiwiteit.

Teen bogenoemde agtergrond verskuif die fokus nou na die weefproses van die *eudaimonia*-tapisserie. As basis vir die weefpatroon gebruik ek Plato se Sinnebeeld van die Grot om die weefproses te illustreer.

4.4.7.2 Plato se Sinnebeeld van die Grot en die *eudaimonia*-tapisserie

Die essensie van Plato se filosofie van Idees en Vorme word saamgevat in die Sinnebeeld van die Grot, maar dié beeld word in dié studie ook, aangewend om te illustreer hoe ’n transformasie van die morele na die buitmorele (soos bespreek) kan verloop. Die doel is om dan duideliker weefdrade vir die vorming van die *eudaimonia*-tapisserie te identifiseer.

In die Sinnebeeld van die Grot visualiseer Plato in sy verbeelding die volgende (Jowett, 2000:177-179): ’n Aantal gevangenes sit vasgeketting in ’n grot, en al wat hulle sien, is die agterste muur van die grot. Elkeen van die gevangenes is reeds hul lewe lank daar, vasgeketting in so ’n mate dat hulle ook nie hul medegevangenes kan sien nie. Al wat hulle sien, is die skaduwees teen die muur reg voor hulle. Hierdie skaduwees word gevorm deur ’n vuur op ’n rotslys reg agter hulle. Tussen die rotslys en die gevangenes is daar ’n pad met ’n skeidsmuur en op die pad loop mense heen en weer met vase, beelde, kruike en ’n verskeidenheid van kunsvoorwerpe op hulle koppe. Die gevangenes sien slegs die skaduwees en hoor die weerklanke van mense wat praat. Deur hulle sensoriese waarneming aanvaar hulle dat dit wat hulle sien, die realiteit is (met ander woorde, dat dit waar is). Plato (in sy verbeelding) sien hoe een van die gevangenes bevry word, omdraai en besef wat die werklike oorsprong van die skaduwees is. Agter en bokant die vuur is die grot se opening waar daar ’n straaltjie sonlig deurkom. Die bevryde gevangene steier uitwaarts en word teen die rotsagtige steilte uitgedwing (Plato vergelyk dit met opvoeding) na die helder buitewêreld. Buite die grot-opening is daar bome, gras, blomme en blou lug. Die skerp sonlig verblind egter die gevangene en hy moet eers in die skaduwees van die bome gewoond raak aan die sonlig. Dan sien hy in verwondering die bome en eindelijk die helder sonlig (Plato vergelyk dit met verligting). Die skerp lig veroorsaak egter ongerief en pyn, en daarom verkies die gevangene die gemak (misleiding) van die skaduwee. Sou

hierdie verligte gevangene terugkeer na sy medegevangenes, sal hy dit moeilik vind om weer aan die donkerte gewoond te raak, en sou hy poog om die ander gevangenes te bevry (of net probeer oortuig van die ware wêreld), sal hulle uit woede en frustrasie hom probeer doodmaak (of hom verwerp as kranksinnig), omdat hy hulle gemak versteur en hulle uit hul “gemaklike” illusionêre wêreld wil bevry.

Met dié sinnebeeld as vertrekpunt wil ek ’n weefpatroon skep waaruit die *eudaimonia*-tapisserie voortvloei. Dit word gedoen deur die sinnebeeld in drie fases te verdeel: Eerstens die gevangenes (samelewing) met hul illusies oor die wêreld (die skynbeeld van die waarheid/logos); tweedens, die bevryde gevangene (die deugdelike mens wat streef na transformasie) met sy moeisame uittog uit die grot en al die uitdagings wat dit inhou, maar ook die deugde wat nodig is om die uittog te voltooi (die goeie/etos); en derdens die verwondering by die aanskouing van die son, die natuur met sy skoonheid en prag, die uiteindelijke aanskou van dit wat waar is (die mooie/patos).

4.4.7.3 Die illusionêre wêreld van die moderne gevangene

Plato wys in sy Sinnebeeld van die Grot op die gevaar wat sensoriese persepsies vir ons aannames oor die werklikheid kan inhou. Volgens hom kan ons baie maklik die dinge wat ons sien of hoor, as die enigste aanduiding van die waarheid aanvaar, terwyl daar transendente entiteite kan bestaan waarin die waarheid eerder geanker is. Selfs hierdie transendente entiteite kom in die moderne tydvak in gedrang, want met die “dood van God” as singewer (tydens die Verligtingsera, en soos deur Nietzsche verwoord), is die mens eensklaps oorgelaat aan sy eie rede en oordeel, om sin en moraliteit te vind in ’n immorele wêreld. Die gevolg hiervan was dat die mens ander “waardes” aangeneem het (individualisme, kapitalisme, instrumentele rede, en so meer) wat sekere illusies (skaduwees teen die muur) tot gevolg gehad het en waaraan die moderne “morele” individu vasgeketting is (as gevangene). Dit vorm dan ook die moderne mens se identiteit waaruit hy lewensin probeer maak. Enkele voorbeelde van gevangenskap soos in hierdie studie ten opsigte van deug en lewensin bedoel, word gevolglik gebruik om hierdie beeld verder toe te lig.

Die algemeenste illusie, waarin die eerste gevangene vasgevang is, is moontlik die *objektivistiese* aanname dat lewensin ervaar word in die materiële dinge soos maksimale

rykdom, gemak, genot en plesier (met ander woorde, immanente aardse dryfvere). Hoe meer 'n individu het, hoe "beter" gaan dit met hom of haar. Gevolglik word die drang om nog meer te wil hê, al hoe groter; dit bly egter 'n onversadigbare drang. Hierdie herhaaldelike skep van nuwe begeertes na gelang ander bevredig word, word in die sielkunde beskryf as die hedonistiese trapmeul (*treadmill*). Hierdie trapmeul veroorsaak dat "you too rapidly and inevitably adapt to good things by taking them for granted" (Seligman 2002:61), en die probleem ontstaan dan dat hoe meer dinge "a person acquires to become happy, the less well do these things satisfy their intended function, and as a result, expectations are soon generated for something better" (Silver 2013:353).

Die 'hedonistiese trapmeul' (gevangenskap vanweë 'n verbruikerskultuur binne die kapitalisme soos hier beskryf) bied uiteindelik net frustrasie en geen vervulling nie. Dit veroorsaak ook, ironies genoeg, mededinging tussen mense oor wie die meeste kan bymekaarmaak, al bring dit geen bevrediging nie. Dit lei daartoe dat sommige individue in oorvloed lewe te midde van die oorweldigende armoede van die massas wat veg om oorlewing. Voorbeelde hiervan is legio, soos 'n sakeman op nasionale televisie wat spog met 'n motorhuis vol duur, luukse sportmotors, of die enkele superrykes wat meeding om die eerste een te wees wat 'n plesierit na die ruimte kan onderneem.

Met so 'n egoïstiese benadering word vermoëns en vaardighede uitsluitlik ontwikkel vir die skep van geleenthede tot materiële gewin. Hoe kan dit sin skep in die vlietende oomblik van die lewe? Hierop kan 'n mens met reg vra: Is daar nie iets hoërs, iets meer edels, iets meer transedents nie? Deugdelikhede soos barmhartigheid, vrygewigheid, onbaatsugtigheid en gulhartigheid word in die moderne samelewing bevraagteken en selfs verwerp, aangesien die genietings van die goeie (materiële) lewe voorop staan. Is die bevryding van hierdie gevangene, met sy of haar "objektivistiese" aanname dat lewensin ervaar word in die materiële dinge, dalk in die buitmorele geleë?

Die volgende gevangene word deur die illusie van *subjektivisme* vasgeketting. Vir Aristoteles beteken die goeie lewe 'n vervulde lewe, en vir die mens met 'n subjektiewe benadering tot die lewe impliseer dit 'n geestelike ingesteldheid ten opsigte van behoeftes, emosies en doelwitte. Hierdie eienskappe is bewonderenswaardig as dit op 'n deugdelike wyse bestuur word en met bedagsaamheid teenoor die ander. Sou die subjektiewe ingesteldheid egter net persoonlike voorkeure, gesindhede en gevoelens aangaande 'n situasie weergee, word dit ervaar as egoïsme en narsissisme (emotivisme).

Emotivisme is eie aan die moderne tyd en impliseer dat alle handeling en uitsprake (positief of negatief) aangaande enige aspek van die hedendaagse lewe (en daarom ook oor moraliteit) in selfgesentreerde belang geskied. Die emotivis met politieke aspirasies beleef uiteindelik vervulling, en vind selfs morele regverdiging, in die misbruik van die massas se steun. Die kuddementaliteit word gebruik om politieke doelwitte te bereik, al beteken dit plundering, diefstal en vernietiging van eiendom. In aansluiting hierby is die probleem dat dit vanuit die subjektivisme feitlik onmoontlik is om gemeenskaplike eienskappe en behoeftes, in mense raak te sien en te bevorder. Die subjektivistiese hoofdoel is selfvervulling, wat in die moderne samelewing 'n kultuur van narsissisme skep. Die moontlike skep van 'n gelyke samelewing ly hierdeur skade.

Die verskynsel van ontologiese narsissisme bring 'n verdere komplikasie mee, naamlik die persepsie dat die werklikheid (natuur met sy hulpbronne byvoorbeeld) daar is vir ons: dat dit basies goed of gunstig vir ons "gestem" is, dat dit vir ons gevorm is, of dat dit buigsaam genoeg is om deur ons gevorm of bemeester te word. Vir die korrupte narsissistiese sakeman of politikus is dit uiteindelik regverdigbaar om die natuur en ander mense te misbruik, om te lieg en te bedrieg, om blaam op onskuldige mense te plaas, en om ander te beskuldig en te misbruik (selfs met die potensiaal tot lewensverlies). Alles gaan hier net oor die self, en die res is instrumenteel. Hierdeur belewe die narsissis 'n selfgeskepte vryheid wat geen grense ken nie. Die vraag is egter: Is lewensin moontlik binne so 'n grensloosheid, of is die individu maar net nog 'n gevangene in die illusionêre wêreld van die self, van die subjektivisme?

'n Prominente illusie wat dalk deur sommige individue as 'n "morele" skok ervaar kan word, maar tog al hoe meer mense gevange neem, hou die derde gevangene gebind. Reeds in die vorige hoofstukke, wat handel oor deugde en lewensin, is daar verwys na Plato se teorie van Idees en Vorme as 'n "anderwêreldse" bloudruk wat die werklike essensie van elke entiteit in die fisiese wêreld bepaal. By implikasie beteken dit vir Plato dat singewing (wat ook lewensin behels) nie slegs in die empiriese wêreld gevind kan word nie, maar eerder in die "anderwêreldse" of die transendente. Aristoteles, as Plato se student, verwerp egter dié teorie in die opsig dat daar vir Aristoteles net 'n sensoriese wêreld bestaan en dat die mens in hierdie waarneembare wêreld lewensin kan vind.

Hierdie twee sienswyses was die begin van uiteenlopende menings, debatte, filosofieë en selfs oorloë deur die eeue heen, tot in die huidige moderne samelewing. Aan die een kant

is daar byvoorbeeld die Christelike perspektief wat God as Skepper en singewer van die kosmos beskou en waarin die mens hom vereenselwig met die lewensdoel om God te verheerlik. Die Christen het ten doel om God se leerstellinge te gehoorsaam en daardeur vrede, vreugde, liefde en lewensin te ervaar wat uiteindelik, volgens die Christelike leer, tot die ewige lewe lei. Nietzsche verwerp egter die Christelike leerstellinge met minagting deur sy redenasie dat dit 'n kuddekultuur skep wat blindelings en onnadenkend nagevolg word. Nietzsche redeneer verder dat die tradisionele waardes, waaronder Christenskap en ander religieuse leerstellinge gekarakteriseer word, vanweë hul valsheid, skynheiligheid en oneerlikheid waardeloos is.⁵⁷ Die illusie of gevangenskap van religie het ontstaan deur menslike interpretasies wat religieuse beginsels misplaas, verdraai en misbruik om selfgerigte en persoonlike voordele te regverdig. Voorbeelde hiervan is weereens legio, met geestelikes wat mense laat gras eet om hulle geloof te bevestig, of lidmate wat met insekdoders gespuit word om van hul sondes bevry te word of sogenaamde predikers wat skatryk word deur die bydraes van lidmate. Die ou, en ietwat problematiese, staaltjie lui mos juis: As jy vinnig wil ryk word, begin 'n kerk. Die vraag kan dan gevra word: Is lewensin moontlik binne hierdie 'ander wêreldse' illusie, veral gegewe die talle ander wat daardeur geraak word?

Laastens, en aansluitend by die vorige gevangene, is daar die mense (gevangenes) wat in niks glo nie. *Nihilisme* wys op die nietigheid, die 'niksheid', van die mens se bestaan as 'n breukdeel van 'n sekonde in die groter kosmos. Hierdie vervlietendheid en nietigheid lei tot 'n gevoel van leegheid, nutteloosheid en sinneloosheid. Soos voorheen genoem gaan David Benatar sover om te sê dat dit in hierdie chaotiese tye immoreel is om kinders te verwek. Met ander woorde, selfs die lewe as die mees kosbaarste moontlike, word bevraagteken. Die nihilisme spoel baie vinnig oor na die politieke terrein en Arendt wys daarop dat politieke wanorde en chaos aanleiding gee tot 'n ervaring van moedeloosheid, magteloosheid en ontvlugting. Dit lei daartoe dat mense in 'n toestand van pessimisme of selfs depressie verval. Die illusie van sinneloosheid, van nihilisme, hou die mens gevange

⁵⁷ Hiermee word die waarde van die Christendom om morele bydraes in die samelewing te maak nie ontken nie. Daar is talle voorbeelde wat dit juis ondersteun. Die punt word bloot gemaak dat (in ooreenstemming met Nietzsche) enige religie 'n soort illusie kan skep wat nie meer bydra tot morele verandering in die samelewing nie, omdat die navolgers daarvan net klakkeloos sekere uitgediende morele reëls volg. Dié punt is breedvoerig in hierdie hoofstuk bespreek. Kreatiewe denke, ook vanuit die religie, is nodig om morele verval te stuit.

en ontnem die individu van die moed om doelgerig na lewensin te soek (ironies genoeg kan die sleutel tot bevryding daarin geleë wees).

Bogenoemde is enkele voorbeelde van illusies waarbinne die samelewing gevange gehou word en wat bydrae tot die morele krisis. Ek stem saam met Nietzsche dat 'n keerpunt nodig is wat die aanhanger van die kudde-moraal, as die enigste aanhanger daarvan, sal agterlaat. Dit sal egter totaal onrealisties wees om te dink dat die hele samelewing deel van so 'n ommekeer sal wees. Daar is inderdaad net teveel vir wie dit gerieflik is om in Plato se grot gevange gehou te word. Hierteenoor staan die individu wat besef dat die kudde-moraal een van gemiddeldheid en stagnasie is, een van korrupsie en verval, en waarvan slegs weggebreek kan word deur 'n keuse te maak tot outentieke selfvervulling wat nie egoïsties van aard is nie. Om hierdie transformasie moontlik te maak sal die individu totaal nuut en anders moet dink, en sal sy moet wegbeweeg van die bestaande 'moraliteit' en tradisionele voorskrifte. Die uittoeg uit die grot is egter vol unieke en onsekere uitdagings.

4.4.7.4 Bevryding van die moderne gevangene

Die moderne illusies van ons wêreld, soos hier bo geskets, dui op die belangrikheid van die soeke na die waarheid (logos) as basis vir die skep van die *eudaimonia*-tapisserie. Noudat die illusies blootgelê is, kan daar begin word met die "inweef" van die kleurvolle patrone van die goeie (etos) as deel van die vormgewing aan die kunstuk. Daar moet deurentyd in gedagte gehou word dat die weef van die *eudaimonia*-tapisserie 'n dinamiese en tydsame proses is wat strek oor 'n leeftyd en slegs deur die individu self (die wewer) beplan, geweef en voltooi kan word. *Eudaimonia* is daarom nie 'n statiese eindpunt (of finale telos) nie, maar 'n dinamiese mikpunt of doelwit wat deurlopend in 'n mens se lewe nuwe nuanses ontwikkel. In hierdie dinamiese proses word daar voortdurend nuwe insigte gegee van wat die deugde is wat nodig is om dit te bereik. Hierdie deugde, of uitnemende optrede, is die kriteria waarvolgens die regte (outentiek-morele) besluite geneem word om uiteindelik die goeie lewe (*eudaimonia*) te verwerf.

Om as gevangene bevry te word moet rasionele keuses, gebaseer op diepe oorpeinsing, gemaak word met die wete dat die uittoeg uit Plato se grot (na die goeie lewe) nie net aangenaam en plesierig gaan wees nie, maar ook moeisam en pynlik. Dit sal waarskynlik

baie teleurstelling, lyding en hartseer behels. Tog is die keuse wat hiervoor gemaak word, die moeite werd, want die opofferings het die goeie lewe vir almal ten doel. Soos vroeër genoem, is die terugkeer, of herstel, of rehabilitasie, van deugde die voertuig wat die individu uit hierdie immorele verval en chaos moet neem. Die vraag ontstaan dan noodwendig met watter deugde die individu toegerus moet wees vir hierdie uittog uit Plato se grot op weg na die goeie lewe (ten einde die *eudaimonia*-tapisserie te voltooi).

Om 'n volledige lys deugde hier as antwoord aan te bied, is egter nie moontlik nie. Die lys bly oop omdat mense so uiteenlopend is, maar ook vanweë die konteks waarin elke deug geleef moet word. Tog wil ek die uitdaging aanvaar as deel van die huidige studie om enkele deugde uit te lig as riglyn vir die individu wat die besluit geneem het om bo die gemiddeldheid van die kuddemoraal uit te styg (dus om deugde aan te dui wat hulle op hulle reis sal ondersteun). Daar moet ook duidelik verstaan word dat hierdie deugde nie reëls of wette of voorskrifte is nie, maar slegs riglyne wat toegepas kan word volgens die unieke omstandighede waarin die individu hom of haar bevind.

Hier volg die lys deugde, met 'n bondige beskrywing van elk, wat myns insiens die weef van die *eudaimonia*-tapisserie kan aanhelp, maar die betrokke ook sal help om bo die kuddemoraal uit te styg. Die beskrywing van hierdie deugde word gegee met die wete dat elkeen eers tot sy reg kom – met uitnemendheid geleef word – wanneer dit in 'n spesifieke konteks toegepas en uitgeleef word.

- *Nederigheid* is selfkennis, om bewus te wees van jou sterkpunte maar ook swakhede en dit eerlik te erken. Nederigheid as deug is deel van die individu wat weet dat hy of sy nie God is nie. Dit is die teenoorgestelde van arrogansie, en narsissisme, en dit het 'n afkeer van egoïsme. Nederigheid is konsidererend teenoor ander en stel die ander bo die self. Nederigheid verg selfvertroue en dapperheid.
- *Dankbaarheid* is sinoniem met vreugde, geluk, positiwiteit. Dankbaarheid is om erkenning te gee aan die ander, maar ook te waardeer wat 'n mens self het. Dankbaarheid is *nederig* en reduseer materialisme tot dit wat noodsaaklik is. Dankbaarheid lei tot transending om dit wat mooi is, raak te sien en te waardeer. Dankbaarheid lei tot selfvervulling as 'n teenvoeter vir selfsug.
- *Eerlikheid* is sinoniem met die waarheid en word ook geassosieer met integriteit (om te weet wat reg en verkeerd is). Dit is direk, dit draai nie doekies om nie, en

dit skep vertroue in die subjek by ander mense. Om eerlik te wees impliseer dapperheid, kragdadigheid en moed om te erken as 'n mens verkeerd is, maar ook openhartigheid om vir 'n ander daarop te wys as hy of sy verkeerd is.

- *Verantwoordelikheid* teenoor die self en die ander is om goeie besluite te neem, te doen wat reg is, en die konsekwensies daarvoor te aanvaar. Verantwoordelikheid is om nuut te dink, uitdagings te aanvaar en oordeelkundig beheer te neem. Dit impliseer die moed om nee te sê vir dit wat verkeerd.
- *Dapperheid* is selfopoffering ter wille van die groter goeie. Dapperheid beteken om te midde van vrees, onsekerheid en intimidasie te handel volgens wat reg is. Dit is om te midde van swaarkry, terugslae en beproewing steeds met waardigheid op te tree en daardeur jouself te ontdek. Dapperheid is om jou hart te volg en met passie breër horisonne te ontdek. Dapperheid akkommodeer nie gemiddeldheid nie.
- *Waardigheid* is die wete dat elke mens uniek is en die lewe kosbaar is; daarin lê die waarde van elke mens. Voorkoms, selfbeheer en gedrag speel 'n belangrike rol om die individu na waarde te skat. Deur waardig teenoor die ander op te tree gee 'n mens ook erkenning aan die ander. Waardigheid is kwesbaar en moeilik herstelbaar. Waardigheid moenie met respek verwar word nie, want almal het waarde, maar respek word verdien. Die plunderaar kan met waardigheid behandel word, maar sy of haar optrede verdien nie respek nie.
- *Generositeit* is die deug van te gee (om om te gee en om te gee). Generositeit beteken om iets wat jy het, te gee aan iemand anders wat dit kort. Dit kan geld, tyd, aandag, liefde, hulp of respek wees.

Toegerus met bogenoemde deugde kan die bevryde gevangene nou die styl en hindernisbesaaide uittog aanpak. Soos vroeër genoem, is elke individu vir die uitleg van sy of haar eie *eudaimonia*-tapisserie verantwoordelik. Dit kan nie los van sy of haar lewensverhaal en omstandighede geskied nie, en dit word gebaseer op deurlopende morele besluite wat die rigting in die huidige samelewing en konteks moet bepaal.

Deugdelike optrede gaan egter nie noodwendig in die moderne samelewing positief beoordeel word nie. Taylor het byvoorbeeld daarop gewys dat ons samelewing se morele siekte in groot mate die gevolg is van die omvattende gebruik en toepassing van "instrumentele rede". Dit impliseer dat handeling in die alledaagse lewe aan sekere voordele, uitkomst en gevolge (byvoorbeeld die ekonomiese) gemeet word. Gesinstyd

word byvoorbeeld nie in hierdie konteks hoog geag nie, maar wel 'n werkholisme wat selfs impliseer dat jou gesin afgeskeep kan word. In hierdie konteks is deugdelike ouers diegene wat hulle *verantwoordelikheid* in gesinsverband verstaan en eerder tyd met hulle kinders spandeer as om materiële doelwitte na te jaag. Dit verg dan *dankbaarheid* vir die materiële vermoëns wat daar wel is, *eerlikheid* om te erken dat dit genoeg is, en *dapperheid* om hierdie siening (met *waardigheid*) aan snobistiese vriende te verduidelik. Op dié wyse word die deugde geïntegreer, en sulke deugdelike ouers sal trots kan wees dat hulle die eerste hindernis in die immorele samelewing suksesvol oorgesteek het. Hierdie soort deugdelike optrede bring vryheid en vrede, want tyd word eenkant gesit om aandag en liefde (*generositeit*) te gee as weefdraad in die *eudaimonia*-tapisserie.

Arendt se ernstige aanmaning dat die mens hom nie kan distansieer van die politieke arena nie, bring ons by die volgende hindernis. Dit sluit nou aan by die hindernis wat voorheen genoem is, naamlik dat die klem moet verskuif (weg van die ekstreme individualisme van die moderne samelewing) na die politiek, die regering van die dag, en die sosioëkonomiese, kulturele en maatskaplike uitdagings. Dit is veral tydens politieke onrus dat mense verkies om hulle te onttrek aan die chaotiese samelewing en om eerder knus in hulle veilige plekkie te lewe. Dit sluit aan by Taylor se bekommernis oor individualisme en die gepaardgaande verlies aan lewensin en moraliteit, die verduistering van verhoudinge deur instrumentele rede, en die verlies aan vryheid deur staatsoorheersing. Tog wys Taylor daarop dat, te midde van dié donker prentjie, die deugdelike mens steeds oor vrye wil en keuse beskik. Die deugdelike individu het die keuse om op 'n *verantwoordelike* wyse op byvoorbeeld sosiale media deel te neem, *eerlike* oordele te maak, en om met *dapperheid* te erken dat onttrekking aan die openbare sfeer nie die regte oplossing is nie. Dit verg dus dat die individu op 'n *waardige* wyse toetree tot die transformasieproses in die openbare sfeer. Ander deugde speel ook op die proses in. Gebaseer op *nederigheid* sal die individu byvoorbeeld besef dat daar ander mense is, ongeag ras, geslag of kultuur, wat ernstige nood ervaar en hulpbehoewend is. Deur op *genereuse* wyse uit te reik na sulke hulpbehoewendes kan 'n verdere kleurvolle weefpatroon in die *eudaimonia*-tapisserie ingeweef word. Dit is opmerklik en verblydend, as die omvang van verandering in 'n immorele samelewing waargeneem word, dat die gewone landsburger betrokke raak in die herstel van die moraliteitschaos. Morele egtheid kan dus in die huidige moderne kultuur wel as ideaal nagestreef en belewe word.

'n Steil hindernis, wat myns insiens meer mense beïnvloed as wat 'n mens besef of wil erken, is die gebrek aan lewensin self. Dit is 'n tendens wat deur die hele sosioëkonomiese, kulturele en politieke spektrum van die moderne samelewing ervaar word. Daar is verskeie redes hiervoor, byvoorbeeld armoede wat lei tot desperaatheid, werkloosheid wat lei tot uitsigloosheid, ouderdom wat lei tot eensaamheid, politieke onsekerheid wat lei tot toekomsloosheid, gesondheid wat lei tot hopeloosheid. Dit is nie al oorsake wat op die ervaring van sinloosheid inspeel nie. Selfs by mense met wie dit oënskynlik goed gaan, is daar dikwels 'n ervaring van sinloosheid. Soos vroeër genoem, is selfs die bekende sangeres Madonna te midde van al haar suksesse en welvaart steeds soekende na iets wat kortkom.

Volgens Metz is lewensin vir die individu te vinde in 'n positiewe rasionele ingesteldheid ten opsigte van fundamentele objekte en toestande, wat moraliteit, kreatiwiteit en weetgierigheid oor die menslike bestaan insluit, asook die vermoë om dit aan ander oor te dra. Wat Metz sê, is waarskynlik teoreties korrek, maar die vraag bly hoe 'n mens dit toepas in die geval van iemand wat honger en koud is?

Metz is ook korrek oor 'n positiewe rasionele gesindheid rakende moraliteit, maar die "morele vakuum" (volgens MacIntyre) in die moderne samelewing is juis die oorsaak van die gebrek aan lewensin. 'n Positiewe rasionele gesindheid hieroor blyk dus totaal afwesig te wees. Metz het ook gelyk wat die oordra en beïnvloeding van die ander betref, maar dit is nie wat gebeur nie. Dink maar aan die vals kreet van die plunderaar aan die media tydens die onlangse onluste in Suid-Afrika: "We are hungry!"⁵⁸

Die vraag wat hier ontstaan, is of dit dan nodig is om te midde van bogenoemde lewensin te ervaar en met ander te deel. Die beste antwoord hierop is sekerlik die voorbeeld wat Moeder Teresa aan ons gestel het deur op 'n *nederige wyse verantwoordelikheid* te aanvaar in haar versorging van die armes en siekes en op *genereuse wyse* lewensmiddele bekom het om daardeur *waardigheid* aan die behoeftiges te bied, met groot *dankbaarheid* as uitkoms. Tog was Moeder Teresa net 'n mens en *dapper* genoeg om in *eerlikheid* te erken dat sy soms Godverlate gevoel het.

⁵⁸ Dit word duidelik hoe die emotivis sy of haar selfgesentreerde motiewe moreel regverdig deur die misbruik van armoede as motivering vir plundering. Die valsheid en ironie hiervan word beklemtoon deur die plunderaar wat met 'n platskermtelevisie in sy hande skree "we are hungry".

Bevryding uit bogenoemde illusies van die moderne sosioëkonomiese, politieke en kulturele samelewing is nie maklik nie, nog minder die uittog uit Plato se grot, al lei dit na die sonlig, outentieke deugdelikheid en lewensin. Vir die individu wat wel daarin slaag, is die beloning groot, in die vorm van die *eudaimonia*-tapisserie as lewenskuns. Die waarheid en die goeie is reeds aangetoon as kritieke weefdrade in hierdie tapisserie, en vervolgens word op die derde weefdraad, die mooie/patos gefokus.

4.4.7.5 Ware Vryheid

Deur die hele studie is daar 'n onderskeid gemaak tussen die wêreldse en die buitewêreldse, tussen die immanente en die transendente, tussen die naturalisme en die supernaturalisme. Hierdie kontrasterende perspektiewe het ontstaan uit die denke van Plato (transendering) en Aristoteles (sensoriese). Die studie het in hoofstukke 2 en 3 getoon dat daar uiteenlopende menings oor hierdie twee strominge bestaan, veral wat die ervaring van lewensin betref. 'n Keuse word nie hier voorgeskryf nie, want die besluit hoe om dit te integreer berus uiteindelik by elke individu. In die studie word egter geargumenteer dat die uitdaging (ongeach hierdie keuse) geleë is in die uitleef van sekere ingesteldhede en die verrigting van handeling wat kan lei tot die belewing van die mooie (patos), lewensin en *eudaimonia*. Die gelykheid van mense lê in hulle gemeenskaplike eienskappe en behoeftes, en binne hierdie outentiekheid kan gemeenskaplike deugde die sleutel tot lewensin wees. Dit bring 'n mens weer terug na die vrye wil en die keuse van elke individu. Dit is wel so dat die individu hom of haar in 'n samelewing van glansrykheid, materialisme en egoïsme bevind, maar dit bly, volgens Taylor, steeds die individu se keuse om die mooie en die oorspronklike in die ander te soek en raak te sien.

Soos vroeër genoem, word die moderne samelewing gekenmerk deur selfsug en hebsug, maar vir die deugdelike mens is dit anders. Deur sy of haar sinbelewing is hy of sy oorlaai met 'n rykdom van idees en ervaringe, met oorvloedige energie en met lewenskrag wat gepaardgaan met 'n behoefte en bereidheid om dit te deel of, in Nietzscheaanse terme, te skenk aan die wêreld. Vir Nietzsche is dit belangrik om te verstaan dat die deugdelike mens een is wat die weg na sigself soek en wat met 'n ander gewete lewe, en op dié wyse die kuddementaliteit agterlaat ten einde lewensin en vryheid te vind.

Arendt baseer 'n werklik etiese lewe, met ander woorde 'n lewe wat strewe na uitnemendheid, op die Griekse benadering van verwondering oor die natuur en die absolute orde in die kosmos. Deugdelikheid was by implikasie vir die Grieke 'n kuns van skoonheid wat in woorde en daade ervaar kon word. Arendt glo dat dit ook in die moderne wêreld moontlik is, maar slegs indien daar 'n gesonde en lewenskragtige openbare sfeer bestaan.

Deugde en deugdelikheid is iets wat elke individu vir sigself moet ondersoek. Soos voorheen genoem, is 'n voorskriftelike lys deugde onverantwoordelik en prakties onmoontlik. Tog word in die huidige studie (wat die *eudaimonia*-ideaal nastreef) klem gelê op die volgende deugde as riglyn: Die deug van *dankbaarheid* kan vir die armste tot die rykste lewensin bring indien dit gebaseer word op die deug van *nederigheid*. Op grond van die deug van *eerlikheid* moet elke mens erken dat hy of sy 'n *verantwoordelikheid* teenoor hom- of haarself het en nie enige blaam op iemand anders kan plaas as dit sleg gaan nie. Elke mens beskik oor die gawe van lewe en unieke gawes en daarom *waarde*, waarbinne oneindige potensiaal opgesluit lê. Wat nodig is, is om die *moed (dapperheid)* aan die dag te lê om geleenthede te soek of te skep om daardie gawes te ontgin.

Elke mens het iets om te gee (*generositeit*), al is dit, net by gebrek aan enige iets anders, liefde, tyd en aandag. Binne die outentiekheid van die mens beskik elke individu oor die keuse om, ongeag ras, kultuur, geslag, religie of omstandighede, die waarheid, die goeie en die mooie in die lewe en ander raak te sien en daarvolgens lewensin te ervaar.

4.4.7.6 Samevattende gedagtes oor die *eudaimonia*-tapisserie

Die *eudaimonia*-tapisserie – anders gestel: “die goeie lewe” gebaseer op die waarheid/logos, die goeie/etos en die mooie/patos – is vir elke mens op aarde beskore. Die *eudaimonia*-tapisserie is nie 'n gegewe nie, dit word geweef oor die bestek van 'n leeftyd. Soos enige kunswerk – hetsy skildery, standbeeld, musiekstuk of mens – vertel die tapisserie 'n storie. In die mens se geval is dit, volgens Cottingham, 'n lewensverhaal met 'n begin en 'n einde. Tussen hierdie pole kan 'n mens jou nie distansieer van die sosioëkonomiese, politieke en kulturele omgewing nie.

Taylor wys egter daarop dat die moderne mens hom wel distansieer en deur individualisering in 'n sogenaamde veilige ruimte wegkruip. Arendt beklemtoon egter dat die individu nie in isolasie van die openbare sfeer of politiek kan funksioneer en terselfdertyd verwag dat die politieke gebeure nie 'n invloed op hom of haar sal hê nie. Daar word tereg verwys na die morele chaos waarin die moderne samelewing verkeer. Tog is dit binne hierdie immorele dat die mens lewensin moet vind. Dit is dan te verstane dat Nietzsche daarop wys dat die "moraliteit", of soos MacIntyre dit stel, die morele vakuum, juis die probleem is en vandaar Nietzsche se aandrang op 'n buitmorele benadering, of volgens Taylor, 'n outentieke etiek.

Al bogenoemde filosowe is dit eens dat 'n transformasie of rehabilitasie van moraliteit op Aristoteles se deugde-etiek gebaseer moet word. Deugde-etiek is een van die min morele filosofiese denkrigtings wat die toets van die tyd kon deurstaan. Dit is 'n morele denkrigting waarteen al die ander gemeet kan word, en in beginsel die mees aanpasbare.

Met deugde as begroning is gewys op die morele illusies waarin die moderne mens gevange gehou word en die bevryding daaruit deur praktiese wysheid, met ander woorde om die regte deugdelike keuses binne die spesifieke konteks te maak en daarvolgens te handel. Die deugde van *nederigheid*, *dankbaarheid*, *eerlikheid*, *verantwoordelikheid*, *dapperheid*, *waardigheid* en *generositeit* word as riglyn voorgestel. Natuurlik is daar baie ander deugde wat ook van toepassing kan wees, maar in die soeke na lewensin word genoemde deugde as die mees toepaslike beskou.

Ongeag die individu se uitgangspunt van waar lewensin gevind moet word, naamlik die immanente of die transendente, die naturalisme of die supernaturalisme, is al die voorgestelde deugde prakties toepasbaar. Cottingham verwoord iets hiervan as hy sê dit beteken uiteindelik die volgende:

- Om in die gebroke wêreld waarin die mens hom bevind, die gawe van lewe te sien as die bron van alles wat waar is, goed is en mooi is.
- Om in 'n sekulêre wêreld waarin die skep van welvaart as hoofdoel beskou word, persoonlike verantwoordelikheid te aanvaar vir die keuses tussen reg en verkeerd wat die betrokke individu maak. Deur hierdie keuses te maak ontwerp die mens 'n morele weefpatroon vir die *eudaimonia*-tapisserie.

Daar moet aanvaar word dat hierdie tapisserie in die daaglikse bestaan van werk, eet, slaap, oefen en ontspan gewef moet word. Hierdie leefwyse moet ook nie gevolg word met verwagting van voorspoed of om teenspoed te voorkom nie. Dit moet eerder die bron van energie word vir wie 'n mens is en wil wees. Daar moet ook verstaan word dat lewensin nie in sukses en welvaart opgesluit is nie, maar in verhoudings en in liefde, weliswaar 'n gee-liefde (generositeit) eerder as 'n ontvang-liefde.

Die morele verval van die moderne samelewing is 'n gegewe. Die mens se inherente soeke na reg en verkeerd is 'n gegewe. Binne die vrye wil van die mens is die geleentheid steeds daar om 'n eie unieke *eudaimonia*-tapisserie te weef. Met dit in gedagte ontstaan die vraag nou hoe hierdie navorsing in 'n handelingsteorie omskep kan word. In hoofstuk 5 word 'n antwoord hierop voorgestel.

5 'N HANDELINGSTEORIE VAN DIE *EUDAIMONIA*-TAPISSERIE

5.1 Inleiding

Deur hierdie hele studie word die term “tapisserie” gebruik as metafoor vir die proses waardeur die goeie lewe of, soos in hierdie studie genoem, *eudaimonia*, tot 'n kunswerk “geweef” word (die aanloop tot die weef van die *eudaimonia*-tapisserie is breedvoerig in die vorige hoofstukke bespreek). Die tapisserie het egter nie net betrekking op die verwesenliking en vorming van die kunswerk nie, maar ook die vertoon daarvan aan ander. Tentoonstelling help die toeskouer om die kunswerk te bestudeer, die eksemplariese invloed daarin raak te sien, om dit te verstaan, te bewonder, en hopelik na te volg. Die vraag is egter nou hoe dit in die chaotiese moderne samelewing toegepas kan word sodat dit nie net die samelewing kan verander nie, maar ook as voorbeeld vir ander kan dien.

Die doel van hierdie hoofstuk is om hierdie vraag te antwoord deur na te dink oor 'n “handelingsteorie” vir die *eudaimonia*-tapisserie. Met ander woorde: Hoe kan dit toegepas word, en hoe kan dit as praktiese riglyn vir ander aangebied en voorgehou word?. Om dit te vermag word enkele hoofpunte vervolgens eers uit die vorige hoofstukke uitgelig wat op leemtes in die benadering tot hierdie kunswerk dui. Tweedens word aangevoer dat die *eudaimonia*-tapisserie tot morele transformering in die moderne samelewing kan bydra as dit deur 'n handelingsteorie soos praktiese filosofiese berading bekendgestel word. Dit is belangrik om te onthou dat die deugde nie los staan van lewensin nie, maar dat die *eudaimonia*-tapisserie juis verwys na die integrering van deug en lewensin in die weefpatroon van die tapisserie, wat dan spesifiek die goeie lewe insluit – dit waarop *eudaimonia* as die “goeie geluk” fokus. Dit gaan dus in die *eudaimonia*-tapisserie oor die kombinasie van hierdie drie aspekte: deugdelikheid, lewensin en die goeie lewe.

5.1.1. Oorsig oor sentrale denkers en temas wat die weg tot 'n *eudaimonia*-tapisserie baan

Volgens Aristoteles het die mens “praktiese wysheid” (*phronesis*) nodig om die regte oordeel, binne 'n spesifieke konteks, toe te pas ten einde die goeie lewe te ervaar. Die gebrek aan begeleiding tot, begrip vir, inoefening van en blootstelling aan deugdelike

optrede in die alledaagse lewe (om “praktiese wysheid” te bemeester) word as ’n leemte ervaar in die huidige konteks en skep die geleentheid vir filosofiese toeligting

MacIntyre argumenteer dat ons tans ’n morele ordeloosheid ervaar deurdat korrupte mense aan die stuur van regerings en samelewings is. Dit skep die uitdaging en geleentheid om binne ’n eie leefwêreld, gebaseer op ’n deugdelike karakter en ’n duidelike visie van die goeie lewe, weer sterk gemeenskappe te vestig waarbinne die individu vervulling kan vind ten aansien van deugde en lewensin.

Taylor sluit hierby aan deur daarop te wys dat die samelewing waarna MacIntyre verwys, beheer en bestuur word deur voorskrifte, regulasies en wette wat aanleiding gee tot die vervlakking van die individu se wese tot ’n kuddementaliteit (soos Nietzsche dit noem). Vir die deugdelike mens wat wil uitstyg bo die kudde, is die uitdaging om sy of haar eie, outentieke moraliteit (deugde) te bepaal en daarvolgens te leef. Taylor beklemtoon egter hoe belangrik dit is dat die deugdelike mens sy of haar invloed moet verbreed deur met ander daaroor te praat en te redeneer. Binne hierdie konteks word verdere geleentheid geskep vir filosofiese intervensie.

Die fragmentasie van gemeenskappe het tot gevolg dat die tradisionele “behoort tot” ’n bepaalde kultuurgroep tot ’n globale kultuur vervlak word. Dit kompliseer uit die aard van die saak die morele vorming en identiteit van die individu, want dit is tog die gesin, die kerk, die skool en die gemeenskap waarin deugdelikheid posvat en waardeur lewensin ervaar word. Weens die mislukking van die staat om juis hierdie behoefte te vervul het burgerlike organisasies ontstaan wat spesifiek die belange en welstand van mense in die gemeenskap as prioriteit sien. Betrokkenheid by hierdie strukture skep weer die geleentheid, vir die deugdelike individu, om deel te neem aan die rehabilitasie van ’n immorele moderne samelewing.

Nietzsche lê klem op die kuddekultuur en moraal as ’n realiteit wat altyd aanwesig is. Die kudde het egter volgens hom ’n herder nodig. Hierdie herder is die individu wat bogemiddeld wil wees deur deugdelik uit te styg in die samelewing. Die kudde vervul ’n belangrike funksie in die samelewing en mag nie negeer word nie, maar het deugdelike leiding en ’n voorbeeld nodig. Schoeman sluit by Nietzsche aan deur die hoop uit te spreek dat die voorbeeld van matigheid en grootmoedigheid wat deur die deugdelike individu

aan die dag gelê word, sal dien as motivering vir die amptenaar in die regering om dieselfde deugde toe te pas in sy of haar regeertaak.

Arendt wys daarop dat 'n deugdelike en gelukkige lewe slegs moontlik is wanneer daar 'n gesonde en lewenskragtige openbare sfeer bestaan. Die moderne openbare sfeer is egter een van korrupsie en morele verval. Nietzsche se siening dat daar baie opvoedingswerk sal moet plaasvind, is dus hier van toepassing. Dan eers kan Arendt se stelling realiseer. Dit beklemtoon egter die dringendheid van en behoefte aan deugdelike ingryping deur instansies, maar ook deur elke individu wat morele transformasie voorstaan.

Vir die supernaturalis is lewensin te vinde in die vervulling van God (of 'n transendente) se doel vir die mens. Die huidige studie laat ruimte vir die siening dat God bestaan en dat 'n mens hierin jou doel en lewensin kan vind. Wanneer Nietzsche sê die mens in die transformasie van die moderne samelewing moet eksemplaries wees, kan daar vanuit hierdie perspektief dus gesê word dat dit juis is wat Jesus Christus vir die mensdom was (en deur God se Woord steeds is). Die deugde van *nederigheid*, *dankbaarheid*, *eerlikheid*, *verantwoordelikheid*, *dapperheid*, *waardigheid* en *generositeit* is juis wat Jesus in die wêreld kom leef het. Vir die individu wat in die bestaan van God glo, is die geleentheid dus daar om deur *geloof* (die waarheid) hom- of haarself te bevry van die gevangenskap en illusies van die moderne samelewing, en om dan met *hoop* die uitdaging tot deugdelikheid (die goeie) aan te gryp om sodoende *eudaimonia* (die mooie) in *liefde* en *vrede* te belewe, maar ook as voorbeeld vir ander uit te leef. Dit berus egter by die mens self om te besluit of daar 'n God as skepper van die heelal is, of nie. Die studie laat ook ruimte vir hierdie benadering en spel byvoorbeeld die "buitemorele" van Nietzsche uit as 'n opsie in dié verband.

Met bogenoemde in gedagte ontstaan die vraag nou hoe hierdie geleenthede waarin die *eudaimonia*-tapisserie vorm kry, in handeling omskep kan word. Daar kan uiteraard op verskillende handelingsteorieë gefokus word, maar vir die huidige studie word filosofiese berading as moontlikheid ondersoek. Die keuse help om die studie af te baken, maar ook om die moontlike rol uit te stippel van filosofie wat tot die lewenskuns kan bydra en leiding kan gee aan diegene wat praktiese maniere soek om deugde en lewensin uit te leef.

5.2 Filosofiese berading as vaartuig na die *eudaimonia*-tapisserie

5.2.1 Inleiding

Die term “vaartuig” word doelbewus gebruik in die konteks van die metafoor van die ewig vloeiende deugderivier vroeër bespreek is. Wat die metafoor betref, blyk dit in die bespreking hier dat die rivier sy bestemming, die groot oseaan, nader. Deugde, lewensin en die goeie lewe word gekombineer in die *eudaimonia*-tapisserie, en hoe om dit te bewerkstellig moet prakties bedink word. Die fokus verskuif dus nou na “philosophical counselling” (PC), of filosofiese berading, as ’n moontlike “vaartuig” hiervoor.

Die beoefening van filosofiese berading word reeds in ’n steeds groeiende aantal lande gedoen. Dit sluit in Duitsland, die VSA, die Verenigde Koninkryk, Nederland, Oostenryk, Switserland, Noorweë, Italië, Spanje, Turkye en Suid Afrika. Hoewel die ontstaan van filosofiese berading toegeskryf word aan die Duitse filosoof Gerd Achenbach (wat vroeg in die 1980’s filosofie in die praktyk begin toepas het), kan dit in der waarheid teruggevoer word na Sokrates, wat bekend was vir die blootlegging van probleme deur vraagstelling (Louw, 2013:60). Die vraag bly egter: Wat is filosofiese berading? Die eenvoudigste definisie daarvan lui soos volg: “PC involves a trained philosopher helping an individual to deal with his/her problem” (Louw, 2013:67).

Tog is daar baie vrae wat hieruit voortvloei, byvoorbeeld: Wat impliseer die term “opgeleide filosoof”? Werk filosofiese beraders net met individue? Watter tipe probleme word hier bedoel? LeBon antwoord dit ten dele deur daarop te wys dat filosofie nog altyd as ’n soort vroedvrou gefunksioneer het om mense te help om hulle idees “in die wêreld te bring”, dit wil sê te verwoord, en om hulle probleme te deurdink aan die hand van sulke en groter idees. Hy stel dit soos volg:

On the contrary, those versed in the Western philosophical tradition will readily trace it back to Socrates’s (470-399 B.C.) notion of the philosopher as a ‘midwife’ who assists others in giving birth to their own ideas (i.e., think through your problems) (LeBon, 2001:45).

’n Belangrike aspek van filosofiese berading wat hieruit blyk en wat aansluit by Louw se stelling, is die feit dat dit nie probleme diagnoseer nie, maar wel die kliënt ondersteun en

begelei om sy of haar eie begrip vir sy of haar situasie te ontwikkel, dit te analiseer en dan daarvolgens te handel. Sivil en Clare stel dit so:

Philosophical counselling is typified by an intellectualised practice of philosophy that is rooted in the everydayness of the client. It is, for the most part, characterised by the following distinctive aspects: it is directed at uncovering (and correcting) the clients world view – their conception of reality, constituted by beliefs, values, and reasoning processes; in light of this, it is underpinned by a Socratic search for self-knowledge; this is achieved through critical, rational, dialogical engagement; it enshrines Socratic rational aspects – the practitioner as detached midwife and teacher of the philosophical method, the client as student of philosophical method, and active critical assessor of their own views (Sivil & Clare, 2018:131).

Die filosofiese berader se kliëntebasis sal dus bestaan uit psigologies gesonde mense wie se leefwyse, denke, verhoudinge en wese op 'n intellektuele vlak verwar en vertroebel word. Dit kan byvoorbeeld wees dat hulle hul lewens- en wêreldbeskouing, as gevolg van die immoraliteite van die moderne samelewing, of konflikterende idees in die wêreld, bevraagteken. Helderheid oor hulle eie idees, hulle eie lewensin, en hulle eie morele rol word dus gesoek. Dit is alles sake wat deur die *eudaimonia*-tapisserie (weliswaar metafories) aan bod gestel word.

Die metafoer van die *eudaimonia*-tapisserie word in die moontlike toepassing daarvan in filosofiese berading verder verhelder. Dit vind plaas deurdat die kliënt (die student wat besig is met die weef van haar tapisserie) deur filosofiese berading (die berader) begelei word om haar kunstuk, die *eudaimonia*-tapisserie, goed te ontwerp.

Dit is baie belangrik dat daar duidelik onderskei word tussen die psigologies gesonde mens (soos hier bo vermeld) en die individu wat psigologiese probleme ervaar as gevolg van sy of haar leefwêreld of omstandighede. Laasbedoelde individu behoort na 'n sielkundige verwys te word wat die spesialis op daardie vakgebied is, aangesien (soos deur Louw aangevoer) filosofiese berading verband hou met drie spesifieke handeling:

The term *philosophical practice* refers to three types of professional activities: counselling individual clients, facilitating various kinds of groups, and consulting to various kinds of organizations. Hence a philosophical counsellor

is one type of philosophical practitioner (Louw, 2013:65; kursief in die oorspronklike).

Die term “filosofiese praktyk” waarvan hier gepraat word, word later breedvoeriger bespreek. In die konteks van filosofiese berading word daarop gewys dat dit nie net op die individu gerig is nie, maar ook in groepverband toegepas kan word. Die gesprekvoering kan gestruktureerd wees (maar ook baie informeel), en dit sal bepaal word deur die berader en die samestelling van die groep. Dit is ’n belangrike aspek van die studie (vergelyk byvoorbeeld Taylor se pleidooi vir morele gesprekvoering), in ag genome die handelingsteorie en die praktyk wat hieruit moet voortvloei.

Die gesprekvoering in groepsverband as deel van filosofiese berading het noue bande met kulture en filosofieë waarin gemeenskappe in elk geval oor lewensin en deugde dink. Die verbande met die Afrika-filosofie en ubuntu is voor die hand liggend. Ubuntu self, as filosofiese benadering, kan ook deel van die filosofiese berading uitmaak. Broodryk verduidelik dit soos volg:

Ubuntu counselling is philosophical ... In philosophical counselling the individual is regarded as a visitor not a patient. The aim of philosophical counselling is not the healing of a patient, but the self-explanation, clarification and self-invention of a visitor. It is African since it approaches the human being as a wholeness as practised by sangomas (African psychologists) and sages (wise people). It is therefore not only one isolated action or symptom expressed by the human being which qualifies for attention, but the whole being in a holistic way. Philosophical counselling is a therapeutic method for a healthier life which could include questions about the meaning of life, why one should live and how to arrive at the best way of living (finding the greatest qualitative happiness in life) (Broodryk, 2002:96).

Dit is opvallend in hierdie aanhaling hoe sterk filosofiese berading aansluit by Afrika-filosofie, en veral by ubuntu. Die holistiese benadering tot die mens reflekteer die *eudaimonia*-tapisserie, gesien in die konteks van ’n hele-lewe-kunsstuk. Die soeke na die “hoe” om te lewe, om gelukkig te wees, en om moreel te leef, korreleer sterk met die soeke na deugdelikheid soos in die vorige hoofstukke bespreek. Daar moet egter vanuit die navorsingsperspektief gemaak word teen “terapie”, soos in die aanhaling beoog, juis

omdat filosofiese berading verskil van psigoanalise (terapie, bedoelende die behandeling van 'n individu as pasiënt, kan baie maklik op die terrein van die psigologie oortree, waarvoor spesialiskwalifikasies vereis word).

Met bogenoemde definisies en verduidelikings in gedagte, kom 'n mens noodwendig tot die gevolgtrekking dat filosofiese berading veel meer behels as net 'n berader wat 'n individu help met die oplossing van probleme. Dit skep die ruimte waarin 'n *eudaimonia*-tapisserie voorgehou word en die kliënt op 'n baie praktiese manier gehelp word om 'n patroon daarvoor die ontwerp. 'n Meer deurtastende ontleding van die filosofiese berader se benadering tot, en hantering van, sy of haar kliënt word vervolgens onderneem.

5.2.2 Filosofiese berading teenoor sielkundige berading

Voortspruitend uit die voorafgaande bespreking ontstaan die volgende vraag: Hoe word filosofiese berading onderskei van sielkundige berading? In antwoord hierop moet genoem word dat daar sekere beraders is wat redeneer dat daar 'n totale verskil is, maar ander sien weer 'n nouer verband tussen filosofiese en sielkundige berading. Vir Achenbach is die “enigste ooreenkoms” dat daar in albei gevalle vorme van interaksie plaasvind (Achenbach, 1995:63). Vir Lahav en Tillmans is die twee praktyke se oorsprong in verskillende teoretiese dissiplines geleë, naamlik dat die sielkunde fokus op sekere gedragsvorme van die kliënt wat die gevolg is van emosionele en kognitiewe prosesse en gebeurtenisse. Hierteenoor is die filosofie se fokus op die kliënt se beskouing van lewensrealiteite en hoe dit in sy of haar daaglikse lewe gemanifesteer word. Lahav voer daarom aan dat “...philosophical counselling restricts itself to the client’s ‘conception of reality’ – as expressed in their way of life and developed through philosophical reflection” (Lahav, 1995:12). Elliot Cohen voer aan dat die twee dissiplines komplementêr tot mekaar staan in die gesamentlike hantering van kliënte se daaglikse uitdagings. Hy sê dit behoort so beskou te word want “philosophical and psychological forms of counselling are complementary and mutually supportive avenues for helping people to confront their problems of living” (National Philosophical Counseling Association 2014). Marinoff gaan selfs verder deur filosofiese berading te beskou as in direkte mededinging met, en selfs as plaasvervanger vir, sielkundige berading (Marinoff, 2002:329).

Daar is duidelik uiteenlopende sieninge oor die begrippe van en verskille en ooreenkomste tussen filosofiese en sielkundige berading. Tog is dit van kritieke belang om te besef dat beide beradingsvorme met mense se lewens en welstand gemoeid is. Die term “terapie” dui op hierdie gemeenskaplike benadering. Therapie is egter ’n kontensieuse term. In die hedendaagse lewe gebruik talle instansies los en vas die terme “terapie”, “terapeutiese behandeling” en “terapeutiese uitkomst”. Tog is dit nie so eenvoudig nie. Die term “terapie” het ’n spesifieke betekenis wat presies omskryf kan en moet word. “Terapie” word omskryf as “die behandeling van siektes, kwale (fisies of geestelik); geneeswyse”; en “terapeut” as “Iemand wat terapie toepas; geneeskundige” (Odendaal, 1984:1141).⁵⁹ Die term “terapie” word duidelik geassosieer met mediese tussenkoms waarin ’n diagnose gemaak word, ’n bepaalde behandeling toegepas word en in sekere gevalle medikasie voorgeskryf word. Die punt wat hier gemaak word, is dat indien ’n berader, praktisyn, konsultant of afrigter nie ’n mediese kwalifikasie het of geregistreer is by die een of ander professionele liggaam nie, daardie individu liefste die term “terapie” moet vermy. Die oplossing hiervoor kan moontlik wees om met byvoorbeeld ’n sielkundige saam te werk sodat gevalle wat wel terapeutiese behandeling benodig, na die regte praktisyn te verwys eerder as om uit onkunde ’n kliënt te benadeel.

5.2.3 Uiteenlopende benamings vir filosofiese berading

In die lig van die diversiteit in benaderings en denkwyses ten opsigte van filosofiese berading, die definiëring daarvan, die verskillende uitkomst, die vraag van filosofie teenoor sielkunde, en die los en vas gebruik van die term “terapie”, kan ’n mens veronderstel dat al bogenoemde duidelik in die naam van die berader se praktyk gereflekteer sal word. Tog is dit nie die geval nie; praktyke word sonder ’n vaste patroon filosofiese beraders, filosofiese praktisyne, filosofiese konsultante of filosofiese afrigters genoem.⁶⁰ Dit is dan juis om hierdie rede dat hierdie verskille vervolgens uitgewys word, aangesien dit as belangrike rigtingwyser vir die toepassing van hierdie navorsing moet

⁵⁹ Volgens die *Oxford English Dictionary* word therapy gedefinieer as: “The medical treatment of disease; curative medical or psychiatric treatment” (Oxford English Dictionary, 2017).

⁶⁰ Die verwagting is dat daar ’n indringende studie gemaak sal word van die betekenis van die onderskeie benamings om daardeur die rigting en visie van die praktyk duidelik aan te dui, maar dit val buite die raamwerk van die huidige studie.

dien. Met verwysing na Sivil (Sivil & Clare, 2018:134) kan die volgende onderskeide getref word:

In die populêrste benaming het *berader* twee relevante betekenis naamlk, iemand wat 'n kliënt adviseer ten opsigte van 'n aangeleentheid, en iemand wat berading doen wat op 'n “vorm van psigoterapie” berus waarin die berader 'n permissiewe en ondersteunende rol vervul in die begeleiding van die kliënt na die oplossing van sy of haar persoonlike probleme. Die filosofiese berader assosieer met die tweede konsep, naamlk om die kliënt te begelei na die oplossing van probleme eerder as om net te adviseer. Hierdie begeleiding geskied deur gebruik te maak van filosofiese vaardighede en metodes, waaronder oorlegpleging en beraadslaging totdat die kliënt outonoom sy of haar probleme kan hanteer en oplos. Gegewe die psigologiese ondertoon in dié benadering kan dit vir sommige instansies en individue moeilik wees om te onderskei tussen die beroepe filosofiese berading en sielkundige berading. Om hierdie rede word die terme “filosofiese konsultant” en “filosofiese afrigter” deur sommige persone gebruik. Die benaderings van sowel konsultant as afrigter is, soos dié van 'n berader, uitkomsgebaseerd, naamlk om 'n kliënt te ondersteun tot waar hy of sy uitdagings in die alledaagse lewe outonoom kan hanteer. Wat wel 'n bepalende faktor in die keuse tussen konsultant en afrigter kan wees, is die mark waarin berading gedoen word (“afrigter” skep dalk 'n meer informele indruk, terwyl “konsultant” 'n meer korporatiewe beeld het). Laastens is die algemeenste term “filosofiese praktisyn”. Die term “praktisyn” het sy oorsprong in die behoefte om by die sorg van die kliënt in sy of haar daaglikse lewe relevant te wees deur die spekulatiewe en teoretiese oriëntasie van die akademikus prakties en handelingsgeoriënteerd te maak. Die term “praktisyn” stuur ook 'n professionele beeld uit wat spreek van spesialiskennis en -vaardighede wat op dieselfde vlak as dié van mediese dokters en regsliu lê. Verder is die benaming filosofiese praktisyn neutraal en nie voorskrywend nie, maar impliseer tog dat filosofie in praktyk omskep word. Hierdie term is myns insiens die mees gepaste om mense te begelei in hulle weefwerk aan hul *eudaimonia*-tapisserie.

5.2.4 Kontrasterende dinamiek binne die konsep van filosofiese berading

Volgens Louw kan die definiëring van filosofiese berading vanuit drie verskillende invalshoeke benader word, naamlik praktiese teenoor teoretiese definisies, monistiese teenoor pluralistiese definisies, en substantiewe teenoor antinomiese definisies (Louw, 2013:61). Dit word vervolgens verder beskryf.

5.2.4.1 Praktiese teenoor teoretiese definisies

Die praktiese definisies impliseer die konkrete beskrywing van stappe wat tydens berading gedoen word, byvoorbeeld Prins-Bakker (1995) se huweliksberading, wat uit ses fases bestaan, naamlik: (1) beskryf die probleem; (2) analiseer persoonlikhede; (3) reflekteer oor verwagtinge van die lewe; (4) reflekteer oor die lewensfase (verlede en hede); (5) reflekteer oor individuele verwagtinge van die kliënte rakende 'n gelukkige huwelik; en (6) refleksie oor die gesamentlike verwagtinge van 'n gelukkige huwelik. Hierteenoor staan Marinoff (2000) se model, wat bestaan uit vyf stappe:

“He calls it the ‘PEACE’ process: problem, emotion, analysis, contemplation, equilibrium” (Marinoff, 2000:38).

Broodryk benader filosofiese berading vanuit 'n tipiese Afrika-kultuur deur die analogie van 'n driepootpot waarin pap op 'n oop vuur gekook word vir 'n maaltyd. Eerstens moet bepaalde voorbereiding geskied, soos om hout bymekaar te maak, water vir die pot te kry, asook meel, sout en vuurhoutjies. Dit verteenwoordig die identifisering van die probleem en die versameling van al die nodige inligting deur onder andere vraagstelling tot by die inisiëring van die filosofiese proses. Die operasionele fase – om die water te kook en die meel en sout by te voeg – bestaan daaruit om die kliënt te begelei en te ondersteun in die formulering van 'n oplossing, droom of uitkoms en van 'n plan van aksie. Hierdie deel verteenwoordig die beradingsfase. Die oopmaak van die pot en die opskep van die pap, ook bekend as die bestuursproses, verteenwoordig al die aktiwiteite wat voortvloei uit die beplanning en implementering van die planne van aksie, en die evaluering en daaropvolgende kontrolering daarvan – ook genoem uitsette. Laastens, wanneer die pap geëet word, volg die waarnemings wat gemaak word en die

manifestering van positiewe resultate van die filosofiese rigtinggewing in die strewe na 'n beter lewe as uitkoms (Broodryk, 2002:111).

In teenstelling met die praktiese is daar “teoretiese definisies”, wat enige beskrywing van die filosofiese praktyk uitsluit. Dit impliseer dus bloot teoretiese gesprekvoering met 'n professionele filosoof oor fundamentele vraagstukke en dilemmas, soos die vraag na die bestaan van God, of die vraag na die sin van die lewe. 'n Tipiese voorbeeld hiervan sal wees die filosofieprofessor in gesprek met sy studente tydens 'n filosofieklas aan 'n universiteit.

5.2.4.2 Monistiese teenoor pluralistiese definisies

Die verskil tussen die monistiese en die pluralistiese benaderings is daarin geleë dat, vanuit die monistiese benadering, filosofiese uitsprake en benaderings geskoei is op die denkwysse van een besondere filosoof, terwyl die pluralistiese benadering gebaseer word op die werke en uitsprake van verskeie filosowe. Wat albei benaderings wel gemeen het, is die beginsel van 'n wêreldbeskouingsinterpretasie. Daar word só geargumenteer:

Worldview interpretation seems to imply three roles that the philosophical counsellor can and, according to Lahav, ought to play in the PC process: (a) assisting the client in articulating the view of herself and the world that is being expressed by her everyday life; (b) helping her to critically examine its problematic aspects, for example inconsistencies or aspects that impairs her functioning; and (c) assisting her to change, enrich or develop her worldview where necessary (Louw, 2013: 62).

Omdat daar geweldig baie definisies is wat filosofiese berading beskryf, sommige nogal uiteenlopend, het Raabe (2001) 'n omvattende studie gemaak om die volgende oorkoepelende definisie, wat as een van die prominentstes in die pluralistiese benadering beskou word, saam te stel:

According to this model PC consists of 'four stages'. The first is a 'free floating' stage that constitutes the building of a rapport between counsellor and client; the counsellor familiarises himself with his client and her concerns, while

assessing whether PC would be the appropriate response. The client, likewise, becomes acquainted with the counsellor and his approach. The second stage is called 'immediate problem resolution' and consists of the counsellor allowing the client to use his (i.e. the counsellor's) philosophical reasoning abilities to discover a solution to her immediate concerns (e.g. a moral dilemma, a difficult decision, prioritising, assessing a situation. etc.). At this stage the counsellor is clearly the expert, though this status is qualified by two considerations: (a) he is not providing answers, but merely guiding his client towards genuinely discovering her own solutions; and (b) the counsellor draws on the client's own world view, that is, though he applies his own well developed reasoning skills, his points of departure are the client's assumptions or beliefs. In stage three the counsellor 'intentionally teaches' his client the very critical reasoning skills that he applied in stage two, thereby allowing her to proactively avoid or prevent similar problems. For Raabe (2001) it is this stage that makes PC distinctly philosophical and distinguishes it from psychotherapy. Proactive avoidance commences in stage four when the counsellor assists his client to 'transcend' (Raabe, 2001: 158) her focus on her immediate problems and rather to apply her newly acquired critical reasoning skills to the worldview or paradigm within which these problems appear. This is the stage where the counsellor clearly abdicates as an expert, where the client self-critically and autonomously determines the adequacy of paradigms or worldviews (including her own) and where she thus reflectively gazes beyond the parameters of her current frame of reference, or in short, where she practises 'philosophy as a way of life'. (Louw, 2013:63-64).

5.2.4.3 Substantiewe teenoor antinomiese definisies

Al die voorgaande definisies omskryf die konsep "filosofiese berading" en, op enkele verskille na, dui hulle op min of meer dieselfde prosesse wat gevolg word. Die substantiewe aspek van filosofiese berading word dus hierdeur beklemtoon. Teenoor die substantiewe vind ons die antinomiese benadering, wat aandui wat filosofiese berading nie is nie. Volgens dié denkrigting is filosofie beperk tot die akademie en die intrinsieke waarde daarvan word nie bepaal deur praktiese toepassing nie. Hierteenoor is filosofiese

berading juis ingestel op die aanpak van werklike lewensprobleme, terwyl dit voorkom asof akademiese filosofie niks daarmee te doen het nie. Weens die praktiese aard van filosofiese berading kan sommige outeurs hulle nie vereenselwig daarmee dat filosofiese berading as toegepaste filosofie gesien kan word nie (Louw, 2013:65).

5.2.5 Verskillende uitkomst van filosofiese berading

Achenbach, wat algemeen gereken word as die vader van filosofiese berading, redeneer dat daar tydens filosofiese berading van 'n kliënt nie vooropgestelde uitkomst of doelwitte is wat bereik moet word nie. Inteendeel, binne die vryheid van filosofiese refleksie behoort daar nie oplossings gevind te word nie, maar eerder vrae oor bestaande denkpatrone (Achenbach, 1995:68). Sivil voer dus soos volg aan:

The aim of philosophical counselling is to help the client to avoid prefabricated patterns of thought and pre-constructed ideas, stimulate new ways of thinking and generate new areas of thought with a view to creating 'a renewed interest in everything which has been refuted, taken care of, finished, or explained as untrue' (Sivil, 2018:132).

Deur die kliënt se vooropgestelde idees oor wat reg en waar is, dogmatiese ingesteldhede, aangeleerde gewoontes en vals sekerhede te bevraagteken, begelei die filosofiese berader haar kliënt, in die konteks van hierdie studie, om die goeie te belewe, dit wil sê die *eudaimonia*-tapisserie.

In teenstelling met Achenbach is die meeste filosofiese beraders dit eens dat berading gemoed is met die oplossing van probleme. In die vorige hoofstukke is deurlopend melding van die moderne samelewing gemaak en van die gepaardgaande probleme wat voortspruit uit die mensdom se vooropgestelde persepsies van hoe geleef moet word. Hierdie persepsies berus op ongegronde, misleidende, veralgemeende en onrealistiese verwagtinge wat deur veral die media geskep word. Binne hierdie verwarring moet die soekende individu lewensin vind. Dit skep die geleentheid vir die filosofiese berader om haar kliënt te ondersteun en te begelei –

... to identify and clarify hidden assumptions and emotions; to recognize leaps of abstraction and assumption; to deal with questions about meaning and value in life ... to develop intellectual tools to aid in examining problems from various perspectives; to recognize options; to anticipate consequences; to develop the intellectual tools necessary in the constructive examination of the client's own thinking... and to critically examine the relationship between the beliefs held by the client and the life they live (Raabe, 2001:7-8).

Filosofiese berading begelei nie net die kliënt na helderheid aangaande sy of haar ontvreemding en verborge aannames oor sin in die lewe nie, maar wys die kliënt ook deur watter handeling, dit wil sê deugde, alledaagse probleme op verskillende maniere aangepak kan word en watter konsekwensies geantisipeer kan word. Dit plaas die kliënt in die posisie om op konstruktiewe wyse, gebaseer op eie denke, sy of haar verhouding met die sinvolheid van die lewe wat hy of sy lei, te bepaal.

Bogenoemde sluit aan by Lahav en Tillmans en 'n groep filosofiese praktisyns wat filosofiese berading sien as 'n middel om, algemeen gesproke, die kliënt te lei na 'n wyer lewens- en wêreldbeskouing wat op selfkennis en praktiese wysheid berus. Volgens Lahav is daar –

... a rich network of interpretations of one's world: of what is more important, interesting, pretentious, mediocre, humiliating, cowardly or courageous, of the meanings of our various experiences and stances in the world, of the ethical and aesthetic implications of our behavior, and how these and other issues are interrelated (Lahav & Tillmans, 1995:16).

Ondanks die verskille in die benadering tot en die uitkomst van filosofiese berading is dit duidelik dat die waarde daarvan gesetel is in die vermoë om die proses sinvol te fasiliteer en die kliënt se filosofiese sensitiwiteit aan te wakker.

5.2.6 Samevattende gevolgtrekking

Soos wat daar aan die begin van hierdie hoofstuk genoem is, word filosofiese berading as middel ondersoek waardeur morele transformasie in die moderne samelewing

teweeggebring kan word. 'n Beter begrip van die konsep “filosofiese berading” is tot dusver aangebied; Louw som dit soos volg op:

PC embodies the process wherein I, a trained philosopher, professionally care for you my client or guest. I care for yourself and world (and thereby for myself and world) by applying my training in philosophical skills and theory to address your problem (or by empowering you to address your own problem through teaching you the self-same skills and theory). I can address your problem only in so far as it involves sane, yet confused or obstructed thinking (i.e. reasoning or conceiving), and not in so far as it involves physiological or neuropsychiatric dysfunction. I do so (self-)critically and creatively in a dialogical partnership with you, while constantly securing that you are comfortable in my presence and I in yours, thereby acknowledging our inter-dependence as discussants and as I's, that is, as autonomous, yet vulnerable unique selves. Through our probing and prompting questions we continually co create a space within which both of us may find and keep finding our own ways of dealing with the problem in question, whether it be existential or academic (Louw, 2013:67).

5.3 Die filosofiese praktyk as weefproses van die *eudaimonia*-tapisserie

5.3.1 Essensiële benadering tot die filosofiese praktyk

Die fokus van hierdie hoofstuk is om moontlikhede te ondersoek waarvolgens 'n “handelingsteorie” vir die *eudaimonia*-tapisserie ontwerp kan word. Daar is in die voorafgaande hoofstukke aangevoer dat deugde nie los staan van lewensin nie, en in die vorige hoofstuk is die konsep of metafoor van die *eudaimonia*-tapisserie bespreek as die integrering van deug en lewensin, wat dan spesifiek die goeie lewe insluit en vir almal bereikbaar is. Dit gaan dus in die *eudaimonia*-tapisserie oor die kombinasie van hierdie drie elemente: deugdelikheid, lewensin en die goeie lewe. Om dit te bewerkstellig kan filosofiese berading, soos hier bo bespreek, 'n groot bydrae lewer. Dit is juis op persoonlike vlak dat filosofie as lewenskuns toegepas moet en kan word, en filosofiese berading kan daarom bydra tot die weefwerk aan die *eudaimonia*-tapisserie as kunswerk.

Uiteindelik moet die *eudaimonia*-tapisserie nie net persoonlik uitgeleef en waardeer word nie, maar moet ook vir ander 'n inspirasie en voorbeeld wees. Dit moet as praktiese riglyn voorgehou kan word aan ander. Die tapisserie moet ook kan bydra tot die morele transformering van die moderne samelewing. Die keuse van en motivering vir filosofiese berading as 'n handelingsteorie vir implementering is nie – soos hier bo bespreek is – so eenvoudig nie. Dit bied egter 'n raamwerk waarin filosofiese berading wel in 'n mate tot sy reg kan kom. Sekere beginsels kan geïdentifiseer word wat filosofiese berading as handelingsteorie, waarop die weefproses van die *eudaimonia*-tapisserie berus, te vestig.

Eerstens, omdat daar soveel definisies en kontrasterende interpretasies van filosofiese berading bestaan, moet daar duidelikheid wees oor watter filosofiese berading hier ter sprake is. Omdat die *eudaimonia*-tapisserie die integrering van deugde, lewensin en die goeie lewe (lewenskuns) ten doel het, is daar dus sekere geantisipeerde praktiese uitkomst gekoppel aan die beradingsproses. In hierdie opsig kan 'n mens dus hierdie soort filosofiese berading ten beste 'n *filosofiepraktyk* noem.

Tweedens, hoewel die filosofiese berading wat 'n *eudaimonia*-tapisserie ten doel het, op filosofiese teorie berus, sal die *uitkomst daarvan praktiese toepassing* wees. Dit kan nie net by teorie en gesprek bly nie. Dit is dan ook die implikasie van die konsep “deug”, wat uitnemendheid in 'n mens se optrede in 'n spesifieke konteks behels. Dit is nie verwyder van die wêreld nie, maar volledig deel daarvan. Dieselfde geld die gedagte om lewensin *in* die lewe te vind, en om die goeie lewe as kunswerk vir almal (prakties) moontlik te maak.

Derdens, gegewe die verskeidenheid van filosofiese denkrigtings waarop die ontwikkeling van die konsep van die *eudaimonia*-tapisserie gebaseer is (bedoelende Aristoteles, MacIntyre, Metz, Cottingham, Taylor, Schoeman, Nietzsche, Arendt en verskeie ander), is die betrokke filosofiese berading nie monisties nie. Dit volg 'n *pluralistiese benadering* tot die ontwikkeling van 'n *eudaimonia*-tapisserie in die beradingsproses.

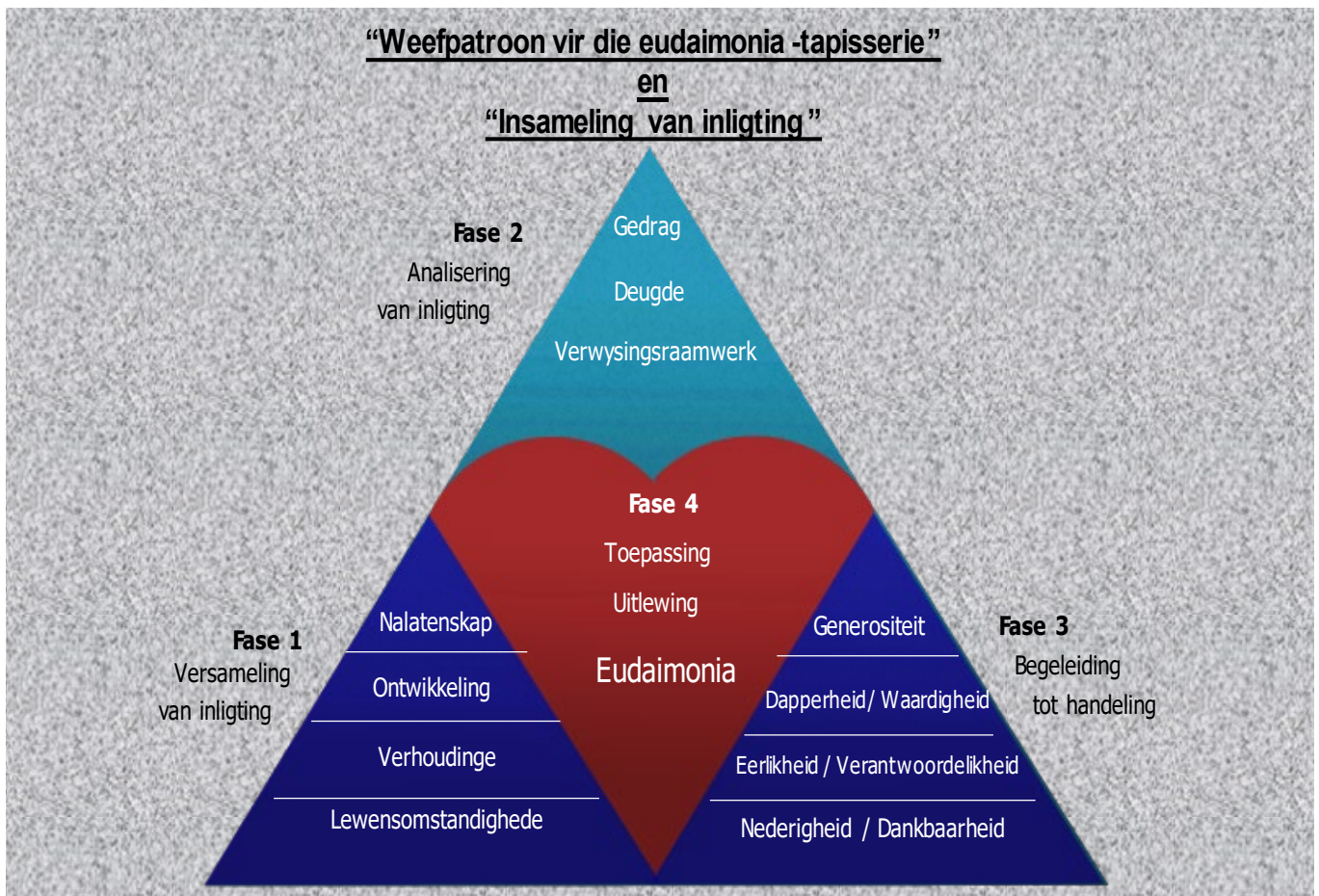
Vierdens, is filosofiese berading wat die ontwikkeling van 'n *eudaimonia* tapisserie ten doel het, gemik op begeleiding van die kliënt deur dialoog. Die *beginsel van die Sokratiese vroedvrou* sal gevolg word waarin die kliënt begelei word tot selfondersoek, selfontdekking en begrip van sy of haar unieke situasie. Die begeleiding het gepaste

handeling ten doel wat die kliënt self moet ontdek. Dit staan teenoor 'n benadering waarin die berader 'n diagnose van 'n probleem maak en dan sekere voorgeskrewe oplossings aanbied. Anders gestel, hierdie berading en die hele benadering sal suiwer filosofies gefundeerd wees, teenoor 'n psigologiese (sielkundige) benadering.

Laastens kan hierdie filosofiese praktyk van berading (met die doel om 'n *eudaimonia*-tapisserie te ontwikkel) *drie tipes professionele aktiwiteite* insluit. Dit gaan eerstens, soos reeds genoem, om die berading van individuele kliënte deur dialoog wat gegrond is op die beginsel van die Sokratiese vroedvrou. Tweedens kan dit ook die fasilitering van 'n verskeidenheid van groepe mense behels. Hier sal veral redevoering, soos wat Taylor dit gevisualiseer het (en Broodryk ten opsigte van die Afrika-filosofie), 'n beduidende rol kan speel. 'n Derde professionele aktiwiteit kan die konsultering van 'n verskeidenheid van instansies en hulle leierskap insluit. Die berader kan op dié manier ook die rol van 'n soort etiese praktisyn vervul. Leierskapsontwikkeling, gebaseer op die idee van 'n *eudaimonia*-tapisserie, hou baie potensiaal in om juis die moderne samelewing moreel te help transformeer.

5.3.2 Praktiese aspekte van hierdie proses van filosofiese berading

Die volgende vraag is hoe hierdie soort beradingsproses, wat die ontwikkeling van 'n *eudaimonia*-tapisserie ten doel het, prakties sal lyk. Hieroor moet meer praktykgerigte navorsing nog gedoen word, maar sekere aspekte daarvan kan wel op grond van die voorafgaande geïdentifiseer en gevisualiseer word. Die gesprekvoering, vraagstelling en dialoog, met individue en in groepsverband, sal byvoorbeeld vier stappe of fases kan insluit. Hierdie vier fases word visueel voorgestel in onderstaande figuur:



Figuur 2: Verband tussen die eudaimonia-tapisserie en filosofiese berading

5.3.2.1 Fase 1: Insameling van inligting

Gesprekvoering in hierdie fase het ten doel om inligting in te samel om die res van die fases te struktureer en te lei. Verskillende basiese behoeftes wat mense se lewens rig, kan byvoorbeeld hier ondersoek word. Mense se spesifieke *lewensomstandighede*, en die uitdagings wat dit inhou, moet hier na vore kom. Hierdie behoeftes en uitdagings sluit by die bespreking van objektivisme in hierdie studie aan en hoe dit die individu se beleving van lewensin kan beïnvloed (sien links onder op driehoek in figuur 1).

’n Volgende belangrike saak waarop gefokus moet word, is menseverhoudinge. Dit is belangrik, want selfs al is ’n mens se lewensomstandighede goed, kan persoonlike *verhoudinge* in die gesin, werksplek en samelewing so problematies wees dat dit jou ervaring van lewensin ontnem. Hierdie sake sluit by die bespreking van subjektivisme

in hierdie studie aan – waar die klem op die persoonlik lewenservarings geplaas word, op 'n mens se geestelike ingesteldheid ten opsigte van behoeftes, emosies en doelwitte.

Die behoefte aan persoonlike *ontwikkeling* is iets wat voortvloei uit die bevindinge van die vorige twee vlakke. Die vraag is hier of die kliënt tevrede is met wie hy of sy is en wat hy of sy bereik het in sy of haar lewe. Hier is die vraag na 'n lewensdoel en die strewe na lewensin prominent. Die vraag gaan ook verder en behels die kliënt se gesindheid ten opsigte van sy of haar rol in die samelewing. Dra hy of sy by tot 'n beter samelewing of leef hy of sy net vir hom- of haarself? Wat is byvoorbeeld sy of haar behoefte en droom wat 'n *nalatenskap* betref?

Met bogenoemde inligting as grondslag behoort die berader 'n redelik goeie idee te hê van moontlike knelpunte in die kliënt se lewensomstandighede wat ook as verwysingsraamwerk kan dien om na fase twee te beweeg.

5.3.2.2 Fase 2: Analisering van inligting

Uit ingesamelde inligting hier bo bedoel, behoort die berader 'n redelik goeie aanduiding te kry van die kliënt se verwysingsraamwerk. Die aanname word gemaak dat 'n individuele verwysingsraamwerk 'n bepalende rol in sy of haar gedrag speel. Die uitdaging vir die berader is om die kliënt deur vraagstelling te begelei tot aanvaarding van en begrip vir sy of haar omstandighede en moontlike alternatiewe daarvoor. Op grond van die uitkomst van die navorsing, naamlik om die individu toe te rus met die nodige deugde wat tot lewensin kan lei, ontstaan die geleentheid hier om die kliënt bloot te stel aan deugde wat vir die aanpassing en/of regstelling van gedrag gepas is. Hierdie proses vind deur dialoog plaas, en nie as voorskrifte wat op grond van 'n diagnose gegee word nie.

5.3.2.3 Fase 3: Begeleiding tot handeling

'n Baie belangrike aspek van die begeleiding tot handeling is om die deugde voorgehou in hierdie fase, in konteks te sien met die vlakke bespreek in fase 1. In die uitleef van byvoorbeeld die deugde van nederigheid en dankbaarheid kan lewensomstandighede, ongeag hoe goed of hoe sleg, in groot mate sinvol die hoof gebied word. In enige

verhouding is wedersydse eerlikheid en verantwoordelikheid teenoor mekaar van deurslaggewende belang. Dit sal dapperheid kos om leemtes en tekortkominge in persoonlike ontwikkeling en in verhoudinge met ander teenoor die self te erken en in die ander te herken. Die individu wat daarin slaag om op genoemde vlakke aanpassings te maak, sal sekerlik by magte wees om iets deugdeliks aan ander na te laat, wat dui op die deug van generositeit.

5.3.2.4 Fase 4: Toepassing en uitlewing

Soos aan die begin van die hoofstuk genoem, word die *eudaimonia*-tapisserie 'n kunswerk genoem wat aan die toeskouer vertoon word om te bewonder, maar ook dat die eksemplariëse daarin raakgesien word om dit te wil navolg. Indien deugde nie gelewe en in handeling omgesit word nie, beteken dit niks nie. In hierdie fase val die klem dus daarop dat die kliënt begryp dat die praktiese bemeestering van sekere deugde en vaardighede belangrik is. Dit sinspeel op die oomblik van verligting of, anders gestel, die bevryding van die gevangene uit Plato se grot en die gewaarwording van die ware wonder van lewe, die *eudaimonia*-tapisserie. Dit impliseer nie 'n arrivering nie, maar eerder die moontlike vervulling van iets kosbaars wat ook met ander gedeel kan word. Dit moedig die kliënt aan om op sy of haar eie manier, en in sy of haar eie persoonlike omstandighede, steeds voort te bou op die eie lewe as kunswerk en 'n eie *eudaimonia*-tapisserie te weef.

5.4 Slotopmerkings: Die *eudaimonia*-tapisserie

Aan die begin van hierdie huidige studie is die beeld van 'n tapisserie gebruik om die komplekse verweefdheid van deugde en lewensin te illustreer. Die diversiteit daarvan weens die uniekheid van elke mens en weens politieke, kultureel en sosioëkonomies veranderlike omstandighede, en hoe dit deur die eeue heen deug en lewensin beïnvloed het, toon die gekompliseerde aard van hierdie verhouding tussen deug en lewensin. Die dinamiese aard van hierdie verhouding is deurgaans beklemtoon en die metafoor van 'n rivier is gebruik om dit te verduidelik.

Heraklitus (470 v.C.) se beskrywing van 'n rivier wat ewig veranderend is na gelang die water vloei, is gebruik om die oorsprong en historiese verloop van deugde en lewensin te illustreer. Deur die loop van die geskiedenis het hierdie terme, en hulle verhouding tot mekaar, sekere stroomversnellings bereik (byvoorbeeld waar verskillende filosofiese denkrigtings op mekaar ingespeel het), oor watervalle gestort (waar dit oënskynlik in chaos gedompel was), en 'n uitwerking op die omgewing gehad (op die moderne samelewing van toepassing gemaak).

Die metafoor van die rivier, met al sy kronkels, bied uiteindelik 'n beeld aan die hand waarvan beter verstaan kan word hoe deugde en lewensin dinamies en kontekstueel in mekaar geweef is. Hierdie weefstuk, of tapisserie, is een wat in elke mens se lewe blyk, in die verskillende fases en omstandighede daarvan. Om die tapisserie te bewerkstellig behels 'n fyn aanvoeling, praktiese wysheid (*phronesis*), en uiteindelik die ontwikkeling van mens se lewe tot 'n kunswerk wat ander se lewe ten goede strek. Dit is in hierdie opsig dat die konsep of metafoor van die *eudaimonia*-tapisserie van hulp is, want dit dui op die voortgaande lewenskuns of deugde, lewensin en die goeie lewe vir almal wat tot een kunststuk geïntegreer word.

In hierdie hoofstuk is daar baie spesifiek gekyk hoe die integrering tot een kunststuk prakties gedoen kan word, want die aanname wat gemaak word, is dat dit binne die vermoë van elke mens val om hierdie *eudaimonia*-tapisserie te weef. As handelingsteorie is filosofiese berading as haalbare "vaartuig" beskryf wat die proses konkreet kan maak. Die doel daarvan is uiteindelik nie net om op persoonlike vlak die *eudaimonia*-tapisserie te ontwikkel nie, maar om aan so veel mense moontlik voor te stel, sodat die moderne samelewing daardeur getransformeer kan word. Uiteraard is dit baie idealisties, en ek is geensins onder die illusie dat dit 'n maklike taak sal wees nie. Dit word bloot aangebied as 'n poging om die waarde van filosofie – veral om mense in die integrering van deugde, lewensin en die goeie lewe te begelei – tot sy reg te laat kom, veral op 'n praktiese vlak. Die morele nood in die openbare sfeer noodsaak hierdie soort "idealistiese" benaderings.

6 SLOT: DEUG EN LEWENSIN

6.1 Inleidend

Om die konteks van hierdie studie oor deug en lewensin te begryp, hoef 'n mens die televisie of radio vir slegs 'n paar minute aan te skakel, na die plaaslike of internasionale nuusgebeure te kyk, en natuurlik na die advertensies te luister. Die *waarom*, *waarheen* en *waartoe* van hierdie studie – die noodsaak daarvan – sal gou blyk. Anders hoef 'n mens net vir vyf minute in stadsverkeer in een van Suid-Afrika se stede te ry en die ongeduld, selfsug en padwoede waar te neem. 'n Mens kan natuurlik ook die geweldsmisdaad op die radio hoor en op TV sien. Hierdie voorbeelde uit die alledaagse lewe wys op die relevansie van hierdie studie vir mense wat deel is van die moderne samelewing, veral in Suid-Afrika.

6.2 Die deugdetapisserie

In die eerste deel van die studie is die tapisserie van deugde beskryf. Om deugdelik te lewe is nie so maklik nie. Dit verg 'n fyn aanvoeling, praktiese wysheid en lewenskuns. 'n Mens kan dit vergelyk met wat Phillip Hallie vertel in sy boek *Tales of good and evil, help and harm* (1997) oor die orkaan Gloria wat hy en sy gesin belewe het. Ná die oënskynlike chaos en verwoesting van die orkaan, waarin onder andere bome ontwortel is, het hulle na buite gestap waar dit skielik doodstil was. Nie 'n blaartjie aan 'n boom het beweeg nie. Hulle het opgekyk en in verwondering die absolute stilte, vrede en mekaar se nabyheid ervaar met die blou lug bo. Dit het hom getref dat hoog bo 'n swerm voëls “rustig” gesirkel het. Hy het besef dat hy hom in die oog van die orkaan bevind. 'n Tyd later vertel hy 'n voëlkenner van die gebeurtenis. Die persoon het hom daarop gewys dat daardie voëls glad nie rustig was nie, maar wel berekenend sekere vaardighede en aksies moes uitvoer om nie deur die lugstrome van koers af gedwing en in die verwoestende orkaan ingesuij te word nie (Hallie, 1997:47-57). Hulle moes die kuns bemeester om op die regte tyd op die regte manier en plek te vlieg.

Die voëls wat die storm trotseer deur meesterlik in die oog van die orkaan te vlieg, is 'n uiters gepaste beeld om oor deugde as lewenskuns na te dink. Die mens wat na die goeie lewe strew, kan nie die storms van die lewe vermy nie, maar kan probeer lewe (en

oorlewe) binne die “oog van die orkaan” (wat die stilte van die goeie lewe verteenwoordig) deur sekere vorme van lewenskuns en vaardighede te bemeester en uit te leef. In hierdie studie is hierdie soort vaardighede as deugde beskryf en in hoofstuk 2 is die kunstige aard van deugde, die tapisserie daarvan, ondersoek. Die ontrafeling van die konsep “deug” het noodwendig tot talle vrae gelei, soos: *Waarom* deugde? Gee deugde noodwendig aanleiding tot die goeie lewe (*waarheen*), en indien wel, watter deugde (*waartoe*)? Op grond van die analise en evaluering van verskillende filosofiese denkrigtings – die tydperk waaruit dit kom, strek van die tyd van die antieke Griekeland tot in die hede, spesifiek die herlewing van deugde-etiek in die hedendaagse samelewing in die werk van Alasdair MacIntyre – is daar tot die gevolgtrekking gekom dat deugde-etiek inderdaad oor wesenlike vaardighede beskik wat die mens in sy soeke na die goeie lewe kan help. Deugde-etiek is immers een van die min filosofiese denkrigtings wat die goeie lewe en die manier waarop dit bereik kan word, duidelik uitspel en wat die toets van die tyd kon deurstaan. Boonop beskik deugde-etiek oor unieke buigsaamheid en aanpasbaarheid om universeel, maar tog binne die weefpatroon van enige individu se lewensverhaal, toegepas kan word.

Deugde-etiek bied in vele opsigte antwoorde op die ewige lewensvrae van die mens, soos: Wat is moreel reg? Hoe kan mens met moed en geesdrif lewe? Wat is die goeie lewe? Hierdie soort vrae word gevra te midde van die orkaan van die moderne immorele samelewing, ’n samelewing waarin soveel verkeerde, sedelose keuses gemaak word wat lei tot verdere morele verval, en waarin die behoefte so groot is om met lewenskuns die regte morele besluite te neem en op te tree. Die orkaan sal altyd daar wees, maar die ervaring van stabiliteit en vrede – of dan lewensin – soos beleef in die oog van die orkaan, kan bepaal word deur die individu se deugdelike lewe, deur lewenskeuses en handeling wat getuig van wysheid, ervaring, aanvoeling en ’n begeerte na die goeie lewe vir almal.

6.3 Die lewensintapisserie

Soos die begrip “deugde” dui op die lewe as kuns, as tapisserie, kan die tapisserie ook ’n kunswerk van lewensin genoem word, want om sin in die lewe te beleef, verg ’n fyn aanvoeling, wysheid en die regte uitleef en inoefening van ’n soort lewenstyl gerig op die

goeie lewe, 'n "kunstige" lewe wat nie in isolasie geleef word nie, maar ingewef word in 'n spesifieke konteks en gemeenskap met unieke uitdagings.

Oor die uitdagings van die samelewing waarin ons onself bevind, kan 'n mens die eis van prestasie uitlig. Rossouw verwys byvoorbeeld in sy boek *Sin van die Lewe* (1981) na die "prestasiemaatskappy" as 'n metafoor vir die hedendaagse moderne samelewing. Die prestasiemaatskappy het die manier om mense subtiel in 'n denkraamwerk te plaas van "meer is beter". Hierdie "meer" is niks anders as bloot luukser, groter en duurder nie. Die voortdurende eis om hieraan te voldoen, bring mee dat mense vasgevang word in die dolle gejaag van die lewe. Die lewe word uiteindelik niks meer as net 'n gejaag om beter te wees, om meer te kry, en om beter te presteer nie. In hierdie strewe word wat moreel reg of verkeerd is, baie gou agtergelaat. Rossouw noem treffend dat die lewe egter 'n manier het om gatsometers (spoedlokvalle) op die lewenspad te lê. Dit dwing 'n mens om jou aan die dolle gejaag, te stop en die boetes te betaal. Somtyds is dit tydelik, maar in baie gevalle is 'n traumatiese lewenservaring die punt op 'n mens se lewenspad wat jou dwing om te kies tussen die "wêreld" (die meer en luukser van die dolle gejaag), en die meer "menslike" kant van die lewe waar vrae oor lewensin belangrik begin word. Rossouw sê dit is juis in hierdie konteks dat die individu gekonfronteer word met die vraag na die sin van die lewe (Rossouw, 1981:50-55), wanneer dinge nie meer sin maak volgens die prestasiemaatskappy se norme nie.

Die vraag na lewensin bly egter kompleks, 'n vraag wat nie geskei kan word van die unieke aard en omstandighede van elke persoon nie. Dit is juis weens die uniekheid van die mens dat die persepsies oor lewensin so verskil. Daar is nie net een bloudruk, of tapisserie, wat as voorbeeld voorgehou of aangebied kan word nie. Elke individu word eerder uitgedaag om sy of haar eie tapisserie van lewensin te weef en te leef. Hierdie aspek van lewensin is in hoofstuk 3 bespreek as deel van die ontleding, analisering en kontekstualisering van die konsep "lewensin" aan die hand van verskillende filosofiese siening daarvan. Daar is aangetoon dat die diversiteit van kulturele, sosioëkonomiese en politieke bestaanswyses dit nie moontlik is om die ideale weefpatroon voor te hou vir hoe die tapisserie van die goeie lewe (lewensin) vir elke individu daar sal kan uitsien nie.

Die gevolgtrekking is wel gemaak dat daar sekere "riglyne" gestel, of ten minste voorgestel, kan word wat tot die verwesenliking van lewensin kan bydra. Hierdie soort riglyne hang baie nou saam met die uitleef van deugde. Dit berus op die feit dat sin *in* die

lewe 'n deurlopende soektog is, 'n taak wat oor die bestek van 'n hele leeftyd strek, en wat gegrond is op die begrippe die waarheid (logos), die goeie (etos) en die mooie (patos). Dit is 'n erkenning van die feit dat die vraag na die sin *van* die lewe elke individu konfronteer met die vraag na waar die bron en krag van lewensin geleë is, byvoorbeeld in God (transendente) of in die mens (immanente). Die aksent van hoofstuk 3 en die punt waarvoor in ooreenstemming met hoofstuk 2 geargumenteer is, is dat lewensin by uitstek belewe kan word deur die uitvoering van sekere handeling in die uitnemendheid daarvan. Deugdes en Lewensin is nie net albei tapisserieë nie, maar is op 'n manier ingeweef bymekaar, en dit is in die vierde hoofstuk beskryf as die 'eudaimonia tapisserie'.

6.4 Eudaimonia-tapisserie

Deur die tapisserieë van deugde en lewensin te beskou kon 'n verband gelê word met die ontwikkeling van die konsep "eudaimonia-tapisserie". Die *eudaimonia*-tapisserie impliseer die integrering van die weefpatrone van deugde en lewensin tot die goeie lewe – wat dan die deugdelike en sinvolle lewe inkorporeer – as kunswerk. In die vorming van die *eudaimonia*-tapisserie word die strewe na *waarheen* (as sinvolle doel van 'n mens se lewe) vervul deur die praktiese uitleef van die "vaardighede" of deugde. Soos wat die "goeie" in die oog van die orkaan Gloria belewe is, word aangetoon dat die *eudaimonia*-tapisserie, die goeie lewe, nie net vanselfsprekend is nie. Dit word te midde van 'n doellose en immorele moderne samelewing deur baie inspanning, deur lewenswysheid en deur die ontwikkeling van die uitleef van deugde gevind.

Die ontwerp van die *eudaimonia*-weefpatroon in hoofstuk 4 bied teenoor die onversadigbare eise van die "prestasiemaatskappy" 'n vervulling en betekenis wat die eie self en egoïstiese oorstyng. Dit is 'n strewe na, en 'n konkrete uitleef van, die goeie lewe as deugdelike lewe binne 'n gemeenskap met die doel om daar morele transformasie teweeg te bring. Dit is die ideaal. Dit berus op die wete dat daar 'n kuddementaliteit by die massas is (Nietzsche), maar die positiewe hiervan is dat daar 'n behoefte aan sterk morele leierskap is. In hierdie moderne samelewing sal die deugde-etiek met passie gekommunikeer, gedebatteer en uitgeleef moet word om enigsins 'n verskil te maak. Uiteindelik kan die *eudaimonia*-tapisserie wel in die samelewing vorm aanneem om so kleur aan en sin in die lewe te gee, die goeie lewe vir almal. In hoofstuk 5 word spesifiek gekyk hoe dit prakties tot uitvoering gebring kan word.

6.5 'n Handelingsteorie

Die laaste hoofstuk van die studie fokus op die belangrike vraag: *waartoe?* Watter doel vervul die ontwikkeling van 'n *eudaimonia*-tapisserie soos beskryf in hoofstuk 4? Die antwoord hierop is dat dit prakties uitgeleef moet word, en in hoofstuk 5 is daar gefokus op maniere waarop die navorsing prakties in handeling aangewend kan word. Uit die aard van die saak is daar 'n verskeidenheid van metodes om die betrokke kennis by die gewone mens tuis te bring, maar vir hierdie studie is die konsep van filosofiese berading gekies en nagevors as moontlike vaartuig vir hierdie proses. Die praktiese model wat ontwikkel is, is die Weefpatroon vir die *eudaimonia*-tapisserie, wat fokus op sekere deugde en rigting gee aan die verloop van die filosofiese tussenkoms van filosofiese berading. Weens die dinamiek en onvoorspelbaarheid van die filosofiese tussenkoms sal verfyning van modelle en tegnieke egter 'n deurlopende proses bly, 'n proses waarop deurlopend voortgebou moet word.

6.6 Tekortkominge en punte vir verdere navorsing

'n Belangrike leemte in die navorsing is dat daar nie voorsiening gemaak is vir die een of ander vorm van gestruktureerde evaluering of meting van die uitkomst van filosofiese tussenkomst nie. Informele gesprekvoering behoort 'n aanduiding te gee van die mate van sukses wat behaal is. Vir statistiese doeleindes, met die verbetering van modelle en tegnieke as uitkoms, moet meer formele evalueringinstrumente gebruik word.

'n Verdere tekortkoming is, soos in die inleiding genoem is, dat die konsepte van deugde en lewensin in so 'n geweldige rykdom van literatuur beskryf en bespreek word dat dit 'n onmoontlike taak is om deug en lewensin afdoende te beskryf. Die studie sal dus altyd tekortskiet in die sin dat belangrike gespreksgenote nie in hierdie bespreking verteenwoordig is nie; dit laat egter weer moontlikhede vir verdere navorsing.

6.7 Ten slotte

Die dinamiek en verweefdheid van deugde en lewensin is in hierdie navorsing aan die dag gebring. Die studie lewer daarmee 'n oorspronklike bydrae deurdat onder andere aangedui word hoe, wanneer en watter deugde in die handelings- en ervaringswêreld van die mens aangewend kan word ten einde lewensin te verhoog en te verwesenlik. Hierdie verband word deurgaans aanvaar in teorieë oor lewensin, sowel as in teorieë oor deugde, maar dit word nie in besonderhede uitgelê, beredeneer of begrond nie. Hierdie studie bring die konsepte wat gebruik word om deugde te beskryf, in verband met konsepte in teorieë oor lewensin. Uiteindelik mond hierdie teorieë oor die sin van die lewe eksplisiet uit in handelingsteorieë sonder dat sin van die lewe noodwendig tot deugdelike handeling gereduseer word.

Laastens is aangedui dat daar 'n moontlikheid is om uiteindelik deur middel van filosofiese terapie, berading en tussenkoms (*philosophical counselling*) mense (en die samelewing as geheel) te begelei om 'n sinvoller en meer deugdelike lewe te lei. Binne die oog van die orkaan (of dit nou morele verval, die eise van die prestasiemaatskappy, of wat ook al is), kan die tapisserie geweef en geleef word.

Bronnelys

- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition* [HC]. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 1968. [1961]. *Between Past and Future*. New York: Viking Press.
- Arendt, Hannah. 1973c. [1955]. *Men in Dark Times*. Harmondsworth: Penquin.
- Arendt, Hannah. 1978. *The Life of the Mind Vol 1 & 2*. London: Secker & Warburg.
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*. Vertaal en geredigeer deur Roger Crisp. 2000. Cambridge, Cambridge University Press.
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*. Vertaal en geredigeer deur Adam Beresford. 2020. U K, Penquin Random House.
- Badiou, Alain. 2001. *Ethics*. London, Verso.
- Bauman, Zygmunt. 1992. *Mortality, immortality and other life strategies*. Cambridge, Polity Press.
- Benatar, David. 2006. *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*. New York, Oxford University Press.
- Brogaard, Berit and Smith, Barry. 2005. 'On luck, responsibility, and the meaning of life' *Philosophical Papers*, 34: 443-58.
- Broodryk, Johann. 2002. *Ubuntu-Life lessons from Africa*. Pretoria, Ubuntu School of Philosophy. Printed by the National Library of South Africa.
- Bybelgenootskap van Suid Afrika. 2020. *Die Bybel Hoofletteruitgawe*. China, Nanjing Amity Printing Co Ltd.
- Comte-Sponville, André. 2003. *A small treatise on the great virtues*. London, Vintage.
- Conradie, Ernst. 2000. *Waarvoor lewe jy, 9 redes om te lewe*. Wellington, Lux Verbi.BM.
- Cooper, David E. 2004. *Ethics for Professionals in a Multicultural World*. New Jersey, Pearson Prentice Hall.
- Cottingham, John. 2003. *The Meaning of Life*. Abington U K, Routledge.
- Covey, Stephen R. 1989. *The 7 Habits of Highly Effective People*. UK, The Bath Press, Bath.
- Dalai Lama, *Becoming Enlightened*. Vertaal en geredigeer deur Jefftey Hopkins. 2009. USA, Atria Books.
- Dawkins, Richard. 2007. *The God Delusion*. Ealing London, Transworld Publishers Ltd.
- Duprè, Ben. 2013. *50 ethics ideas*, London, Quercus Editions Ltd.

- Duvenage, Pieter. 2016. *Afrikaanse Filosofiese Perspektiewe en Dialoë*. Bloemfontein, Sun Media.
- Eagleton, Terry. 2007. *The Meaning of Life: A Very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press.
- Foley, Michael. 2010. *The Age of Absurdity*. London, Simon and Schuster.
- Frankfurt, Harry. 2002. *The contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge, MA. The MIT Press.
- Gaarder, Jostein. 1994. *Sophie's World*. New York, Berkley Books.
- Gadamar, Hans-Georg. 1986. *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. London, Yale University Press.
- Gewirth, Alan. 1978. *Reason and Morality*. Princeton, Princeton University Press.
- Gewirth, Alan. 1998. *Self-Fulfillment*. Princeton, Princeton University Press.
- Goosen, Danie. 2015. *Oor Gemeenskap en Plek Anderkant die onbehae*. Bloemfontein, SA Print Group.
- Grayling, A. C. 2001. *The Meaning of Things: Applying Philosophy to Life*. Oxford, Weidenfield and Nicolson.
- Grayling, A. C. 2003. *What is Good? The Search for the Best Way to Live*. Oxford, Weidenfield and Nicolson.
- Hadot, Pierre. 1995. *Philosophy as a Way of Life*. Oxford: Blackwell.
- Haidt, Jonathan. 2006. *The Happiness Hypothesis*, London, Arrow Books.
- Hallie, Phillip. 1997. *Tales of good and evil, help and harm*. New York, HarperCollins.
- Harris, Sam. 2004. *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason*. London, Simon & Schuster.
- Hawking, Stephen. 1988. *A Brief History of Time*. London, Bantam Press.
- Hawkins, David R. 2012. *Power vs Force: An Anatomy of Consciousness*. Published and distributed in the Republic of South Africa by: Hay House SA (Pty), Ltd.
- Haybron, Daniel M. 2011. *Taking the satisfaction (and the life) out of life satisfaction*. Saint Louis University, Routledge.
- Hitchens, Christopher. 2007. *God is not Great*. London, Atlantic Books.
- Hursthouse, Rosalind. 2002. *On Virtue Ethics*. Oxford, Oxford University Press.

- Hutchens, B.C. 2005. *Jean-Luc Nancy and the Future of Philosophy*. Canada, Trowbridge, Cromwell Press.
- Kant, Immanuel. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Vertaal en geredigeer deur Mary Gregor. 1998. U K. Cambridge University Press.
- Lahav, R., & Tillmans, M.d.V. 1995. 'Introduction', in R. Lahav & M.d.V. Tillmans (Eds), *Essays on philosophical counselling* (ix-xxv). New York: University Press of America.
- LeBon, T. 2001. *Wise therapy*. London and New York: Continuum.
- Levy, Neil. 2005. 'Downshifting and meaning of life', *Ratio* 18: 176-89.
- Librett, Jeffrey. S. 1997. Jean-Luc Nancy, *The Sence of the World*. Minnesota, University of Minnesota Press.
- Louw, Daniël. 2007. *Waarom Lewe Ek? Viktor Frankl*. Tygervallei: Naledi.
- Louw, Daniël. 2011. 'Philosophical counselling: Towards a "new approach" in pastoral care and counselling?', *HTS Teologiese studies/ Theological Studies* 67(2), Art. #900, 7 pages. DOI: 10.4102/hts.v67i2.900.
- Louw, Dirk J. 2011. 'Towards a definition of philosophical counselling in South Africa', *South African Journal of Psychology* 41(1), 101-112.
- Louw, Dirk J. 2013. *Defining Philosophical Counselling: An Overview*, *South African Journal of Philosophy* 32(1), 60-70.
- MacIntyre, Alasdair. 1998. *A Short History of Ethics*. London, Routledge.
- MacIntyre, Alasdair. 2007. *After Virtue*. Third edition. Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Magee, Bryan. 2001. *The Story of Philosophy*. London, Dorling Kindersley.
- Marinoff, Lou. 2000. *Plato not Prozac*. New York, Harper Collins Publishers.
- Marinoff, Lou. 2002. *Philosophical Practice*. San Diego: Academic Press.
- Mautner, Thomas. 2005. *Dictionary of Philosophy*. Second edition. Johannesburg, Penguin Books (Pty) Ltd.
- Metz, Thaddeus. 2002. *Recent work on the meaning of life*. *Ethics*, Vol 112: 781-814. University of Chigago Press
- Metz, Thaddeus. 2013. *Meaning in Life*. U K. Oxford University Press.
- Midgley, Mary. 1981. *Heart and Mind*. University of Newcastle -upon-Tyne, St Martin's Press.
- Mintoff, Joseph. 2008. 'Transcending absurdity', *Ratio* Vol 21: 64-84.

- National Philosophical Counselling Association (NPCA). 2014. <http://npcassoc.org/>.
- Nietzsche, Friedrich. 1993. *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense. Philosophy and Truth. Selections from Nietzsche's Notebooks of the early 1870's* [OTL] (transl. D. Breazeale) Atlantic Highlands: Humanities Press International.
- Nietzsche, Friedrich. 1997 (1874). *Schopenhauer as Educator [SE] In Untimely Meditations* (transl. R. Hollingdale). Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Nietzsche, Friedrich. 1997 (1881). *Daybreak [D]* (transl. R. Hollingdale). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 1978 (1883-1885). *Thus spoke Zarathustra. [Z]* (transl. R. Hollingdale) Harmondsworth: Penquin.
- Nietzsche, Friedrich. 1968 (ongepubliseerde notas 1883-1888). *The Will to Power [WP]* (transl. W Kaufmann). New York: Vintage.
- Nietzsche, Friedrich. 1974. (1886). *Beyond Good and Evil. Prelude to a Philosophy of the Future [BGE]* (transl. R Hollingdale). Harmondsworth: Penguin.
- Nietzsche, Friedrich. 1969. (1887). *On the Genealogy of Morals [GM]* (transl. W. Kaufmann & R. Hollingdale). Harmondsworth New York: Vintage.
- Nietzsche, Friedrich. 1985 [1888]. *Twilight of the Idols [TI] and The Anti-Christ [A]* (transl. R. Hollingdale). Harmondsworth: Penquin.
- Nozick, Robert. 1981. *Philosophical Explanations*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Odendaal, F.F. 1984. *HAT, Verklarende Handwoordeboek van die Afrikaanse taal*. Doornfontein Johannesburg, Perskor-Boekdrukkery.
- Oxford English Dictionary. 2017. <http://www.oed.com/>.
- Palmer, Donald. 2001. *Looking at Philosophy*. New York, McGraw Hill Higher Education.
- Pearsall, Paul. 1999. *The Heart's Code*. New York, Broadway Books.
- Peterson, Jordan B. 1999. *Maps of Meaning. The Architecture of Belief*. New York, Routledge.
- Plato, *The Republic*. Vertaal en geredigeer deur Benjamin Jowett. 2000. New York Mineola, Dover Publications, Inc.
- Prins-Bakker, A. 1995. 'Philosophy in marriage counselling', in R. Lahav & M.d.V. Tillmans (Eds.), *Essays on Philosophical counselling* (135-151). New York: University Press of America.
- Raabe, P. 2001. *Philosophical Counselling: Theory and Practice*. Westport: Praeger.

- Rossouw, Hendrik Willem. 1981. *Die sin van die lewe*. Kaapstad, Tafelberg Uitgewers Beperk.
- Schoeman, Marinus. 2004. *Generositeit en Lewenskuns*. Pretoria, Fragmente Uitgewers.
- Seligman, M.E.P. 2002. *Authentic Happiness. Using the New Positive Psychology to realize your potential for lasting fulfilment*. New York: Free Press.
- Silver, B. 2013. *Philosophy as Frustration. Happiness Found and Feigned from Greek Antiquity to the Present*. Brill: Leiden.
- Singer, Irving. 1996. *Meaning of life, Volume 1: The Creation of Value*, Baltimor, John Hopkins University Press.
- Sivil, Richard and Clare, Julia. 2018. *Towards a taxonomy of philosophical counselling*. South African Journal of Philosophy, 37(2): 131-142.
- Spinoza, B. *Ethics. Proved in Geometrical Order*. In: Kisner, M.J. (Ed). 2018. Spinoza. *Ethics. Proved in Geometrical Order*. Vertaal deur Michael Silverstone en Mathew J. Kisner. Cambridge University Press: Cambridge.
- Strydom, Jaco. 2021. *Leef Lig*. Kaapstad, Lux Verbi Uitgewers.
- Tarnas, Richard. 1991. *The Passion of the Western Mind*. London, Random House.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self*. Cambridge, Massachusetts Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 1992. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Time 100 Magazine, 2011 Time 100 Poll (Stephen Hawking). New York City, Time USA LLC.
- Todorov, Tzvetan. 1996. *Facing the Extreme. Moral life in the Concentration Camps*. New York, Henry Holt.
- Tolle, Eckhart. 2005. *A New Earth*. London, Penguin Books.
- Verhoef, Anné H. 2014. *Sisyphus, Happiness and Transcendence*. South African Journal of Philosophy.
- Verhoef, Anné H. 2016. *Transimmanence and the Im/possible Relationship between Eschatology and Transcendence*. North-West University, Potchefstroom. SA.
- Van Biema, David. 2007. *Mother Teresa's Crisis of Faith*. Time Magazine 23 August 2007.
- Van Niekerk, Anton A. 2017. *Die dood en die sin van die lewe*. Kaapstad, Tafelberg Uitgewers.

Van Tongeren, Paul. 2012. *Leven is een Kunst. Over morele ervaring, deugdethiek en lewenskunst*. Klement: Zoetermeer.

Van Tongeren, Paul. 2015. *Dankbaar: denken over danken na de dood van God*. Klement Utrecht.

Weeks, Marcus. 2017. *What would Nietzsche do? How the greatest philosophers would solve your everyday problems*. London, Octopus Publishing.

Wolf, Susan. (1997a) 'Happiness and meaning: two aspects of the good life', *Social Philosophy and Policy*, 14: 207-25.

Wehrmann, Chris. 2001. *Noodlyn*. Centurion, Ruarch Uitgewers.

Young, Julian P. 2003. *The Death of God and the Meaning of Life*. USA, Routledge.