

Kompleksiteit en die begeerte van die filosofie

Rènè Eloff

Rènè Eloff, Departement Filosofie, Universiteit van die Vrystaat

Opsomming

Kompleksiteitsteorie hou skynbaar groot belofte in om ons denke en praktyke te verruim op onder meer wetenskaplike, sosiale, politieke, filosofiese en etiese gebiede. In hierdie artikel kyk ek krities na kompleksiteitsteorie se aansprake om betekenisvol te wees vir die filosofie deur dit in gesprek te bring met Alain Badiou se betoog dat die filosofie onderhou word deur 'n vierdimensionele begeerte vir opstand, logika, universaliteit en die waagstuk. Badiou voer aan dat die vierdimensionele begeerte van die filosofie ondermyn word deur 'n wêreld wat oorheers word deur die verwronge logika van handel, kommunikasie, spesialisasie en sekuriteit. Hy betoog voorts dat invloedryke filosofiese strominge soos die hermeneutiek, analitiese filosofie en postmodernisme die waansin van die wêreld tot so 'n mate weerspieël ("reflect") dat dit nie in staat is om teenstand daarteen te bied nie. In hierdie artikel vra ek of kompleksiteitsteorie aan dieselfde gebreke ly wat Badiou ten opsigte van bogenoemde strominge identifiseer, met ander woorde of dit ook bloot 'n weerspieëling van 'n wêreld is wat oorheers word deur die eise van handel, kommunikasie, spesialisasie en sekuriteit, en of dit moontlik oor die konseptuele gereedskap beskik om hierdie wêreldorde uit te daag.

Trefwoorde: Alain Badiou; filosofie; kompleksiteit; postmodernisme

Abstract

Complexity and the desire of philosophy

In this article I critically consider the significance of complexity theory for philosophy in light of Alain Badiou's argument that philosophy is sustained by the four-dimensional desire for revolt, logic, universality and risk. Badiou sets his account of philosophy and desire against an assessment of the contemporary world as dominated by an obsession with merchandise, communication, specialisation and security; according to Badiou this state of affairs endangers the existence of philosophy as such in so far as it undermines the desire that is constitutive of philosophy. Badiou further argues that the dominant contemporary philosophical orientations, hermeneutics, analytical philosophy and postmodernism are too compatible with the obsessions of the contemporary world to be able to offer any resistance to it. I argue that the significance of complexity theory for philosophy should be considered in this context. I argue that while in some respects complexity theory is subject to the same

deficiencies as those Badiou identifies in the dominant philosophical orientations, it allows for an interpretation that sustains the four-dimensional desire of philosophy.

I first discuss Badiou's conception of philosophy as sustained by the four-dimensional desire for revolt, logic, universality and risk. Badiou argues that the desire of philosophy implies a dimension of revolt in so far as philosophy always instigates a confrontation with the status quo. The desire of philosophy, however, also includes logic in so far as it entails a commitment to argument and reason. Philosophy is sustained by a desire for universality in so far as it addresses all human beings as thinking beings. Finally, Badiou argues that philosophy supports independent points of view, which implies that it is open to the dimension of risk.

Badiou argues that the contemporary world is dominated by the "regime of merchandise", the "regime of communication", the need for specialisation and an obsession with calculating security. He argues that these forces exert a pressure on philosophy that endangers its very existence. The regime of merchandise perverts freedom into becoming a standardised and marketable commodity, thereby neutralising the desire for revolt – freedom is a function of the market, not a matter for thought; the regime of communication replaces argument and reason with a fragmented stream of images which undermine the very idea of logical coherence; the need for specialisation reduces philosophy to one specialised kind of thinking amongst others, thereby weakening its "universal address"; and the obsession with calculating security leaves no room for the risk entailed in taking a decision.

Badiou argues that, in its present state, philosophy is unable to counter the pathologies of the contemporary world. He argues that the main philosophical orientations, which he identifies as hermeneutics, analytical philosophy and postmodernism, share two basic characteristics that reconcile them with the contemporary world, namely: the view that metaphysics and truth have become irrelevant, and an emphasis on language as being the final horizon of thought. These shared points of departure make philosophy far too serviceable to the "regime of communication" and the "regime of merchandise". Philosophy's preoccupation with language in particular makes philosophy vulnerable to the incoherence that characterises the "regime of communication", as well as narrowing its own scope to one field of technical specialisation among others. Therefore, Badiou argues, philosophy threatens to become nothing more than a reflection of the world, in other words, philosophy loses the distance from the world that it requires to be able to resist it.

In light of Badiou's argument I ask whether complexity theory, given the claims that it may enrich philosophical thought in an increasingly complex world, is able to sustain the four-dimensional desire of philosophy as described by Badiou, or whether, on the contrary, it is subject to the same deficiencies Badiou identifies in the hermeneutical, analytical and postmodern orientations. I argue that in some respects complexity theory indeed fashions itself as being in step with the increasing complexity of the world, that is, as a theoretical response that is somehow suited to the speed and flux of the contemporary world. This feature of complexity theory is rooted in its focus on dynamic open systems and in the changing relations between different components of the system, rather than the components themselves. In this respect there seems to be an affinity between complexity theory and what Badiou calls the "regime of communication". Furthermore, Paul Cilliers has explicitly argued for a resemblance between the dynamics of complex open systems and the dynamics of language as theorised by the deconstructive philosophy of Derrida.

I try to show, however, that in spite of this, complexity theory as understood by Cilliers presents us with a critical sensibility that runs counter to the obsessions of the contemporary world. I argue that this sensibility is most apparent in the emphasis Cilliers places on a certain logic of time. Cilliers argues that in order for a system to have an identity of its own, a degree of resistance to the dynamics of its environment becomes crucial. Echoing Badiou, Cilliers argues that a system that reacts to every change in its environment is in danger of becoming nothing more than a reflection of its environment. Cilliers argues that in order for a system to have an identity of its own, a degree of resistance to the dynamics of its environment becomes crucial. In order to maintain its identity a system needs to filter and interpret information coming from the environment. This is a process that takes time and that, in effect, carves out a “temporal space” that interrupts and delays the flow of information, or, to put it in Badiou’s terms, that resists the regime of communication. The notion of a temporal space that delays the interaction between system and environment not only affirms the need for philosophy to establish a distance between itself and the world, it also affirms the existence of a faculty that is not dominated by the logic of communication and interaction. I further argue that in emphasising the interrelated notions of memory, structure and boundaries, complexity theory indeed implies a commitment to revolt, logic, universality and risk.

Keywords: Alain Badiou; complexity; philosophy; postmodernism

1. Inleiding

Die woord *kompleks* het ’n alledaagse toevlug geword om verskynsels te beskryf waarvoor ons nie ’n klinkklare en ondubbelsinnige verduideliking kan gee nie. Die liefde is kompleks; seksualiteit is kompleks; die ekonomie is kompleks; die politiek is kompleks; en so sou mens kon voortgaan. Ten slegste staan die gebruik van die woord *kompleks* in die teken van intellektuele luiheid en pretensie, want dit sou dikwels dalk eerliker wees om te erken dat ons niks het om te sê nie omdat ons bloot oningelig is. Ten beste bedoel ons moontlik met die woord *kompleks* dat ons vertroude konseptuele raamwerke ons in die steek laat; dat die betrokke verskynsel meervoudig en veranderlik is; dat dit nou een ding kan wees en dan ’n ander; of dat dit afhang van die perspektief waaruit ’n mens daarna kyk. Onder hierdie omstandighede dui ons beroep op die woord *kompleks* dalk juis op ’n erkenning dat verdere nadenke nodig is, en daarom op intellektuele beskeidenheid.

In die tegniese sin van die woord, dit wil sê vanuit die perspektief van kompleksiteitsteorie, is kompleksiteit in die eerste plek ’n eienskap van sisteme (Cilliers 1998; 2005). Heylighen, Cilliers en Gershenson (2007:117) kontekstualiseer dit as ’n hedendaagse verskynsel:

As technological and economic advances make production, transport and communication ever more efficient, we interact with ever more people, organizations, systems and objects. And as this network of interactions grows and spreads around the globe, the different economic, social, technological and ecological systems that we are part of become ever more interdependent. The result is an ever more complex "system of systems" where a change in any component may affect virtually any other component, and that in a mostly unpredictable manner.

Komplekse sisteme bestaan uit ’n groot aantal komponente wat ’n netwerk van interaksies vorm. Die onderlinge komponente kan op hulle beurt ook sisteme wees (byvoorbeeld

organisasies of mense), met die gevolg dat die omvang en aard van interaksies tussen hierdie komponente toenemend meervoudig word. Bepaalde soorte tegnologiese en ekonomiese vooruitgang maak die verbindingsmoontlikhede tussen komponente toenemend makliker en meer gevarieerd, wat uiteindelik 'n onpeilbare verwickeldheid van interaksies tot gevolg het. Binne hierdie verwickeldheid word dit bykans onmoontlik om die begin en einde van bepaalde prosesse na te spoor, met die gevolg dat die gedrag van die sisteem grootliks onvoorspelbaar is (Cilliers 1998:2–7; Heylighen e.a. 2007:117).

Volgens bogenoemde skrywers is hierdie soort kompleksiteit miskien die mees uitstaande eienskap van ons hedendaagse bestaan (Heylighen e.a. 2007:117). Hier moet mens byvoeg dat alhoewel bepaalde moderne tegnologieë sekerlik kompleksiteit meebring wat vantevore nie bestaan het nie (die vermoë om genetiese materiaal te manipuleer is 'n vorm van interaksie tussen die mens en sy omgewing wat onvoorspelbare gevolge inhou wat voorheen nie moontlik was nie), is daar ook verskynsels wat waarskynlik nog altyd kompleks was, al het ons dit nie in hierdie terme beskryf nie. Hannah Arendt (1958) het betoog dat menslike handeling altyd onderhewig is aan wat sy noem die toestand¹ van pluraliteit, bedoelende dat ons handeling altyd wortel skiet in 'n bestaande web van verhoudings en daarom sonder uitsondering gevolge inhou wat buite ons beheer is. Wat Arendt beskryf as die toestand van pluraliteit, sou ons dus miskien ewe maklik kon beskryf as die toestand van kompleksiteit.

Volgens Morin (2008) en Heylighen e.a. (2007) het dit toenemend duidelik geword dat die tradisionele wetenskaplike metode, gebaseer op ontleding, isolasie en vereenvoudiging, wat Morin (2008:39) beskryf as die “paradigm of simplicity”, ontoereikend geword het om 'n begrip van die onderling afhanklike en verwickelde verhoudings waaruit sisteme bestaan, te vorm. Hierdie gebrekkige konseptuele raamwerk maak die mensdom weerbaar vir allerlei nuwe gevare, veral binne die konteks van onbeheerste tegnologiese vooruitgang.

Arendt (1958:3) het 'n soortgelyke bekommernis uitgespreek: volgens haar het daar 'n gaping ingetree tussen ons handeling en ons denke, wat gesien kan word in die feit dat dit toenemend moeilik geraak het om op 'n betekenisvolle wyse met mekaar te *kommunikeer* oor dit wat ons nietemin op 'n tegniese vlak kan *doen*.

Heylighen e.a. (2007:117) is optimisties daaroor dat 'n meer diepgaande inwerking van filosofie en kompleksiteitsteorie op mekaar hierdie gebrek sou kon regstel. Tot dusver, voer hulle aan, is die paradigma van kompleksiteit nog nie na wense deur hoofstroomfilosofie omarm nie (met sekere uitsonderings, waarby ek sal uitkom), en die redenasie is dat die filosofie kompleksiteitsteorie se ontbrekende konseptuele raamwerk sou kon aanvul, en dat kompleksiteitsteorie nuwe insigte sou kon bring in die tydlose probleme van die filosofie (Heylighen e.a. 2007:117).

Volgens Morin (2008:5–6) ly die moderne denke aan die siekte van hipervereenvoudiging en binne dié konteks bepleit hy die noodsaak vir “kompleksiteitsdenke”. Laasgenoemde veronderstel dat 'n mens een of ander maatstaf sou moes hê om te kan onderskei tussen “kompleksiteitsdenke” en “eenvoudige denke”. Dit is nie die doel van hierdie artikel om so 'n maatstaf te probeer gee nie, maar in navolging van Morin sou mens kon begin deur daarop te wys dat kompleksiteitsdenke afskeid neem van die gedagte dat ons die wêreld ten beste kan begryp deur 'n orde daarop te probeer afdwing. Kompleksiteitsdenke beteken dat ons dubbelsinnigheid, onvoorspelbaarheid en morsigheid moet begin begryp as 'n intrinsieke deel van “orde” (Morin 2008:5–6).

Die idee dat die toenemende kompleksiteit van ons werklikheid op een of ander manier deur die filosofie verreken behoort te word, blyk bykans intuïtief waar te wees; kompleksiteitsteorie blyk 'n sterk aanspraakmaker te wees op hierdie taak. In hierdie artikel wil ek hierdie aanspraak krities ondersoek met verwysing na 'n essay van Alain Badiou getiteld "Philosophy and desire" (2006). Hierin beskryf Badiou die filosofie in terme van 'n vierdimensionele begeerte vir opstand, logika, universaliteit en die waagstuk (Badiou 2006:29). Soos ons binnekort in groter besonderhede sal sien, vertoon hierdie vierdimensionele begeerte 'n sterk etiese en politieke karakter in soverre dit gaan oor nadenkende, inklusiewe en waagmoedige opstand teen ongeregtigheid.

Badiou identifiseer egter vier uitstaande eienskappe van die hedendaagse wêreld wat volgens hom 'n geweldige druk op die filosofie se vierdimensionele begeerte uitoefen, naamlik wat hy beskryf as die bestel van handelsware, die bestel van kommunikasie, die behoefte aan tegniese spesialisasie en die noodsaak vir realistiese risikobestuur. Die druk wat laasgenoemde eienskappe uitoefen, is volgens hom (2006:30) van so 'n aard dat dit die bestaan van die filosofie as sodanig bedreig.

Die oorheersende hedendaagse filosofiese strominge beskik volgens Badiou nie oor die konseptuele gereedskap om die druk wat die wêreld op die filosofie uitoefen te weerstaan nie. Hierdie strominge sluit die hermeneutiese tradisie, analitiese filosofie en die postmodernisme in. Volgens Badiou deel hierdie drie strominge sekere basiese uitgangspunte wat daartoe lei dat hulle grotendeels "reflections" (weerspieëlings) word van, en daarom meegesleur word deur, daardie eienskappe van die hedendaagse wêreld wat die filosofie bedreig.

Badiou se ontleding van die oorheersende hedendaagse filosofiese strominge en hul tekortkominge laat gevolglik sekere vrae ontstaan oor kompleksiteitsteorie as filosofie. In hierdie artikel bemoei ek my met die vraag tot watter mate kompleksiteitsteorie die vierdimensionele begeerte van die filosofie, soos beskryf deur Badiou, kan onderhou. In die eerste gedeelte van die artikel gee ek 'n taamlik volledige opsomming van Badiou se redenasie in sy bogenoemde essay (2006). Daarna volg 'n meer diepgaande bespreking van kompleksiteitsteorie met die oog daarop om vas te stel of, en indien wel, tot watter mate, kompleksiteitsteorie in Badiou se uiteensetting pas.

2. Die vierdimensionele begeerte van die filosofie

Badiou beskryf die filosofie in terme van 'n vierdimensionele begeerte vir opstand, logika, universaliteit en die waagstuk.

Die begeerte vir *opstand* behels dat die filosofie altyd gekenmerk word deur 'n ontevredenheid met die wêreld soos dit is, of soos Badiou (2006:29) dit stel: "[T]here is no philosophy without the discontent of thinking in its confrontation with the world as it is." Dit wil sê, die filosofie volstaan nie daarby om 'n beskrywing van die wêreld te gee nie; dit kom op dreef as 'n ontevredenheid met die wêreld soos dit is, en dit spreek van die begeerte om oor te gaan tot aksie en 'n verandering teweeg te bring. Critchley (1999:122–4) eggo hierdie opmerking van Badiou wanneer hy die filosofie tipeer as 'n "tradition of de-traditionalization" wat begin met Sokrates se redelike bevraagtekening van die oorgelewerde tradisies wat in die antieke Griekse wêreld van krag was. Die denke van filosowe so uiteenlopend soos Plato en Nietzsche het hierdie dimensie van opstand gemeen: Plato het sy ideale republiek bedink uit ontevredenheid met die antieke Griekse demokrasie (Arendt

1990:73–7); Nietzsche se opstand lê in die afkeuring van die sogenaamde slawemoraliteit van die Christendom. Nietzsche mag dalk een van Plato se skerpste kritici gewees het, en daar is natuurlik hemelsbreë politieke en etiese verskille tussen ’n filosofie wat die wêreld wil laat strook met ’n Idee en ’n filosofie wat vra om ’n kreatiewe herskepping van die wêreld, maar beide hierdie denkers se werk spreek van ’n verset teen die heersende orde.

Volgens Badiou word die begeerte vir opstand vergesel deur ’n vertrouwe in die krag van die rede. Gevolglik sê hy dat die begeerte van die filosofie ook gekenmerk word deur *logika*. Die opstandigheid van die filosofie het dit nie ten doel om afstand te doen van alle orde nie – dit poog altyd weer om ’n nuwe orde teweeg te bring. Badiou (2006:29) verwys in hierdie verband na ’n uitdrukking van Rimbaud: “les révoltes logiques”, oftewel “logical revolts”, en voer na aanleiding hiervan aan dat die filosofie ’n soort “logiese opstand”, of miskien eerder, ’n “opstandige logika” is (29).

Verder, betoeg Badiou, behels die filosofie ’n verlange na *universaliteit*. Dit is die filosofie se vertrekpunt dat alle mense denkende wesens is. Dit wil sê, denke is nie ’n taal wat beperk tot die een of ander groep is nie, en daarom is dit die filosofie se verlange om tot elkeen te spreek (29).

Laastens voer Badiou aan dat die filosofie ’n begeerte het vir *die waagstuk*. Hierdie punt sluit aan by die begeerte vir opstand. Die denke is ’n avontuur wat ’n sprong in die onbekende neem. Dit behels ’n besluit en ’n handeling wat geen waarborge inhou nie (29).

3. Die aanslag van die hedendaagse wêreld

Soos reeds genoem, sê Badiou (2006:31) dat vier struikelblokke die filosofie se vierdimensionele begeerte in die gesig staar, naamlik, die bestel van handelsware, die bestel van kommunikasie, die behoefte aan tegniese spesialisasie en die noodsaak vir realistiese risikobestuur. Ek kyk voorts na wat Badiou met elkeen van bogenoemde bedoel.

Badiou voer aan dat ons wêreld (en hiermee bedoel hy spesifiek die “Westerse” wêreld), nie meer die denke as ’n vorm van opstand beoefen nie. Volgens hom is daar twee redes hiervoor: eerstens doop die Westerse wêreld homself “die vrye wêreld” en verkondig sodoende dat dit weet wat vryheid is, en dat dit hierdie vryheid inderdaad bekom het; tweedens word die vryheid waaroor ons kamtig beskik, gestandaardiseer en verhandelbaar, dit wil sê, dit bestaan grootliks uit die vryheid om handelsartikels te koop. Dit is nie meer nodig om in opstand te kom om vry te wees nie, want vryheid is ’n netjies-verpakte item op die winkelrak. Die illusie dat ons reeds alles het wat ons begeer, en dat ons in die toekoms net nog meer daarvan sal hê, laat geen plek vir die denke as ’n vorm van opstand nie; die denke word eerder daarvoor verantwoordelik om hierdie skyn van “vryheid” in stand te hou.

Die filosofie se begeerte vir logika word ondermyn omdat die hedendaagse wêreld oorheers word deur wat Badiou die “profoundly illogical regime of communication” noem (30). Binne hierdie bestel van kommunikasie is onsamehangendheid aan die orde van die dag. Ons leefwêreld word daagliks oorspoel met ’n eindelose stroom beelde, opmerkings en kommentaar. Binne hierdie maalkolk van inligting kom alle beginsels en logiese verbande onder druk. Meer spesifiek is dit die logika van *tyd* wat hierdeur verweer word. Die bestel van kommunikasie hou die wêreld naamlik aan ons voor as iets sonder geheue. Hiermee verwys Badiou (30) na die skrikwekkende spoed waarteen een beeld of brokkie inligting met

'n nuwe een vervang word. 'n Mens hoef hier maar net te verwys na iets soos die sosiale netwerk Facebook, waar gebruikers letterlik so vinnig as wat hulle kan tik “status updates” kan gee van wat hulle op 'n gegewe moment “dink” en doen. Wat hulle gister gedoen en gedink het, en hoe dit aansluit by vandag, is nie ter sake nie; wat belangrik is, is om sonder ophou verslag te doen oor die hede. Twitter is miskien hier selfs 'n beter voorbeeld – miljoene gebruikers twiet 'n onophoudelike string losstaande en onsamehangende boodskappe. Twiets neem die plek van redenering, bespreking en redevoering in. Hierdie prosesse van kommunikasie oefen volgens Badiou (30) 'n geweldige druk op die denke se getrouheid aan logika en samehangendheid uit.

Wat betref die filosofie se verlange na universaliteit, redeneer Badiou dat ons wêreld so gespesialiseerd en versplinterd geraak het dat dit haas onmoontlik word om nog enige begeerte vir universaliteit in stand te hou. Hierdie fragmentasie vind volgens Badiou (30–1) plaas in antwoord op die “innumerable ramifications of the technical configuration of things, of the apparatuses of production, of the distribution of salaries, of the diversity of functions and skills”. Hierdie geweldige spesialisasie gee aanleiding tot talle verskillende en afgesonderde soorte “denke”. Ons verstaan van die denke as 'n universele kategorie, wat almal gemeen het, vervaag dus. Filosofie word een soort denke tussen ander (31).

Laastens redeneer Badiou dat die hedendaagse wêreld toenemend gekenmerk word deur 'n behepthed met sekuriteit. Alles moet haarfyn bereken word, en gevolglik is daar geen geduld of gehoor vir 'n gedagte wat 'n waagstuk inhou nie (31). 'n Mens sou hier kon aanvoer dat die bestel van kommunikasie, die bestel van handelsware en die noodsaaklikheid van spesialisasie saamsweer om enige waaghalsigheid te voorkom: handelsware laat ons versadig en passief, spesialisasie en fragmentasie hou die moontlikheid van die onbekende buite ons gesigsveld, en die bestel van kommunikasie ontnem ons van die langsame opbou van momentum en spanning wat nodig is vir 'n sprong. Volgens Badiou is die huidige stand van die filosofie nie opgewasse om weerstand te bied teen die bestel wat hier bo beskryf is nie. In die volgende afdeling verduidelik ek hoekom dit volgens hom die geval is.

4. Die huidige stand van die filosofie

4.1 Die drie hedendaagse strominge

Badiou voer aan dat ons binne die hedendaagse filosofie tussen drie leidende strominge kan onderskei. Die eerste hiervan is die hermeneutiese stroming soos dit uit die Duitse Romantiek ontwikkel het. Binne hierdie stroming is Martin Heidegger en Hans-Georg Gadamer sentrale figure. Die tweede stroming is die analitiese tradisie wat uit die Weense sirkel ontwikkel het en vandag die Engelse en die Amerikaanse filosofie oorheers. Binne hierdie stroming is dit veral die name van Rudolf Carnap en Ludwig Wittgenstein wat voorop staan. Die derde stroming is die postmodernisme. Hierdie stroming ontleen elemente aan beide die ander twee strominge en dit sluit 'n wye verskeidenheid denkers in wie se onderlinge vertrekpunte aansienlik van mekaar kan verskil. Jacques Derrida en Francois Lyotard word deur Badiou as twee van die toonaangewende name binne hierdie stroming beskou. Badiou (2006:32) gee toe dat daar heelwat oorvleuelings en aansluiting tussen hierdie drie strominge is, maar “together they form the most global and descriptive geography possible of contemporary philosophy”.

Wat Badiou interesseer, is hoe die filosofie binne elkeen van hierdie strominge gedefinieer word. Dit wil sê, watter taak word die filosofie opgelê binne onderskeidelik die

hermeneutiese, analitiese en postmoderne tradisies? Volgens Badiou (32) is dit op grond hiervan dat ons sal moet oordeel of 'n bepaalde stroming die uitdaging wat aan die filosofie gestel word, kan opneem of nie. Ek kyk vervolgens na Badiou se kort tipering van elkeen van hierdie onderskeie tradisies.

Volgens Badiou is die hermeneutiese stroming daarmee gemoeid om die betekenis van die Syn te ontsyfer; dit wil sê, die vraag word gestel na wat dit beteken om te wees. Binne hierdie stroming is die sentrale kategorie *interpretasie*. Hierdie stroming kry beslag onder die aanname dat die werklikheid ten diepste bestaan uit 'n veelvuldigheid van tekens, dade en stellings waarvan die betekenis versteek is; die taak van die filosofie is om 'n metode te vind waarmee ons hierdie versteekte betekenis sou kon ontsluit. Binne Heidegger se filosofie is dit die Syn self wat op hierdie manier ontsyfer moet word ten einde 'n outentieke manier van "being in the world" te openbaar (32). Die hermeneutiese filosofie berus op 'n fundamentele onderskeid tussen "oop" en "geslote". Die wêreld soos dit aan ons verskyn, is altyd in een of ander opsig ontoeganklik en die taak van die filosofie is om van hierdie ruigte 'n oopte te maak (32).

Die analitiese stroming is hoofsaaklik daarmee gemoeid om vas te stel onder watter omstandighede ons kan sê dat 'n uitspraak betekenis het, en onder watter omstandighede dit sinneloos is. Die sentrale kategorie binne hierdie stroming is daarom nie interpretasie nie, maar die *reël*. Die analitiese tradisie beskou dit as die taak van die filosofie om die reëls te vind vir wanneer 'n uitspraak betekenis het en wanneer nie. Binne hierdie tradisie is die doel van filosofie daarom volgens Badiou (32) om ons te genees van die onsinnighede en misverstande wat teweeggebring word deur taal.

Die postmoderne stroming word volgens Badiou deur die beskouing gekenmerk dat die aanvaarde feite van moderniteit gedekonstrueer moet word. Meer spesifiek, die postmodernisme verkondig die ineenstorting van die grootse denkbeelde van die 19de eeu, byvoorbeeld die idee van die historiese subjek, die idee van vooruitgang, die idee van revolusie en die ideaal van die wetenskaplike kennis. Die doel is om te wys dat hierdie konstruksies onhoudbaar geword het: die wêreld waarin ons leef word bowenal gekenmerk deur 'n onverminderbare en onversoerbare meervoudigheid. Dit wil sê, die wêreld kan nie meer begryp word aan die hand van 'n enkele grootse filosofiese sisteem nie. Daar is slegs 'n meervoudigheid van aksies, idees en registers, waarvan geen een aanspraak kan maak op 'n verhewe posisie nie. Dit wil ook sê dat ons geen toegang tot 'n metaposisie het van waar hierdie meervoudigheid op een of ander manier georden sou kon word nie. Daarom voer Badiou aan dat die postmodernisme se sentrale aanklag teen die idee van totaliteit gerig is. Hierdie uitgangspunt word uiteindelik so ver gevoer dat die filosofie self van enige vaste verwysingspunt ontnem word. Die postmoderne stroming aktiveer daarom sogenaamde gemengde of "de-totalized practices". Soos Badiou (33) dit stel: "It situates thought on the outskirts, in areas that cannot be circumscribed. [...] In particular, it installs philosophical thought at the periphery of art, and proposes an untotalizable mixture of the conceptual method of philosophy and the sense-orientated enterprise of art."

4.2 Gemeenskaplike temas binne die hedendaagse filosofiese strominge

Badiou (2006:33) voer aan dat die drie hedendaagse strominge, so verskillend as wat hulle mag voorkom, nogtans bepaalde eienskappe gemeen het. Volgens hom is dit ook nie toevallig nie: "[T]hey do not simply provide one possible division of thought but rather provide three expressions of the same demands that our epoch makes on philosophy" (33).

Twee gedeelde eienskappe word uitgesonder. Die eerste hiervan is negatief: al drie oriëntasies verkondig, op hulle eie manier, die einde van die metafisika. Gegewe dat die metafisika die klassieke terrein van die filosofie is, beteken dit in 'n sekere sin dat filosofie toenemend met niks anders gemoeid is as om sy eie heengaan aan te kondig nie (33).

Binne die hermeneutiese stroming is Heidegger se filosofie vir Badiou (33) 'n uitstaande voorbeeld van hierdie tema. Heidegger voer aan dat ons tydvak deur die sluiting van die geskiedenis van die metafisika gekenmerk word. Dit beteken, sê Heidegger, dat 'n hele tradisie van denke tot 'n einde gekom het, en volgens hom word hierdie einde deur die oornam van tegnologie volbring.

Hierdie tema kom ook in die analitiese tradisie voor. Carnap verkondig in 'n sekere sin ook die einde van die metafisika. Hy voer aan dat metafisiese uitsprake nie bereël kan word nie, en dat dit daarom eenvoudig betekenisloos is.

Badiou (33–4) beskryf analitiese filosofie in die volgende terme: “The aim of analytic therapy is to cure the metaphysical symptom; that is, to cure the patient of utterances whose analysis shows that they cannot give rise to assent because they are devoid of meaning.” Lyotard is volgens Badiou (34) 'n uitstaande voorbeeld van hoe hierdie tema in die postmoderne stroming werksaam is. Een van Lyotard se sentrale temas is wat hy noem “the end of the great narratives”, dit is, daardie narratiewe wat vertel van die koms van die revolusie, die opkoms van die werkersklas, en historiese vooruitgang. Hier gaan dit dus oor die einde van die leidende denkbearde wat deur die moderne metafisika opgerig is.

Die tema van die einde van metafisika beteken vir Badiou niks minder as dat die klassieke ideaal van die filosofie, naamlik die ideaal van waarheid, agtergelaat word nie. Die ideaal van waarheid word vervang met die idee van 'n meervoudigheid van betekenis. Badiou (34) brei soos volg hieroor uit:

This opposition between the classical idea of truth and the modern theme of the polyvalence of meaning is, in my opinion, an essential opposition. We might say in a schematic, but not an inexact way, that contemporary philosophy institutes the passage from a truth-orientated philosophy to a meaning-orientated philosophy.

Die tweede eienskap wat al drie hierdie strominge gemeen het, is die sentrale plek wat die kwessie van taal in elkeen bekle. Volgens Badiou (34) is dit 'n kritieke punt: “The philosophy of this century has become principally a meditation on language, on its capacities, its rules, and on what it authorizes as far as thought is concerned.” Die hermeneutiese stroming is hoofsaaklik gemoeid met die interpretasie van uitsprake; analitiese filosofie bepaal hom by die konfrontasie tussen uitsprake en die reëls waaronder hulle te staan kom, en die postmoderne stroming beklemtoon weer die veelvuldigheid en vloeibaarheid van taal.

In die volgende gedeelte sal ek aantoon waarom Badiou hierdie tendense binne die hedendaagse filosofie problematies vind.

4.3 Die tekortkominge van hedendaagse filosofie

Badiou voer aan dat hierdie grondliggende temas van hedendaagse filosofie (die einde van die metafisika en die vooropgesteldheid van taal) 'n gevaar vir die denke inhou. Hy skryf met groot waardering oor die ontledings en formulerings binne die hedendaagse filosofie, maar hy voer aan dat dit nie die filosofie se genoemde vierdimensionele begeerte (verset, logika, universaliteit en die waagstuk) kan onderhou nie. Vir Badiou (2006:35) voorspel dit ook dat

die hedendaagse filosofie nie daartoe in staat sal wees om weerstand teen die heerskappy van handelsware, die heerskappy van kommunikasie, die behoefte aan tegniese spesialisasie en die beheptheid met sekuriteit te bied nie.

Indien die filosofie by uitstek 'n besinning oor taal is, sal dit volgens Badiou nie daarin slaag om die begeerte vir universaliteit in die aangesig van 'n toenemende verdeling en spesialisasie van tegniese middele te onderhou nie. Deur soveel klem op taal te lê, onttrek die filosofie homself, as 't ware aan enige poging om uitdrukking te gee aan dit wat geldig kan wees vir alle denke. Om taal die absolute gesigseinder van filosofiese denke te maak kom vir Badiou daarop neer om die illusie van kommunikasie te aanvaar. Dit kom neer op 'n oorgawe aan die eindelose sirkulasie van beelde en boodskappe. Badiou erken Wittgenstein se punt dat daar 'n veelvuldigheid van taalspele is, maar sy punt is dat die filosofie daarom juis genoep word om homself op een of ander wyse buite hierdie veelvuldigheid te plaas ten einde nie heeltemal daardeur verswelg te word nie.

Filosofie se beheptheid met taal hou ook die teenoorgestelde gevaar in, naamlik dat die filosofie *een* taal kies om die uitsluitlike verteenwoordiger van die denke te word. Hier herinner Badiou ons aan Heidegger se bekende verklaring dat Grieks by uitstek die taal van die Syn is, asook aan sy latere uitspraak dat Duits die enigste taal is waarin outentieke denke nog moontlik is. Badiou (35) trek dan ook 'n verband tussen hierdie uitgangspunt van Heidegger en sy uiteindelik omarming van Duitse nasionalisme in die vorm van die Nazi-party.

Badiou sien hierdie neiging om voorkeur te gee aan een taal ook in die analitiese stroming. Die manier waarop die onderskeid tussen sin en onsin aangebied word in die gedaante van 'n reël, volg volgens Badiou die model van wetenskaplike taal. Die gevaar hiervan lê daarin dat dit lei tot 'n minagting van al daardie ruimtes en diskoerse wat rebelleer teen wetenskaplike taal as die begin en einde van betekenisvolle diskoers. Om voorkeur te verleen aan wetenskaplike taal, het voorts volgens Badiou (35–6) tot gevolg dat die filosofie 'n ruimte word waartoe 'n groot deel van die mensdom eenvoudig nie toegang kan verkry nie.

Die klem wat die hedendaagse filosofie op taal lê, blyk dus twee heel uiteenlopende maar tog verbandhoudende gevare in te hou. Aan die een kant sien ons die gevaar dat die filosofie so meegevoer raak met die veelvuldigheid van taalspele dat dit homself in effek ontnem van 'n taal. Aan die ander kant ontstaan die moontlikheid dat die filosofie 'n enkele taal bestempel as meer filosofies as alle ander. In hierdie geval lê die gevaar in die politieke verdrukking wat daaruit kan voortvloei. Badiou hou dus die moontlikheid in sig dat daar 'n werklikheid anderkant taal is wat in beginsel in enige taal uitdrukking sou kon vind. Die postmoderne en hermeneutiese kritiek hierop sou natuurlik wees dat Badiou met hierdie standpunt juis die gevaar loop om op arbitrêre en gewelddadige wyse een taal as “werklikheid” uit te sonder bo ander tale. Ek sal in die bespreking van kompleksiteitsteorie hier onder probeer aandui hoe laasgenoemde moontlik op hierdie spanning kan antwoord.

Die ander betekenisvolle tekortkoming van die hedendaagse filosofie is volgens Badiou die verdwyning van die kategorie van waarheid. Indien die filosofie die kategorie van waarheid geheel en al agterweë laat, redeneer Badiou, sal dit geen kans teen die oorheersing van geld en handelsware staan nie. Critchley (1999:170) betoog soos volg oor hoe vatbaar byvoorbeeld die dekonstruktiewe denke van Derrida vir hierdie verbintenis met geld en handel is:

However, the central economic question with regard to Derrida, SdM [*Spectres de Marx*] and elsewhere, as I see it, is the following: *what is the relation between capital and deconstruction?* Doesn't the entire argument of SdM for the irreducibility of a logic of spectrality necessarily entail that capitalism cannot and should not be overcome, for it is only under the conditions of capitalist economy, with its unlimited chrematistic desire, that the radical donation of justice is possible? Is not capitalism the possibility of justice? [...] Furthermore, if, as I have suggested, money is a kind of deconstruction, then is the reverse not also true, namely that deconstruction is a kind of money, perhaps even an art of money-making?

Hier het Critchley dit oor die ooreenkomste tussen dekonstruksie en die beweeglikheid van kapitaal binne laat kapitalisme. Net soos tekens binne die dekonstruktiewe beskouing van taal nie na enige vaste oorsprong verwys nie, maar slegs na ander tekens, net so word die winste van finansiële kapitalisme nie beperk deur enigets buite die sirkulasie van geld nie.

Critchley se opmerkings vorm natuurlik deel van 'n veel langer betoog, en net soos ek glo dat hy effens moedswillig met hierdie formulerings is, so ook is ek miskien ook effens moedswillig om dit hier so buite konteks aan te haal. Die punt is egter die volgende: Derrida se idee van 'n "general economy" leen homself soms tot die idee van 'n oop sisteem waarbinne daar in beginsel geen perke geplaas kan word op die sirkulasie van betekenis nie, en hierdie idee kom tot 'n groot mate ooreen met wat Badiou as die "regime of merchandise" beskryf. Die punt wat Critchley verder hier wil beklemtoon, is dat dekonstruksie ons moontlik met die gedagte los dat dit vergeefs sou wees om kapitalisme, of die "regime of merchandise" op 'n reaktiewe manier aan te vat, maar dat ons eerder die eindelose energie van kapitalisme teen homself moet inspan.

Badiou se punt is dat hierdie redenasie 'n vorm van wensdenkery is, en dat filosofie miskien juis 'n veel meer aktiewe vorm van weerstand teen die oorheersing van geld en handel moet bied. Hy voer aan:

This world is an anarchy of more or less regulated, more or less coded fluxes, wherein money, products and images are exchanged. If philosophy is to sustain its desire in such a world, it must propose a principle of interruption. It must be able to propose to thought something that can interrupt this endless regime of circulation. Philosophy must examine the possibility of a point of interruption – not because all this must be interrupted – but because thought at least must be able to extract itself from this circulation and take possession of itself once again as something other than an object of circulation. That there be such a point of interruption, that there be at least on unconditional requirement, is, in my opinion, a condition *sine qua non* for the existence of philosophy. (Badiou 2006:36)

In die afwesigheid van hierdie "point of interruption" het ons volgens Badiou net 'n eindelose sirkulasie van kennis, inligting, handelsware, geld en beelde. Die postmodernistiese aanhang van die veelvuldigheid van betekenis is volgens Badiou nie voldoende om die onderbreking waaroor hy dit hier het te bewerkstellig nie – hiervoor, voer hy aan, benodig ons 'n herontwaking van die kategorie van waarheid. Sy redenasie is dat slegs die geduldige soektog na een waarheid, of miskien 'n paar waarhede, as teenwig kan dien teen die onsamehangende stortvloed van beelde en kommentaar wat die media daaglik aan ons opdis.

Wat die waagstuk betref, is Badiou (37) se redenasie dat die hedendaagse filosofie, in soverre dit die kategorie van waarheid agtergelaat het, niks meer het om op die spel te plaas nie. In 'n

sekere sin beskuldig hy hedendaagse filosofie van die houding: “When you have nothing, you have nothing to lose.” Sy punt is egter dat in ’n wêreld waar ’n beheptheid met sekuriteit aan die orde van die dag is, niemand gaan dobbel op iemand wat sy eie bankrotskap verklaar nie. Vir die filosofie is dit miskien hier eerder ’n geval van, soos Bob Dylan sê: “When you think that you’ve lost everything, you find out you can always lose a little more.”

Hierdie tekortkominge wat Badiou aandui, lei hom daartoe om te betoog dat die hedendaagse filosofie nie daartoe in staat is om die struikelblokke wat die huidige stand van die wêreld voor dit lê, te bowe te kom nie. Hy voer aan dat die hermeneutiese, analitiese en postmoderne strominge elkeen op sy eie manier die gevaar loop om die karakter van die hedendaagse wêreld bloot te weerspieël. Gegewe hierdie strominge se sterk verbintenis tot die meervoudigheid van betekenis en die veelheid van tale is hulle volgens Badiou (37) ten slotte te versoenbaar met die hedendaagse wêreld, en gevolglik kan hulle volgens hom nie die afstand met die wêreld handhaaf wat nodig is om daarteen in verset te kom nie. Gevolglik word die filosofie self net nog ’n objek van sirkulasie, ’n uiters gespesialiseerde soort tegniek, of ’n gebroke stroom van kommunikasie.

Badiou (2006) se essay is doelbewus polemies; dit is ’n wekroep tot aksie, en as sodanig maak dit aanvegbare stellings rakende byvoorbeeld veral die gedeelde uitgangspunte van die postmoderne, hermeneutiese en analitiese tradisies.² ’n Mens sou hierdie stellings breedvoerig kon aanpak en bevraagteken, maar dit sou hierdie artikel in ’n geheel en al ander rigting lei. Ek meen dat dit juis die aanvegbaarheid (opstandigheid) van hierdie stellings is wat ’n ruimte skep om oor die stand van die filosofie in die algemeen, en meer spesifiek oor die plek wat kompleksiteitsteorie binne die filosofie kan inneem, te besin. My strategie is gevolglik hier om vir ’n wyle op Badiou se polemiese energie te teer en te kyk waarheen dit lei.

5. Die plek van kompleksiteitsteorie

Indien die verskynsel van kompleksiteit en die ontluikende konseptuele raamwerk van kompleksiteitsteorie ’n aanspraak op die filosofie maak, wil ek aanvoer dat Badiou se verreikende kritiek van die hedendaagse filosofie belangrike stof tot nadenke bied vir hoe die verhouding tussen kompleksiteit en filosofie bedink behoort te word. Die eerste vraag wat ek aan die orde wil stel, is of, en indien wel, hoe kompleksiteitsteorie by die skema wat Badiou hier aan ons voorhou, inskakel. Ek voer aan dat kompleksiteitsteorie in ’n sekere sin met wat Badiou as die postmoderne en hermeneutiese strominge beskryf, verbind kan word.

Cilliers (1998; 2005) en Heylighen e.a. (2007) maak ’n sterk saak daarvoor uit dat kompleksiteitsteorie aansluiting vind by bepaalde postmoderne uitgangspunte wat ’n sekere sensitiwiteit vir kompleksiteit openbaar, in die besonder dié van Derrida, maar ook dié van Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze en Félix Guattari. Die feit dat kompleksiteitsteorie aansluiting by hierdie strominge vind, beteken natuurlik nie sonder meer dat dit aan dieselfde tekortkominge ly nie. Die prikkelendste aspek van Badiou se kritiek op hedendaagse filosofiese strominge is vir my die gedagte dat filosofie, ten einde ’n betekenisvolle kritiek op die wêreld te kan lewer, daarteen moet waak om nie bloot ’n weerspieëling van die wêreld te word nie. Die vraag of kompleksiteitsteorie die vierdimensionele begeerte van die filosofie kan onderhou, moet gevolglik hieraan gemeet word. Ek gaan egter nou eers voort met ’n kort inleiding tot kompleksiteitsteorie.

'n Belangrike aspek is om te probeer verduidelik wat onder die begrip *kompleksiteit* verstaan kan word. Morin (2008:5) gee die volgende beskrywing daarvan:

What is complexity? At first glance, complexity is a fabric (complexus: that which is woven together) of heterogeneous constituents that are inseparably associated: complexity poses the paradox of the one and the many. Next, complexity is in fact the fabric of events, actions, interactions, retrocations, determinations, and chance that constitute our phenomenal world. But complexity presents itself with the disturbing traits of a mess, of the inextricable, of disorder, of ambiguity, of uncertainty.

Soos dit in die inleiding tot hierdie artikel gestel is, is kompleksiteit 'n eienskap van 'n verweefde netwerk van interaksies tussen 'n groot aantal heterogene komponente; hierdie verweefdheid doen homself egter nie voor as 'n netjiese, geordende gegewe nie, dit is morsig, dit bring onsekerheid teweeg.

Ons kan egter probeer om komplekse sisteme op 'n meer sistematiese manier te beskryf. Cilliers (2005:257) wys daarop dat komplekse sisteme tipies oor die volgende eienskappe beskik:

1. Komplekse sisteme is oop sisteme, dit wil sê, hulle verander en ontwikkel in verhouding tot 'n bepaalde omgewing.
2. Komplekse sisteme bestaan uit 'n menigte verskillende komponente.
3. Komponente in komplekse sisteme tree oor en weer in verbinding met ander komponente.
4. Komplekse sisteme toon gedrag wat die uitkoms van die interaksies tussen verskillende komponente is.
5. Asimmetriese struktuur (temporale, ruimtelike en funksionele organisasie) ontstaan, word onderhou en pas aan uit hoofde van die dinamiese interne prosesse van die sisteem. Struktuur bly voortbestaan selfs wanneer spesifieke komponente vervang word. Hierdie funksie van komplekse sisteme staan ook bekend as selforganisasie.
6. Komplekse sisteme het "geheue"; dit wil sê, alhoewel sekere dele van die sisteem aanpas as gevolg van veranderinge in die omgewing, sal sekere gedeeltes van die sisteem teen 'n stadiger pas as die omgewing verander.

Cilliers argumenteer in sy toonaangewende werk *Complexity and postmodernism* (1998) dat die meeste van hierdie eienskappe ook in sogenaamde postmoderne, of miskien eerder poststrukturele, beskouings van taal herken kan word. Derrida (1997) se beskrywing van taal as 'n sisteem van verskille, wat tot 'n groot mate voortbou op die werk van Ferdinand de Saussure, is 'n goeie voorbeeld hiervan. Die redenasie is kortliks dat tekens betekenis het in soverre hulle van alle ander tekens verskil. Dit wil sê, betekenis is nie 'n eienskap van 'n element in afsondering nie, dit is 'n produk van die interaksie van al die ander elemente in die sisteem. Derrida (1988:1–21) kom derhalwe tot die gevolgtrekking dat betekenis altyd afhanklik van 'n konteks is. Die punt is egter dat 'n oop sisteem van hierdie aard dit onmoontlik maak om 'n greep op die totale konteks te kry. Kontekste verander oor tyd, en dit is onmoontlik om hierdie veranderinge by ons omskrywing van die konteks in te sluit. Hierdie redenasie is miskien tipies van wat Badiou as die postmoderne stroming se afwysing

van die idee van totaliteit en meegaande omarming van 'n veelvuldigheid van diskoerse, tale en betekenis beskryf.

Kompleksiteitsteorie benadruk egter dat die idee van konteks ook sogenaamde “pockets of stability” (Cilliers 1998:43) skep, wat beteken dat ons tog in staat is om iets heel spesifiek oor die wêreld te sê. Die punt is slegs dat nuwe inligting, of toekomstige gebeure, die konteks verander en ons sodoende noodsaak om ons beskrywings te wysig. Vanuit hierdie oogpunt is dit duidelik dat kompleksiteitsteorie (en Derrida inderdaad ook) nie verbind is tot die idee van “anything goes” nie. Die idee van konteks behels ook dat die werklikheid nie afgewater kan word tot die arbitrêre vloeï van tekens nie; die idee van konteks gee juis erkenning aan iets wat nie volstrekt deel is van die spel van tekens nie. Dit maak die spel moontlik, maar dit onderbreek dit ook. Hier sien mens hoe kompleksiteitsteorie erkenning kan gee aan 'n veelvuldigheid van diskoerse sonder om sigself te ontnem daarvan om iets betekenisvol oor die werklikheid te sê. Die belang van konteks wys trouens hier op 'n diepe verbintenis om so verantwoordelik moontlik met die werklikheid om te gaan.

Kompleksiteitsteorie benadruk ook dat die gedrag van 'n komplekse sisteem 'n produk van die interaksie tussen die verskillende komponente is, en nie 'n eienskap wat inherent tot 'n enkele komponent is nie (Cilliers 1998:37–47; 2005:257). Soortgelyk aan Derrida se redenasie rakende konteks en betekenis, behels die idee van 'n oop sisteem dat ons nooit volledige beskrywings van komplekse sisteme kan gee nie. In hierdie verband wys Cilliers (2005) daarop dat daar wel 'n opvatting van kompleksiteit bestaan wat klem lê op die moontlikheid dat ons met behulp van wiskundige modelle uiteindelik daarin sal slaag om 'n algemene teorie van kompleksiteit te ontwikkel; dit wil sê, dat ons uiteindelik 'n teorie sal vind wat ons toelaat om 'n volledige greep op die werking van komplekse sisteme te kry. Cilliers (2005:257) betoog vir 'n ander opvatting van die kompleksiteitsteorie, naamlik dat kompleksiteitsteorie ons nie met die gereedskap toerus om komplekse probleme eens en vir altyd op te los nie, maar dat dit ons wel kan help om te verstaan waarom hierdie probleme in die eerste plek so moeilik is.

Cilliers (2005) se redenasie is dat die modelle waarmee ons komplekse sisteme beskryf noodwendig hierdie sisteme moet vereenvoudig ten einde hoegenaamd iets daaroor te kan sê. Dit beteken dat ons modelle altyd in een of ander opsig gebrekkig is. Hierdie gebrek het tot 'n groot mate te doen met die nieliniêre aard van die interaksies in komplekse sisteme. Die feit dat komplekse sisteme uit soveel verskillende, gelyktydige nieliniêre interaksies bestaan, beteken dat dit onmoontlik raak om tred te hou met kousale verhoudings tussen komponente. Dit beteken onder meer dat iets wat op 'n bepaalde tydstip betreklik onbelangrik mag voorkom, op 'n latere tydstip van uiterste belang blyk te wees (Cilliers 2001:138). Dit beteken dat ons modelle altyd 'n probleem vanuit 'n bepaalde perspektief moet opstel. Dit wil sê, ons moet keuses maak oor wat belangrik blyk te wees en wat nie, en hierdie keuses sal noodwendig aanleiding gee tot verdraaiings (Cilliers 2005).

'n Voorbeeld is die geval van 'n wetgewer wat 'n stuk wetgewing opstel wat teen 'n bepaalde sosiale ongeregtheid gerig is. Wanneer die wet opgestel word, moet die wetgewer na die beste van sy vermoë probeer om die wet so te skryf dat dit van toepassing sal wees op 'n bepaalde toekomstige situasie. Gegewe die wye verskeidenheid faktore wat 'n invloed op die sosiale landskap het, is dit egter onmoontlik vir die wetgewer om te weet of die model van die samelewing waarmee hy werk, steeds geldig of ter sake in 'n toekomstige situasie sal wees.

Die idee dat ons nie perfekte modelle van komplekse sisteme kan hê nie, eggo sterk wat Badiou as die postmoderne stroming beskryf. Die kompleksiteitsteorie blyk naamlik ook skepties te wees oor die moontlikheid van 'n "narratief" wat sou voorgee om die *hele* storie te vertel, en dit benadruk dat verskillende perspektiewe op dieselfde sisteem verskillende beskrywings daarvan kan voortbring (Cilliers 1998:130).

Uit bogenoemde blyk dit dus dat die kompleksiteitsteorie in meer as een opsig aansluit by wat Badiou as die postmoderne stroming beskryf. Dit beteken egter steeds nie dat dit noodwendig aan daardie tekortkominge ly wat die filosofie weerloos laat teen die druk van die hedendaagse wêreld nie. Soos reeds genoem, is Badiou se oorkoepelende kritiek teen die drie hedendaagse strominge in die filosofie dat hulle weerspieëlings word van die wêreld en daarom nie die nodige afstand het om 'n kritiek daarop te formuleer nie. Hierdie punt bied 'n betekenisvolle uitdaging vir kompleksiteitsteorie: Cilliers (1998, 2005), Morin (2008) en Heylighen e.a. (2007) beklemtoon telkens die punt dat denke wat sensitief is vir kompleksiteit sou moes begin deur die kompleksiteit van die wêreld te erken; dit beteken: om te sien dat die beperkinge wat komplekse verskynsels aan ons denke oplê nie 'n tydelike terugslag is wat in die toekoms oorkom sal word nie, maar eerder 'n onlosmaaklike deel van die manier waarop ons denke met die wêreld in aanraking kom. Die punt is eintlik dat ons nie meer aan subjek (denke) en objek (die wêreld) kan dink asof dit in afsondering van mekaar bestaan, maar dan wel soms met mekaar in aanraking kom nie. Dit wat hom as subjektiwiteit, denke of begrip voordoet, is altyd reeds die "produk" van 'n komplekse sisteem se vervlegte interaksie met die omgewing. Hierdie proses waardeur subjektiwiteit of die denke tot stand kom, is nie deursigtig vir die subjek nie, en so ook nie die grense van subjektiwiteit nie. Dit wil sê, subjektiwiteit kom teen die prys van 'n bepaalde afwesigheid van kennis. Die beperkinge wat 'n komplekse wêreld aan ons denke oplê, word dus nie "van buite af" op ons afgedwing nie; dit is eerder 'n funksie van die manier waarop ons denke altyd reeds in die wêreld ingebed is (Cilliers 2005).

Derrida (1988:93) redeneer dat die filosofie tradisioneel hierdie soort kompleksiteit misken; die filosofie beskou kompleksiteit alte dikwels as 'n variasie op die bese, die onsuivere, die negatiewe – as iets wat toegeskryf moet word aan 'n ontsporing, dit wil sê, as 'n toestand wat reggestel kan en moet word. Die filosofie se taak word sodoende by uitstek 'n poging om terug te keer na 'n verlore toestand van eenvoud en goedheid. Derrida se punt is egter, in aansluiting by kompleksiteitsteorie, dat kompleksiteit oorspronklik is, dat dit nie 'n soort ongeluk is waarvan ons sou kon hoop om te herstel nie.

Denkers soos Derrida (1988), Cornell (1992) en Morin (2008) maak voorts 'n sterk saak daarvoor uit dat 'n filosofie wat hunker na 'n oorspronklike toestand van eenvoud en suiwerheid dikwels gewelddadige "oplossings" in politieke kontekste meebring. In die Suid-Afrikaanse konteks hoef 'n mens hier maar net te dink aan wat die historikus Saul Dubow (2014:107) beskryf as die apartheidsstelsel se ideologie van "voorskriftelike kulturele relativisme". In ooreenstemming met Dubow dui Allsobrook (2014:105–7) byvoorbeeld aan hoe volkekundiges 'n bepaalde "wetenskaplik"-gefundeerde visie van kultuur- en etniese verskille op die sosiale werklikheid probeer afdwing het en hierdeur die Nasionale Party se beleid van afsonderlike ontwikkeling help regverdig het. Morin (2008:6) som die verskynsel goed op: "[M]utilating thought necessarily leads to mutilating actions." Arendt (1958) sluit hierby aan wanneer sy argumenteer dat die filosofie sedert Plato gekenmerk is deur 'n diepe afkeer van die onsekerheid wat menslike pluraliteit in die politieke ruimte meebring. Die filosofie se reaksie hierop is by uitstek om die politieke ruimte te probeer herskep aan die hand van 'n transendente model; volgens haar is dit ook 'n inherent gewelddadige strategie in

soverre dit mense in effek as boumateriaal in 'n grootse konstruksie beskou. Arendt bepleit derhalwe ook 'n vorm van denke wat begin deur menslike pluraliteit te erken.

'n Mens moet egter vra waar bogenoemde uitgangspunte staan ten opsigte van Badiou se kritiek dat die hedendaagse filosofie daarvoor vatbaar is om 'n weerspieëling van die wêreld te word en daarom magteloos is om sig daarteen te verset. Is die tradisionele gebaar van die filosofie, soos Derrida (1988:93) dit beskryf, nie 'n onlosmaaklike deel van wat Badiou as die filosofie se begeerte vir verset beskryf nie? Wat hou dit in vir die filosofie indien ons dit sou afwys? Die gevaar lê skynbaar daarin dat dit neerkom op 'n gelate aanvaarding dat daar op 'n baie basiese vlak iets omtrent die wêreld is wat die denke nie sou kon hoop om te verander nie. Die wêreld is kompleks en boos en filosofie kan dit nie op 'n fundamentele manier verander nie; kompleksiteitsteorie moet begin deur sy eie beskeie plek binne hierdie verweefde netwerk van interaksies te erken: 'n oorkoepelende blik op die geheel is buite die kwessie, wat nog te sê van die begeerte om 'n betekenisvolle en voorspelbare invloed uit te oefen. Vanuit hierdie oogpunt gesien sou mens kon redeneer dat die erkenning en aanvaarding van kompleksiteit in die teken van oorgawe staan, dat dit 'n manier is om te sê dat ons nie die neoliberaal, fundamenteel ongelyke, globale bestel kan verander nie, en dat dit meer lonend sal wees om in te skakel by die nimmereindigende sirkulasie van geld en tekens.

Ten spyte van die sterk ooreenkomste tussen kompleksiteitsteorie en die postmoderne stroming, asook 'n aantal tekens dat kompleksiteitsteorie ook die gevaar loop om homself te verloor in die kompleksiteit wat dit probeer beskryf, is ek geneig om met Cilliers (1998:112) saam te stem dat kompleksiteit nie weggewens kan word nie en dat die filosofie 'n groter gevaar loop om dit te probeer vermy as om rekening daarmee te probeer hou. In die gedeelte wat volg, probeer ek wys hoe die erkenning van kompleksiteit wel verstaan sou kon word aan die hand van die filosofie se vierdimensionele begeerte vir verset, logika, universaliteit en die waagstuk.

6. Kompleksiteitsteorie en die vierdimensionele begeerte van die filosofie

6.1 Grense en die begeerte vir verset

Kompleksiteitsteorie se verbintenis tot die begeerte vir verset kan aangedui word met verwysing na die verbandhoudende konsepte van *struktuur*, *geheue* en *grense*. Kompleksiteitsteorie leer ons dat sisteme nie chaotiese ruimtes is waar 'n aantal elemente op lukrake wyse met mekaar in verbinding tree nie. Hierdie sisteme ontwikkel oor tyd struktuur, en hulle beskik ook oor iets wat as geheue beskryf kan word (Cilliers 1998); verder moet 'n sisteem, ten einde hoegenaamd as sodanig herkenbaar te wees, begrens wees (Cilliers 2001). Grense onderskei komplekse sisteme van ander sisteme en van hul omgewing. Wanneer ons met komplekse sisteme te doen het, is dit egter nie 'n eenvoudige taak om aan te dui waar presies die grense van 'n sisteem lê nie. Die rede hiervoor is dat komplekse sisteme oop sisteme is; dit wil sê, die elemente van 'n komplekse sisteem staan nie net in 'n verhouding tot mekaar nie, hulle staan ook in 'n verhouding tot hulle omgewing. Die grens skei dus nie bloot die sisteem van 'n bepaalde omgewing nie, dit verbind terselfdertyd ook die sisteem met die omgewing (Cilliers 2001:140).

Cilliers (2001) wys daarop dat die probleem van grense belig kan word met die idee van "operational closure". Dit beteken dat die grens van 'n sisteem gesien word as 'n produk van interaksies tussen die verskillende elemente van die sisteem.

Zeleny (in Khalil en Boulding 1996:123) beskryf hierdie soort sisteem as

a system that is generated through a closed organisation of production processes such that the same organisation of processes is regenerated through the interaction of its own products (components), and a boundary emerges as a result of the same constitutive practice.

Wanneer ons sê dat komplekse sisteme oor tyd struktuur ontwikkel, verwys ons na 'n soortgelyke proses; dit is, die herhaling van sekere patrone van interaksie tussen die verskillende komponente van die sisteem lei daartoe dat hierdie patrone gevestig raak; *struktuur* verwys na hierdie gevestigde patrone van interaksie. Dit is egter belangrik om daarop te let dat ons nooit seker kan wees dat ons die grens van 'n komplekse sisteem presies “gedefinieer” of “gevind” het nie. Grense is 'n funksie van die aktiwiteit van die sisteem, maar dit is ook 'n funksie van ons beskrywing van die sisteem (Cilliers 2001).

Hierdie punt sluit aan by wat vroeër gesê is oor die verweefde aard van die verhouding tussen subjek en objek. Wanneer ons die grens van 'n komplekse sisteem definieer, moet ons keuses maak; dit wil sê, ons beskrywing van die sisteem gee dit 'n bepaalde raam. Met ander woorde, die grens van 'n sisteem is nie 'n objektiewe gegewe nie, maar dit is ook nie bloot 'n funksie van ons beskrywing nie. Ons kan nie betekenisvol oor komplekse sisteme praat sonder om grense vas te stel nie, maar kompleksiteitsteorie beklemtoon die feit dat ons rame vanweë strategiese oorwegings noodwendig sekere goed uitlaat en daarom slegs 'n beperkte blik op die sisteem gee. Daarom kom Cilliers (2005:612) tot die gevolgtrekking dat die grense van komplekse sisteme nie objektief en finaal vasgestel kan word nie: die kontingente en historiese aard van komplekse sisteme vereis dat ons gedurig ons verstaan van die sisteem hersien.

Die idee dat die grense waarmee ons die wêreld verstaanbaar maak gedurig hersien moet word, onderstreep die belang van verset. Denke wat rekening hou met kompleksiteit kan en behoort nie 'n bepaalde beskrywing van die wêreld gelate te aanvaar nie. Kompleksiteitsteorie sou byvoorbeeld daarom uiters skepties staan teenoor die selfversekerdheid van die benaming “die vrye wêreld”, asook die bemerkbaarheid en standaardisasie van vryheid wat daarmee gepaard gaan. Beide hierdie verskynsels getuig van 'n tevredenheid met die grense soos vasgestel; 'n benadering wat kompleksiteit in ag neem, sou bedag wees op die strategiese oorwegings waarop hierdie begrensing berus, asook die opmerkbare selfversekerdheid waarmee dit aanvaar word. Ek het vroeër gevra of die metafisika se hunkering na 'n verlore eenvoud en goedheid nie onlosmaaklik deel van die filosofie se begeerte vir verset is nie. Ek glo nie dit is die geval nie, want die logika van hierdie gebaar behels dat wanneer ons uiteindelik daardie goedheid en eenvoud vind, verset, en dus filosofie, nie meer nodig sal wees nie. 'n Mens sou kon redeneer dat wat Badiou beskryf as die bestel van handelsware juis so 'n finale goedheid en eenvoud aan ons voorhou en daarom 'n bedreiging vir die denke inhou. Die redenasie dat grense altyd hersien kan word, gee intendeel niks toe aan die gedagte van 'n finale goedheid nie.

Human en Cilliers (2013) ontwikkel 'n verdere argument wat aansluit by hierdie beskouing van die verhouding tussen kompleksiteit en verset, en wat veral relevant is in die lig van Badiou se argument dat die hedendaagse filosofie die gevaar loop om homself te verloor in die bestel van kommunikasie se eindelose sirkulasie van onsamehangende tekens. Human en Cilliers steun hier op die werk van Georges Bataille, Derrida en Morin om die idee van 'n “ekonomie” te beskryf binne die raamwerk van kompleksiteit. *Ekonomie* word hier beskryf as te make met die beperkte stel verhoudings tussen die komponente van 'n sisteem wat

uiteindelik grense plaas op hoe 'n bepaalde sisteem optree. Indien 'n bepaalde denkparadigma byvoorbeeld beskou sou word as 'n ekonomie, dan word dit duidelik dat 'n beperkte stel beginsels (tot uitsluiting van ander beginsels) die moontlikheidsvoorwaardes is vir wat betekenisvol binne daardie paradigma gesê kan word. Die skrywers lê klem daarop dat hierdie grense nie alleen perke plaas op wat 'n bepaalde ekonomie kan doen nie – dit is hierdie einste grense wat dit as sodanig moontlik maak vir die ekonomie om *enigiets* te doen, en meer as dit: dit is hierdie grense wat hoegenaamd aan 'n ekonomie identiteit besorg (Human en Cilliers 2013:27). Die argument is duidelik nou verwant aan die punt wat hier bo gemaak is rakende struktuur, geheue en grense.

Die skrywers argumenteer voorts dat die grense van 'n bepaalde ekonomie terselfdertyd in 'n verhouding bly staan met dit wat deur daardie ekonomie uitgesluit word. Dit wat skynbaar “buite” die ekonomie lê, is met ander woorde “aanwesig” as uitgeslote. In hierdie opsig, argumenteer Human en Cilliers (2013:40), lê die voorwaardes vir die radikale verandering van 'n gegewe ekonomie in 'n sekere opsig opgesluit in die einste grense wat daardie ekonomie in die eerste plek moontlik maak. Die moontlikheid vir verset, vir die omverwerping van 'n bepaalde ekonomie, is in 'n sekere sin dus altyd daar om ontgin te word. Human en Cilliers argumenteer selfs dat kompleksiteit 'n normatiewe verpligting op ons lê om die verborge moontlikhede van 'n gegewe sisteem te ondersoek.

6.2 Kompleksiteit en die logika van tyd

Dit is veral met betrekking tot wat Badiou die logika van tyd noem dat kompleksiteitsteorie betekenisvolle insigte vir die filosofie bevat. Badiou (2006:38) beskryf die hedendaagse wêreld, en die verlangde reaksie van die filosofie, soos volg:

Our world is marked by its speed: the speed of historical change; the speed of technical change; the speed of communications; of transmissions; and even the speed with which human beings establish connections with one another. This speed exposes us to the danger of a very great incoherency. It is because things, images and relations circulate so quickly that we do not even have the time to measure the extent of this incoherency. Speed is the mask of inconsistency. Philosophy must propose a retardation process. It must construct a time for thought, which in the face of the injunction to speed, will constitute a time of its own.

Indien kompleksiteitsteorie 'n vorm van logika verdedig, is dit sonder twyfel 'n logika van tyd. Kompleksiteitsteorie benadruk die tydsgebondenheid van ons bestaan, en laasgenoemde word sterk verbind tot 'n sekere langzaamheid.

Die argument vir hoe komplekse sisteme grense, oftewel struktuur, ontwikkel, maak dit duidelik dat hierdie sisteme tyd nodig het om te ontstaan, en ook oor tyd verander. Anders gestel, dit dui daarop dat 'n komplekse sisteem 'n geskiedenis het. Struktuur ontwikkel oor tyd, wat beteken dat komplekse sisteme op bepaalde tydstippe in hulle geskiedenis anders kan lyk en optree. Dit beteken verder dat komplekse sisteme se optrede op enige spesifieke tydstip gedeeltelik deur hulle geskiedenis bepaal word (Cilliers 2006:108).

Die konsep van *geheue* staan sentraal in 'n bespreking van komplekse sisteme en tyd. Cilliers (2006:109) beskryf die konsep van geheue soos volg: “Memory is the persistence of certain states of the system, of carrying something from the past over into the future. It is not merely the remembering of something in the past as if belonging to that past, it is the past being

active in the present.” Vir Cilliers beteken dit dat geheue beliggaam is in die sisteem, oftewel dat die sisteem in sekere opsigte niks anders as hierdie beliggaamde geheue is nie.

Hierdie punt sluit aan by wat hier bo gesê is oor die manier waarop grense ontstaan as ’n produk van die interaksies tussen die verskillende komponente van die sisteem. Dit beteken dat die verbindings tussen die verskillende komponente in die sisteem belangriker as die individuele komponente is. Wanneer sekere van hierdie patrone van interaksie hulle herhaal, begin dit vorm, of struktuur, aan die sisteem te gee. ’n Mens sou daarom die struktuur van die sisteem kon beskryf as die gesedimenteerde geskiedenis van die sisteem (Cilliers 2006:109).

Die begeerte vir logika en universaliteit vereis volgens Badiou dat die filosofie meer as ’n weerspieëling van die wêreld moet wees, en vir Badiou beteken dit dat die filosofie die moontlikheid van ’n “point of interruption” moet ondersoek. Kompleksiteitsteorie se opvatting van geheue en struktuur is veral betekenisvol vir hierdie redenasie. Hier bo is aangevoer dat die struktuur van ’n sisteem as die gesedimenteerde geskiedenis van die sisteem beskou kan word. ’n Belangrike gevolgtrekking wat ons hieruit kan maak, is dat geheue, of dan struktuur, nie ’n a priori-gegewe is nie. Dit is iets wat tyd neem om te ontwikkel. Cilliers stel hier die verdere punt dat ’n sisteem se vermoë om toekomstige gebeure in aantog te sien en te hanteer, neerkom op ’n vorm van verbeelding en dat die kwaliteit van laasgenoemde tot ’n groot mate sal afhang van die kwaliteit van ’n sisteem se geheue. Cilliers (2006:109) stel dit so: “A more varied, richer, deeper, and better-integrated memory will open up more sophisticated anticipatory capabilities.”

Vir Cilliers is die vraag voorts hoe hierdie soort geheue gevorm word. Hy skryf (2006:109; my beklemtoning):

Memory is information from the environment that has been filtered, it is that which has been interpreted by the memory already sedimented in the system as significant. The identity of the system is, in some sense, its collection of dynamic memories. *The implication is that the system cannot reflect, or act on, everything that is going on at a given moment. If that were the case, the system would always be a reflection of its environment and would have no identity of its own.*

Cilliers (2006:109) kom daarom tot die gevolgtrekking dat ’n sisteem stadiger as die omgewing móét wees ten einde hoegenaamd ’n eie identiteit te kan hê.

Dit behoort nou duidelik te wees hoe hierdie punt aansluit by Badiou se redenasie. Badiou voer aan dat vir die filosofie om ’n betekenisvolle rol te kan speel, dit nie kan bekostig om bloot ’n weerspieëling van die wêreld te wees nie. Badiou beskou daarom ’n sekere langzaamheid as eie aan die filosofie, en hierdie langzaamheid is ’n vorm van opstand en verzet in die hedendaagse wêreld. Hierdie langsame en opstandige manier van dink is volgens Badiou die enigste manier waarop ons daarin sal slaag om ’n sogenaamde vaste punt (“fixed point”) te bewerkstellig, iets wat ons volgens hom nodig het om die begeerte van die filosofie te handhaaf.

Kompleksiteitsteorie laat moontlik nie ruimte vir iets soos ’n “vaste punt” nie (sien Cilliers 1998:112), maar dit betwis duidelik nie die gedagte dat ’n werkbare sisteem op ’n sekere vlak die veranderinge van sy omgewing moet kan weerstaan nie. Die gedagte van weerstand teen die omgewing is onlosmaaklik deel van enige werkbare sisteem, en hierdie weerstand vind uitdrukking in ’n sekere langzaamheid. Cilliers brei hierop uit deur te argumenteer dat daar ’n “temporal space” moet wees waar die omgewing se opname in die ekonomie van die sisteem

vir 'n oomblik vertraag word, en hy beskryf dit as 'n tyd vir nadenke en interpretasie (Cilliers 2006:110).

Cilliers se argument bevat hier die betekenisvolle voorstel van 'n vermoë wat nie volstrek deel is van 'n ekonomie nie. 'n Mens sou miskien daarna kon verwys as 'n tussentydse ruimte, dit wil sê, 'n ruimte wat die tyd van die heersende ekonomie onderbreek om plek te maak vir 'n ander tyd, 'n tyd wat in die teken staan van die tydelike opskorting van die onverbiddelike aanstap van die tyd. Die idee van 'n tussentydse ruimte wat bemiddel tussen sisteem en omgewing is miskien nie 'n vaste punt in die sin wat Badiou bedoel nie, maar dit kan tog begryp word as iets wat die vloei van die ekonomie onderbreek en selfs tot iets anders kan herlei.³ Om hierdie redes wil ek aanvoer dat kompleksiteitsteorie die begeerte vir logika onderhou met 'n klem wat besonder ter sake is in 'n wêreld wat gebuk gaan onder die “bestel van kommunikasie”.

Dit behoort hieruit ook weer duidelik te wees hoe kompleksiteitsteorie verbind kan wees tot die idee van verset. In 'n wêreld wat spoed teen elke prys najaag en dit boonop gelyk stel aan effektiwiteit, sukses en kwaliteit, dwing die perspektief van kompleksiteitsteorie ons om die waarde van 'n sekere langzaamheid te herevalueer.⁴

Soos Cilliers (2006:111) dit stel: “We should put up some resistance to a culture in which being fast is a virtue in itself. We should say ‘no’ with a little more regularity.”

6.3 Kompleksiteit en die begeerte vir universaliteit

Op hierdie punt kan ons vra hoe kompleksiteitsteorie verbind kan word met die begeerte vir universaliteit. Wat presies bedoel word met die “begeerte vir universaliteit” moet egter goed begryp word. Die begeerte vir universaliteit gaan nie vir Badiou soveel daaroor dat die filosofie moet poog om uitsprake te maak wat oor universele en ewige geldigheid beskik nie. Die begeerte vir universaliteit moet eerder gesien word as die poging om die filosofie te bedink as iets soos die teenoorgestelde van 'n dissipline of 'n tradisie en die onderskeid tussen “binne” en “buite” wat daarmee gepaard gaan; die begeerte vir universaliteit wil die denke vestig as 'n aktiwiteit waartoe alle mense in beginsel toegang het. Ook Badiou se beskrywing van die filosofie in terme van bepaalde begeertes illustreer dit goed: die begeerte vir verset, logika, universaliteit en die waagstuk stel inderdaad sekere “grense” vir wat filosofie is, maar dit beperk nie toegang tot die filosofie nie.

Badiou (2006:38) voer die volgende in dié verband aan:

Philosophy cannot renounce that its address is directed to everyone, in principle, if not in fact, and that it does not exclude from this address linguistic, national, religious or racial communities. Philosophy privileges no language, not even the one it is written in. [...] Its natural element is language, but, within that natural element, it institutes a universal address.

Ek meen dat kompleksiteitsteorie in beginsel oop is vir hierdie idee van 'n “universele gerigtheid”. Daar bestaan egter verskillende benaderings tot kompleksiteitsteorie wat moontlik tot mindere en meerdere mate uitdrukking gee aan hierdie begeerte. Die sogenaamde Santa Fe-skool (Waldrop 1992) vertrek van die uitgangspunt dat komplekse sisteme uiteindelik met behulp van baie gesofistikeerde wiskundige modelle volledig begryp sal kan word. In soverre dit 'n besonder klein gehoor veronderstel, is hierdie program verwyderd van Badiou se idee van 'n universele gerigtheid. Daar is egter iets in die

benaderings van denkers soos Cilliers en Morin waarin die eggo van 'n universele gerigtheid wel gehoor kan word. Hierdie denkers skram nie weg van die uitdaging om komplekse idees op verstaanbare wyse te probeer uitdruk nie. Selfs al sou die verskynsel van kompleksiteit iets wees wat in die laaste instansie volledige begrip ontwyk, vind ons minstens by hierdie denkers die begeerte om die redes hiervoor aan 'n wyer spektrum mense as slegs ander denkers van kompleksiteit verstaanbaar te maak. Dit wil sê, daar is 'n verbintenis tot die idee dat die filosofie nie net 'n obskure taalspeletjie is wat slegs deur ander filosowe gespeel kan en mag word nie.

In Morin (2008) se werk tref 'n mens ook duidelik die idee aan dat die uitermatige spesialisasie van die wetenskappe 'n verarmde kennis voortbring. Hy verbind hierdie spesialisasie aan die onderliggende idee dat die wêreld begryp kan word slegs indien dit in kleiner stukke verdeel word; hy lewer soos volg kommentaar hieroor: "The dominant methodology produces an increasing obscurantism: because there are no longer any links between the disjointed elements of knowledge, so there is no longer an opportunity to truly absorb them and reflect on them" (2008:4). Volgens hom is die uitdaging vir komplekse denke om dit wat verlore geraak het met hierdie spesialisasie te probeer herwin; dit veronderstel dat ons 'n alternatief nodig het vir die idee dat ons 'n verskynsel uitmekaar moet haal ten einde dit te kan verstaan. Morin het dit dus oor 'n beginsel wat ons sou toelaat om anders te dink oor die ordening van die wêreld. Wat presies dit behels, lê buite die bestek van hierdie artikel, maar dit blyk duidelik dat dit 'n uitdaging aan die behoefte tot vertegnisering en spesialisasie stel.

6.4 Kompleksiteit en die waagstuk

Ten laaste wil ek iets sê oor kompleksiteitsteorie en die waagstuk. Volgens Badiou is die hedendaagse wêreld behep met sekuriteit. Dit behels dat toeval en onsekerheid so ver as moontlik onder beheer gebring word. Kompleksiteitsteorie, soos Morin en Cilliers dit verstaan, benadruk dat ons nie van onsekerheid ontslae kan raak nie. Die vervlegte netwerk van interaksies waarin ons daaglik betrokke is, maak dit eenvoudig onmoontlik om die gevolge van ons handeling met enige sekerheid te bereken. Dit beteken dat ons gedurig *besluite* neem (eerder as berekening maak) wat bykans per definisie geen waarborge inhou nie. Kompleksiteit hou dus noodwendig 'n waagstuk in. Ons sou miskien kon probeer om hierdie waagstuk te systap deur die samelewing te verlaat en in algehele afsondering te gaan woon (weer eens die metafisiese verlange na 'n verlore eenvoud en goedheid), maar selfs dit sou geen waarborge bied nie.

Die onvermydelikheid van die waagstuk kom daarop neer dat die berekening van sekuriteit nie 'n gepaste reaksie is nie. Om vas te klou aan berekening beteken eerstens om in die greep te wees van 'n misplaaste gevoel van sekuriteit, en tweedens is dit 'n manier om verantwoordelikheid te probeer systap: daar kan niks meer van ons verwag word as om korrek op te tel en af te trek nie. Om te bereken is om ons vertrouwe te plaas in noodwendigheid, in die voorspelbare. Anders gestel, dit is 'n manier om vryheid en die verantwoordelikheid wat daarmee gepaard gaan, te probeer vermy. Die erkenning dat ons in 'n sekere sin altyd iets op die spel sit, bevry ons van 'n misplaaste gevoel van sekuriteit en terselfdertyd spoor dit ons aan tot kreatiewe denke en optrede.

Die feit dat ons begrip van komplekse sisteme nie vereenvoudig kan word tot berekening nie, beteken volgens Cilliers (2005:264) dat dit noodwendig 'n element van kreatiwiteit sal inhou; met ander woorde, die verbeelding begin waar berekening eindig.

Cilliers (2005:264) skryf in hierdie verband:

“Creativity” should not (only) be understood in terms of flights of fancy or wild (postmodern) abandon, but also in terms of a careful and responsible development of the imagination. Imagining the future will involve risk, but the nature of this risk will be a function of the quality of our imagination.

Die idee dat die aard van die waagstuk verbind sal wees met die kwaliteit van ons verbeelding sluit aan by die kwessie van geheue. Volgens Cilliers sal ’n ryker, veelvlakkiger en beter geïntegreerde geheue ’n sisteem beter voorberei op die onvoorspelbaarhede van die toekoms. Dit wil sê, in stede van die ontwikkeling van meer en meer gevorderde tegnieke om die toekoms te probeer voorspel, verskuif die klem na die ontwikkeling van sisteme wat lewenskragtig genoeg is om die val van die dobbelsteen te beproef.

7. Ten slotte

Badiou meen dat die wêreld ’n dringende behoefte het aan ’n filosofie wat die begeerte vir verset, logika, universaliteit en die waagstuk kan voed en onderhou. Teenswoordige filosofie, soos hy dit sien, toon aansienlike tekortkominge wat dit betref. Een van die sentrale redes waarom teenswoordige filosofie nie die oproep wat daartoe gemaak word, kan beantwoord nie, is dat dit volgens Badiou hopeloos te veel in die idee van haar eie terminale siekte belê. Bladsye en bladsye word daaraan gewy om die uitgerekte en langverwagte afsterwe van die filosofie te boekstaaf. Wat Badiou (2006:39) betref, is die filosofie egter nie so siek as wat sy self dink nie. Deur te wys op die filosofie se vierdimensionele begeerte vir verset, logika, universaliteit en die waagstuk, probeer Badiou ’n weg aandui waarlangs ons hernude lewe aan die filosofie kan gee.

Ek het hier bo geargumenteer dat kompleksiteitsteorie op verskeie maniere kan antwoord op die filosofie se vierdimensionele begeerte. Dit neem as vertrekpunt vir die denke die waarneming dat die wêreld kompleks is, maar dit staan nie verslae in die aangesig daarvan nie. Dit aanvaar die uitdaging om ’n manier van dink en doen te vind wat gepas is vir ’n wêreld waarin perfekte kennis nie moontlik is nie. Dit is veral die argument dat die moontlikheid vir die verandering van enige gegewe ekonomie in ’n sekere sin alreeds in die grense van daardie ekonomie gegee is wat hier waardevol blyk te wees.

Op hierdie punt wil ek ten slotte egter ’n paar verdere kritiese vrae stel.

In die lig van Human en Cilliers (2013) se siening van ekonomie, en bostaande argument wat daaruit voortvloei, moet ’n mens vra of die sogenaamde bestel van kommunikasie asook die bestel van handelsware hoegenaamd as ekonomieë in bogenoemde sin beskou kan word. Is Badiou se argument nie in wese dat hierdie “ekonomieë” so grensloos geword het dat die moontlikheid van verset, of verandering, inderdaad nie meer daarin opgesluit is op die manier wat kompleksiteitsteorie dit sou wou hê nie? Het ons hier te make met sisteme waarvan die grense so minimaal is dat die moontlikhede vir hulle verandering insgelyks krimp, of is dit eerder die geval van sisteme waarvan die definiërende grense so veelvuldig is dat die verandering van die sisteem teen ’n tempo en met ’n gereeldheid plaasvind wat die idee van verandering as sodanig betekenisloos maak? Hoe sou die normatiewe dimensie van kompleksiteitsteorie hierdeur beïnvloed word?

Miskien sou kompleksiteitsteorie die moontlikheid moes ondersoek dat die bestel van handelsware, kommunikasie, spesialisasie en sekuriteit 'n nuwe verskynsel is, getrou aan 'n ander soort logika, ingevolge waarvan ons nie sonder meer vertrou sou kon hê in die idee dat die sisteem die potensiaal het om homself te ondermyn nie. Dít is die weg waarlangs die ekonomie van kompleksiteitsteorie sou moes begin om sy eie gevestigde grense te bevraagteken.

Bibliografie

- Allsobrook, C.J. A genealogy of South African positivism. In Vale, Hamilton en Prinsloo (reds.) 2014.
- Arendt, H. 1998 [1958]. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1990 [1963]. *On revolution*. Londen: Penguin.
- . 1990. Philosophy and politics. *Social Research*, 57(2):73–103.
- Badiou, A. 2006. *Infinite thought*. Londen: Continuum.
- Bogg, J. en R. Geyer (reds.). 2007. *Complexity, science and society*. Oxford en New York: Radcliffe Publishing.
- Cilliers, P. 1998. *Complexity and postmodernism*. Londen en New York: Routledge.
- . 2001. Boundaries, hierarchies and networks in complex systems. *International Journal of Innovation Management*, 5(2):135–47.
- . 2005. Complexity, deconstruction and relativism. *Theory, Culture & Society*, 22(5):255–67.
- . 2006. On the importance of a certain slowness. *E:CO*, 8(3):106–13.
- Coetzee, J.M. 1991. The mind of apartheid: Geoffrey Cronje (1907–). *Social Dynamics*, 17(1):1–35.
- Cornell, D. 1992. *The philosophy of the limit*. Londen: Routledge.
- Critchley, S. 1999. *Ethics-politics-subjectivity: Essays on Derrida, Levinas and contemporary French thought*. Londen en New York: Verso.
- Derrida, J. 2001 [1967]. *Writing and difference*. Londen en New York: Routledge.
- . 1997 [1967]. *Of grammatology*. Baltimore en Londen. Johns Hopkins University Press.
- . 1988. *Limited inc.* Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Dubow, S. 2014. *Apartheid, 1948–1994*. Oxford: Oxford University Press.
- Heylighen, F., P. Cilliers en C. Gershenson. 2007. Complexity and philosophy. In Bogg en Geyer (reds.) 2007.

Human, O. en P. Cilliers. 2013. Towards an economy of complexity: Derrida, Morin and Bataille. *Theory, Culture & Society*, 30(5):24–44.

Khalil, E.L. en K.E. Boulding (reds.). 1996. *Evolution, order and complexity*. Londen: Routledge.

Morin, E. 2008. *On complexity*. Cresskill, NJ: Hampton Press.

Vale, P., L. Hamilton en E.H. Prinsloo. 2014. *Intellectual traditions in South Africa*. Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press.

Waldrop, M.M. 1992. *Complexity: The emerging science at the edge of order and chaos*. New York: Simon and Schuster.

Eindnotas

¹ Arendt gebruik die Engelse woord *condition*, wat die dubbele betekenis het van “’n bepaalde stand van sake” asook “voorwaarde”. Dit wil sê, die toestand van pluraliteit beteken nie alleen dat handeling moet rekening hou met ’n sekere stand van sake nie, dit beteken dat handeling as sodanig ondenkbaar is in die afwesigheid van hierdie stand van sake.

² ’n Mens sou hier ten minste moes verwys na die belangrike verskille tussen sekere prominente “postmoderne” en analitiese denkers rakende hulle opvattinge oor die plek van die etiese en die politieke dimensies binne filosofiese diskoers. Ek dink hier spesifiek aan die bekende polemie tussen Jacques Derrida en John Searle wat gevolg het op Derrida se dekonstruktiewe lees van die J.L. Austin se teorie van taalhandelinge (*speech acts*) (Derrida 1988). Dit lê buite die bestek van hierdie artikel om die onderskeie argumente breedvoerig te bespreek, maar om op te som het Derrida se posisie daarop neergekom dat die “reëls” waarvolgens analitiese filosofie sou besluit wat gesê kan word en wat nie gesê kan word nie, inderwaarheid altyd ’n bepaalde politiek voorveronderstel. In sy antwoorde op Searle het Derrida hom by wyse van vorm en inhoud duidelik verset teen die orde wat Searle as vanselfsprekend wou afdwing.

³ Hierdie is miskien ’n idee met behulp waarvan mens sou kon dink oor die rol van die universiteit in die hedendaagse wêreld.

⁴ Cilliers (2006) wys egter daarop dat daar opvattinge van kompleksiteitsteorie is, soos byvoorbeeld verteenwoordig deur Mark Taylor, wat gretig is om die voortdurende verandering van die wêreld te omarm. Cilliers staan egter krities teenoor Taylor se redenasie, in soverre laasgenoemde nie genoeg aandag skenk aan die tydsgebondenheid van komplekse sisteme nie.