

Die metafisiese tradisie vandag. 'n Interpretasie van Eric D. Perl

Danie Goosen

Danie Goosen, Departement Godsdienstwetenskap en Arabies, Universiteit van Suid-Afrika

Opsomming

Een van die belangrikste kenmerke van die filosofiese denke tydens die 20ste eeu (vanaf Heidegger en Sartre tot Foucault en Derrida) is pogings om die gesag van die metafisiese tradisie af te breek, te dekonstrueer en selfs daarvan afskeid te neem. Ons lewe in 'n postmetafisiese era, word in dié tyd aangevoer. Alhoewel die Klassieke en Christelike metafisiese tradisie selfs op indrukwekkende wyses geprester het, behoort dit ten ene male tot die verlede. Ten diepste word dit deur die “onto-teologiese” ideaal van direkte aanwesigheid aan 'n sogenaamde hoogste, statiese en onveranderlike werklikheid gekenmerk. As sodanig ontken die metafisika die kontingente, veranderlike en plooibare aard van die werklikheid. Trouens, dit ontken die feit dat die werklikheid 'n konstruksie is wat ons by wyse van ons eie retoriese vaardigheid of tegniese manipulerings op 'n leë, sinlose en toevallige werklikheid neerlê.

Tydens die afgelope dekades is daar egter tekens van 'n wending onder sommige filosowe. Ondanks die antimetafisiese stemming wat steeds die intellektuele landskap regeer, waag filosowe dit om vanuit 'n positiewer stemming na die aard en betekenis van die metafisiese denke te vra. Kenmerkend daarvan is dat hulle nie net op die intellektuele onvermybaarheid van die metafisiese vraagstellings – “Wat is die aard van die werklikheid?”; “Waarom is daar hoegenaamd iets en nie eerder niks nie?” – wys nie; sommige argumenteer ook ten gunste van die durende belangrikheid van die metafisiese tradisie self. In hierdie artikel word op 'n breedvoerige wyse by 'n belangrike hedendaagse voorbeeld van laasgenoemde neiging stilgestaan, naamlik by die metafisiese denke van Eric D. Perl. Saam met ander denkers op die rande van die bestaande universiteitswese soek Perl aansluiting by die metafisiese tradisie op. Teen die agtergrond van die moderne kritiek op die metafisiese tradisie spits Perl hom daarop toe om belangrike verteenwoordigers van die tradisie te herlees, dikwels op verrassend nuwe wyses. Terselfdertyd word Perl se denke gekenmerk deur pogings om op die hedendaagse belangrikheid van die metafisiese denke te wys. Anders as wat kritiese lesers soos Nietzsche en Heidegger aangevoer het, is dit nie die metafisika wat in sy lang historiese nawerking die moderne kulturele landskap aan die greep van die nihilisme uitgelewer het nie. Die bronne van die nihilisme moet eerder by die antimetafisiese stemming ten grondslag van die moderne denke self opgesoek word. In hierdie artikel sal daarom ook gepoog word om

nie net belangrike aspekte van die metafisiese denke, soos wat dit vir die hedendaagse leser deur Perl herwin word, onder woorde te bring nie, maar ook om met behulp van 'n beroep op Perl se herinterpretasie van die metafisiese denke eweneens in 'n gesprek met die denke van Heidegger te tree. Onderliggend daaraan lê 'n belangrike uitgangspunt, naamlik dat die nuwe toe-eiening van die metafisiese tradisie kwalik sonder so 'n kritiese gesprek moontlik is.

Trefwoorde: anderkant die syn; Een; Eric D. Perl; Heidegger; huweliksverhouding tussen syn en denke; metafisiese tradisie; nihilisme; Plato; Plotinus; teenwoordigheid

Abstract

The metaphysical tradition today. An interpretation of Eric D. Perl

One of the most important characteristics of philosophical thinking during the 20th century (from Heidegger and Sartre to Foucault and Derrida) is its anti-metaphysical bias, i.e. its endeavour to disentangle the authority of the metaphysical tradition, to deconstruct it from within, and even to bid farewell to metaphysical thinking in its entirety. According to this reading of the tradition it is inimical to the spirit of the age to hark back to times underpinned by the truths of metaphysics. In fact, we are living in a post-metaphysical age: although Classical and Christian metaphysics made some impressive moves in its attempt to understand being, it belongs to the past. Despite disclaimers by some of its proponents, metaphysical thinking is deeply indebted to the “onto-theological” ideal of direct presence to a so-called highest, static and unchangeable being. As such it is in denial of the contingent, changeable and malleable nature of being. During the last century and more we learned to accept the idea that being is not an unchangeable reality, but a mere construct imposed on an empty, meaningless and random reality through our own rhetorical inventiveness and technical manipulations.

However, during the last few decades a new trend has made itself known among philosophers. Despite the lingering animosity against metaphysics, some philosophers dare to ask questions in a more constructive spirit about the nature of metaphysical thinking. According to them, traditional metaphysical questions – “What is the nature of being?”; “Why is there being rather than nothingness?”, etc. – are an inescapable part of the intellectual enterprise. Even more, some of the latter-day metaphysicians argue in favor of the enduring importance of the metaphysical tradition itself. Eric D. Perl represents one of the most important contemporary examples in this regard. Together with that of colleagues found mostly on the margins of contemporary academia, Perl’s thinking is marked by the clearly defined aim to appropriate the metaphysical tradition within a cultural context like ours, i.e. one deeply defined by its nihilism. Against the background of the modern criticism levelled against the metaphysical tradition, Perl aims at a new and often surprising reinterpretation of some of its most important representatives. At the same time his thinking focuses on the contemporary importance of the metaphysical tradition. Contrary to what critical readers like Nietzsche and Heidegger maintained, it is not metaphysical thinking that caused the rise and eventual dominance of nihilism within our cultural landscape. Rather, the opposite is true: the origins of modern nihilism can be traced back to the anti-metaphysical *Stimmung* at the very foundation of modern thought itself.

In the first section of the article an important assumption within Perl's reinterpretation of the metaphysical tradition is addressed: contrary to what is often claimed from within a nominalist framework ("There is no such thing as the metaphysical tradition, but only a multiplicity of even contradictory traditions"), Perl indeed accepts the idea of a coherent tradition underlying the multiplicity of approaches within Classical metaphysics. Nowhere is this more visible than in the common acceptance of the idea that being and thought are not based on an extrinsic relationship, but rather on what Perl refers to as their "spousal togetherness".

In the second section the focus shifts to the criticism levelled against the metaphysical tradition by Martin Heidegger. In many respects Heidegger is the cause of the anti-metaphysical *élan* within contemporary philosophy. As will be discussed in some detail, Heidegger described traditional metaphysical thinking as "onto-theological" by nature. Contemporary attempts to embrace metaphysical thinking will not, at least in theory, succeed if Heidegger's critique is not answered in a universally acceptable manner. By means of an appeal to Perl's rereading of philosophers like Plato, Aristotle, Plotinus, Proclus, Dionysius and Aquinas it is argued that Heidegger's critique is addressed to the wrong audience. Contrary to what Heidegger claimed, traditional metaphysical thinking is the answer to "onto-theological" thinking rather than its cause.

In the third and more substantial part of the essay an in-depth analysis is made of Perl's work. Special focus is placed on the many and rather dramatic implications drawn by Perl from his discussion of two central questions raised by metaphysical thinking, namely "What is the nature of being?" and "Why is there being rather than nothingness?" Despite the many differences between the philosophers mentioned above, they all placed one or both questions at the centre of their metaphysical thinking. The implications that Perl draws from this (especially the importance of the second question) are dramatic, because they help us to understand metaphysical thinking in a different light from the onto-theological reading accepted as normal during the past century and more.

In the final section I commit myself to a short apologetic for the metaphysical tradition as understood by Eric Perl, among others. Steering a middle course between those contemporary metaphysicians who emphasise the unlimited nature of ultimate reality and those who tend to emphasise the importance of limited being, I do emphasise the hierarchical relationship between, but interdependence of, the unlimited and the limited, between the One as supra-ontological and transcendent reality, and the limited nature of immanent being.

Keywords: beyond being; conjugal relationship between being and thought; Eric D. Perl; Heidegger; metaphysical tradition; nihilism; One; Plato; Plotinus; presence

[I]n hierdie verligte tydperk is ek vrymoedig genoeg om te bely dat ... ons ons ou vooroordele op 'n besondere wyse koester eerder as om hulle te verwerp ... trouens, ons koester hulle omdat hulle vooroordele is; hoe ouer hulle is ... des te meer koester ons hulle ... In plaas daarvan dat verskeie van ons spekulatiewe mense die algemeen aanvaarde vooroordele verwerp, span hulle eerder hul intellektuele vermoëns in om die verskuilde wysheid te ontdek wat daarin opgesluit lê. (Edmund Burke)¹

Verskeie intellektuele sluit vandag by die metafisiese tradisie aan – weliswaar nie altyd vanuit die sentrum van die globale universiteitswese nie, maar eerder vanuit sy uithoeke. 'n Onderliggende tema by dié intellektuele is dat die verlies aan metafisiese aanknopingspunte 'n belangrike rede is waarom die nihilisme vandag so 'n greep op die kulturele landskap verwerf het. Indien die synswerklikheid nie heenwys na en deel het aan die waarhede van die metafisiese nie, sê hulle, word dit self van enige betekenis gestroop. Sonder hul deelname aan dié waarhede loop syndes soos mense, diere, plante en selfs klippe die risiko om tot blote plooibare grondstof in 'n onbegrenste sug na beheer en verbruik gereduseer te word. Sodra hulle bruikbaarheid uitgeput is, word dit soos plastiek in die see weggegooi. 'n Antwoord op die nihilisme is daarom ook kwalik moontlik, sê hulle, as daar nie opnuut by die metafisiese tradisie aangesluit word nie. Slegs in hul deel-wees-van 'n “hoër werklikheid” kan die syndes self deur 'n eie integriteit, duursaamheid en selfs persoonlikheid gekenmerk word. Daarsonder val hulle buite die sfeer van die respekvolle aandag waarmee hulle vroeër bejeën is.

Ons staan hier onder by die werk van Eric D. Perl stil. Perl verteenwoordig in vele opsigte 'n toonaangewende voorbeeld van hoe daar vandag opnuut na die metafisiese tradisie geluister kan word. Volgens hom hoef die tradisie nie aan die argiewe toevertrou te word nie. Intendeel, oor die brug van eeue heen daag die tradisie die hedendaagse wêreld uit om opnuut oor homself te krom en sy nihilistiese opvatting van die werklikheid grondig te bevraagteken. In die hart van Perl se voorspraak vir die metafisiese tradisie staan juis die gedagte dat die synswerklikheid nie as blote bruikbare grondstof (of soos wat Heidegger dit beskryf het, 'n *Bestand* of voorraadhuis) verstaan kan word wat tot die onbepaalde beskikking van die self staan nie. Klippe, plante, diere en mense ontlok ons agting, respek en sorg omdat hul aan die waarhede van die metafisiese deel het.²

In die inleidende afdeling word by 'n belangrike uitgangspunt in die werk van Perl stilgestaan. Anders as wat dikwels op 'n nominalistiese wyse aangevoer word (“daar is nie iets soos ‘die’ metafisiese tradisie nie, maar slegs 'n veelheid van tradisies”), voer Perl aan dat ons inderdaad van die “metafisiese tradisie” kan praat. Ondanks onderlinge verskille dink die belangrikste vertolkers van die tradisie op 'n ooreenstemmende wyse oor sleutelaspekte van die werklikheid na. Volgens Perl blyk dit bowenal uit die samehang wat hulle telkens tussen syn en denke opsoek. Anders as in die moderne denke plaas die tradisie nie syn en denke op 'n ekstrinsieke grondslag teenoor mekaar nie. Syn en denke is eerder intrinsiek en selfs eroties op mekaar aangewese. Vanweë die belangrikheid daarvan sal telkens daarheen teruggekeer en by verskillende aspekte daarvan stilgestaan word.

In die tweede afdeling word by die kritiek op die tradisionele metafisiese denke en in die besonder by die kritiek van Martin Heidegger stilgestaan. In vele opsigte kan die antimetafisiese stemming wat die denke tydens die vorige eeu gekenmerk het, aan die invloed van Heidegger toegeskryf word. Heidegger het die tradisionele metafisiese denke (asook die nawerking daarvan in die moderne denke) as “onto-teologies” beskryf. Hedendaagse pogings

om opnuut by die metafisiese tradisie aan te sluit kan dit kwalik doen sonder om op dié gewigtige oordeel van Heidegger te antwoord. Alhoewel Perl self nie breedvoerig na Heidegger verwys nie, stel sy vertolking ons in staat om Heidegger se oordeel te kwalifiseer. Met behulp van Perl sal ons aanvoer dat die kritiek van Heidegger aan die verkeerde adres gerig is. Anders as wat Heidegger geoordeel het, is die tradisionele metafisika eerder 'n antwoord op die ontoteologiese denke as dat dit 'n uitdrukking daarvan is. As daar na die bronne van die ontoteologie gesoek word, moet dit eerder in die moderne metafisiese denke opgespoor word.

In die derde afdeling word enigsins breedvoerig by twee sleutelvrae van die metafisiese denke stilgestaan. Eerstens vra die metafisiese denke, reeds vanaf sy vroeë oorsprong, telkens weer: “Wat is die syn?” In antwoord op dié vraag plaas dit ook telkens weer klem op die feit dat die syn met die begrenste vorm of idee van die dinge gelykgestel moet word. Om te wees, is om deur 'n bepaalde vorm of idee gekenmerk te word. Verskillende kante van dié antwoord sal belig word. Tweedens vra die tradisie egter, óók vanaf sy vroeë oorsprong, verder: “Waarom is daar hoegenaamd syndes en nie eerder niks nie?” In antwoord hierop wys die tradisie na die sogenaamde eerste beginsel ten grondslag van die wêreld van vorme en idees. Vanweë die eerste beginsel (die Goeie by Plato, die Een by Plotinus en God of *Ipsium Esse Subsistens* by Aquinas) kan die syndes hoegenaamd wees. Ondanks die talle verskille wat daar tussen denkers soos Parmenides, Plato, Aristoteles, Plotinus, Proclus, Dionysius en Aquinas aangetoon kan word, beklee een of beide van genoemde vrae en antwoorde 'n sentrale plek in hul denke.

In die laaste afdeling sal 'n bondige voorspraak vir die metafisiese denke soos vertolk deur Perl gemaak word. Anders as in heersende “metafisiese” strominge, waarin óf die onbegrenste aard van die werklikheid óf die begrenste aard daarvan beklemtoon word, dink die tradisie die onbegrenste en die begrenste in hulle innerlik-noodsaaklike samehang. Terwyl die onbegrenste nie anders ontsluit word as in en deur die begrenste nie, wys die begrenste op hul beurt vanuit hulself heen na hul grond in 'n onbegrenste eerste beginsel.

Vanweë die beperkte aard van die artikel sal ongelukkig nie op enige wyse breedvoerig by Perl se dikwels verrassende vertolking van enigene van genoemde denkers stilgestaan kan word nie. Slegs enkele belangrike dwarsnitte sal uit hul werk gemaak word.

1. Die eenheid van die tradisie

Volgens Perl word die metafisiese tradisie deur 'n grondliggende uitgangspunt gekenmerk. Vanaf Parmenides tot Aquinas, dit wil sê oor 'n tydperk van bykans 2 000 jaar, speel dié uitgangspunt 'n sentrale rol in die argitektoniese opbou van die metafisiese denke. Dit handel oor die vraag na die verhouding tussen syn en denke, en in die besonder oor wat Perl hul “huweliksverhouding” noem (Perl 2014a:52–4). Vanweë die belangrikheid daarvan sal ons telkens weer daarna terug keer. Ter inleiding kan dit egter nou reeds as volg beskryf word.

Anders as wat dikwels vanuit 'n moderne verwysingsraamwerk gedink (en op die metafisiese denke geprojekteer) word, staan syn en denke nie in die metafisiese denke op 'n ekstrasieke grondslag buite of selfs teenoor mekaar nie. Die syn is met ander woorde nie 'n statiese en voorhande werklikheid wat bo-oor 'n afgrond korrek deur die denke gerepresenteer moet

word nie. Syn en denke is eerder eroties-intrinsiek op mekaar aangewese. Terwyl die syn uitreik na die denke en ook begeer om deur die denke ontsluit te word, reik die denke op sy beurt ook uit na die syn en begeer om in gemeenskap met die syn te tree.

Tydens die moderne era word die eroties-intrinsieke verhouding tussen syn en denke afgeskaf. Voortaan word dié verhouding tot 'n ekstrinsieke verhouding tussen 'n subjek en 'n objek verskraal. In plaas daarvan dat hulle eroties na mekaar toe uitreik, gluur subjek en objek mekaar nou oor 'n afgrond aan. Dit is 'n afgrond wat oorbrug kan word slegs wanneer die subjek aktief daaroor tree met die doel om die teenoorstaande objek op 'n korrekte wyse aan homself aanwesig te stel. Van 'n intrinsieke aangewese-wees-op-mekaar van syn en denke kan hier geen sprake wees nie. Ons verwys nog in die volgende afdelings breedvoerig na hierdie sleutelverskil tussen die tradisie en die moderne metafisiese denke.

Maar dit bring ons by die punt wat vir hierdie inleidende opmerkings ter sake is. Op grond van die sentrale plek wat die huweliksverhouding tussen syn en denke binne die metafisiese tradisie inneem, verskil Perl van die nominalistiese opvatting dat ons nie van “die” metafisiese tradisie kan praat nie. Vanaf Parmenides tot Aquinas rus die tradisie juis op die gedagte van 'n huweliksgemeenskap tussen syn en denke. Perl se belangrikste werk tot dusver, *Thinking being. Introduction to metaphysics in the Classical tradition* (2014), toon aan hoe genoemde verhouding reeds by Parmenides aanwesig is, en hoe Plato, Aristoteles, Plotinus en Aquinas daarby aansluit. In 'n vroeëre werk, *Theophany. The Neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite* (2007), wys hy eweneens hoe die filosofiese teologie van Dionysius die Areopagiet deur die erotiese gemeenskap tussen syn en denke gestempel word. Ter ondersteuning van sy argument toon Perl in dié uitsonderlike werk aan hoe Dionysius in vele opsigte bykans verbatim by Plotinus en Proclus aansluit. 'n Soortgelyke uitgangspunt onderlê ook 'n veelheid van ander artikels wat deur Perl gepubliseer is, asook sy vertaling van en kommentaar op *Plotinus Ennead V.1. On the three primary levels of reality* (2015).

Maar is dit werklik so eenvoudig? Wat van die oorbekende verskille tussen metafisici soos Plato en Aristoteles? Verteenwoordig hulle nie uiteenlopende en selfs botsende metafisiese tradisies nie? En is Raphael se voorstelling van Plato en Aristoteles in sy beroemde skildery *Die Skool van Athene* nie 'n klinkklare bevestiging daarvan nie? Plato word daarin immers uitgebeeld as 'n denker wat na die transendente wêreld van vorme wys, terwyl Aristoteles op sy beurt op die aardse en sintuiglike gerig is. Alhoewel Raphael dit nie noodwendig so met dié beroemde werk uit die vroeë moderniteit bedoel het nie, het die moderne denke daarin 'n bevestiging gesien van sy opvatting dat hulle tot twee verskillende denkskole behoort. "Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet," het Rudyard Kipling met betrekking tot die verhouding tussen Brittanje en Indië geskryf. In die moderne denke word op 'n soortgelyke wyse oor die verhouding tussen Plato en Aristoteles geoordeel.

Anders as die moderne opvatting aanvaar Perl dat Plato en Aristoteles tot dieselfde metafisiese grondmotiewe verbind is. In die hart daarvan staan die vraag na die verhouding tussen syn en denke. Aristoteles, skryf Perl, het nie gehuiwer om van die “Platoniese taal van eros” gebruik te maak om te verduidelik hoe hy dié verhouding verstaan het nie (Perl 2014a:93). Soos Plato het Aristoteles dit as 'n huweliksverhouding verstaan. Met dié oordeel sluit Perl by die metafisiese tradisie self aan, wat oor 'n groot tydperk geoordeel het dat Plato en Aristoteles as toonaangewende stemme uit eie geleedere verstaan moet word.

Perl laat hom egter nie net deur die oordeel van die tradisie lei nie. Verskeie denkers uit die afgelope dekades is eweneens vir hom 'n belangrike aanknopingspunt. Ook by hulle word die eue oue oordeel van die tradisie bevestig. Vir ons doeleindes verwys ons slegs na Hans-Georg Gadamer en Lloyd Gerson.

Gadamer gaan deurgaans van die standpunt uit dat Plato en Aristoteles tot een en dieselfde metafisiese tradisie behoort. Alhoewel dit nie vir ons nodig is om uitgebreid na die gronde van Gadamer se standpunt te verwys nie, hou die wese daarvan verband met 'n stemming wat uit Gadamer se eie werk straal, naamlik dat Plato en Aristoteles nie op radikaal uiteenlopende wyses oor die verhouding tussen syn en denke nagedink het nie.³ In 'n bekende onderhoud met Ernst Fortin sê Gadamer daarom ook tereg dat die twee een en dieselfde "lewende tradisie" verteenwoordig. Alhoewel dit oënskynlik in spanning daarmee staan, maak Gadamer net in die volgende sin van dieselfde onderhoud dié enigszins verrassende uitspraak: "Ek is 'n Platonis. Ek stem met Plato saam ..." (Fortin 1984:10). Anders as wat met die eerste oogopslag daaruit afgelei kan word, bedoel Gadamer daarmee nie dat Aristoteles tot 'n ander tradisie as Plato behoort nie. Aristoteles is eerder self óók 'n Platonis. Met "Platonis" verwys Gadamer hier nie slegs na volgelinge van Plato nie. Hy gebruik dié woord eerder as 'n sinekdogee met behulp waarvan na die "lewende tradisie" in sy geheel, Aristoteles ingesluit, verwys word. Kortom, Gadamer se hantering van Plato en Aristoteles kan, anders as in die moderne denke, tereg as "sinteties" bestempel word (Beiner 2014:133). Plato en Aristoteles behoort onlosmaaklik tot een en dieselfde metafisiese sintese.

Nog 'n hedendaagse denker op wie Perl hom beroep, is Lloyd Gerson. Gerson sinspeel reeds in die titel van sy baanbrekende werk, *Aristotle and other Platonists* (2005), op die feit dat Aristoteles en Plato tot een en dieselfde tradisie behoort. In *From Plato to Platonism* (2013) voer Gerson aan dat dié samehang veral blyk uit Plato en Aristoteles se eenderse kritiek op wat hy as die materialistiese, meganistiese, nominalistiese, skeptiese en relativistiese denke uit die Klassieke tydperk beskryf. Alhoewel Gerson dit nie in sulke direkte taal formuleer nie, deel genoemde strominge 'n belangrike vooroordeel, naamlik hulle afwysing van die intrinsieke liefdesverhouding tussen syn en denke. In 'n vroeë antisipasie van die moderne denke stel dié strominge eerder syn en denke op 'n ekstrasieke grondslag teenoor mekaar op. Plato en Aristoteles verteenwoordig 'n alternatief daarop.

Volgens Gerson beteken dit nie dat daar nie ook verskille tussen Plato en Aristoteles is nie. Nogtans kan nie daaruit afgelei word dat hulle tot twee verskillende tradisies behoort nie. Aristoteles se verhouding met Plato, skryf Gerson, moet eerder na analogie van die verhouding tussen Luther en die Katolieke Kerk verstaan word. Net soos wat Luther se kritiek nie beteken het dat hy die teologie van die Kerk *tout court* verwerp het nie, net so het Aristoteles se kritiek op Plato ook nie beteken dat hy nie meer die grondslae van die metafisiese tradisie as sodanig met sy leermeester gedeel het nie (Gerson 2013:8).

2. Kritiek op die ontoteologiese metafisika

Histories gesproke strek die moderne kritiek op die tradisionele metafisika vanaf ten minste die 14de eeu tot die postmoderne dekades. Heidegger beklee in laasgenoemde dekades 'n sentrale plek. Sy kritiek het in dié tyd 'n soort algemeen aanvaarde maatstaf geword vir hoe daar vandag oor die tradisie nagedink moet word. So sterk het die "Heideggeriaanse

vooordeel” geword dat selfs diegene wat kritiese voorbehoude ten opsigte daarvan het, huiwerig is om sy vertolking van die metafisiese tradisie as sodanig te bevraagteken. Meestal poog hulle eerder om aan te toon dat ten minste hierdie of daardie van hul gunstelingdenkers, soos Aquinas of Meister Eckhart, die Heideggeriaanse oordeel dat hulle ontoteologiese denkers sou wees, vryspring. In die proses bly die grondtrekke van Heidegger se vertolking onaangeraak.⁴

Tydens die afgelope dekades het daar egter ’n groter afstand ten opsigte van Heidegger ingetree. Volgens Jean-Marc Narbonne het Heidegger self tot hierdie toedrag van sake bygedra. Vanweë sy buitengewoon skeppende vertolking van die metafisiese tradisie het hy die intellektuele wêreld uitgedaag om dit op andersoortige wyses te lees. Ironies genoeg het dit daartoe gelei dat verskeie denkers aangemoedig is om die tradisie ook anders as Heidegger self te vertolk.⁵ Sonder twyfel is die belangrikste vraag wat vanuit hierdie kringe aan Heidegger gestel word of die tradisionele metafisika inderdaad as ontoteologies beskryf kan word. Verteenwoordig die tradisionele metafisika nie eerder ’n alternatief op die ontoteologiese denke nie?

In die agtergrond van hierdie vraag lê ’n andersoortige blik op die oorspronge van die metafisiese denke. Anders as wat Heidegger geoordeel het, moet die oorspronge van die ontoteologiese denke eerder by vroeë moderne metafisici soos Duns Scotus en Willem van Ockham gesoek word, dit wil sê by dié denkers wat van die tradisionele metafisiese denke wou afskeid neem. Perl sluit in sy vertolking van die tradisie ten nouste by hierdie “andersoortige” blik op die geskiedenis van die filosofiese denke aan.⁶

Maar wat word met die begrip *ontoteologie* bedoel? En hoe kan tussen die tradisionele metafisika en die ontoteologiese metafisika onderskei word? Ons staan by hierdie vrae stil sonder om ons direk op Perl te beroep. Vir ons doeleindes word die ontoteologiese metafisika deur twee oorhoofse eienskappe gekenmerk; by sowel Heidegger as Perl speel dié eienskappe ’n belangrike rol. Perl verskil egter met Heidegger oor die vraag waar die historiese bronne daarvan lê: Moet dit in die tradisionele metafisiese denke gesoek word (soos wat Heidegger aangevoer het), of in die moderne metafisiese denke (soos wat Perl in aansluiting by ander bronne aanvoer)?

Die eerste eienskap van die ontoteologiese denke handel oor die synsvraag en in die besonder oor die vraag na die verhouding tussen syn en denke. Kenmerkend van die ontoteologiese denke is dat dit syn en denke tot twee kragte verskraal wat op ’n ekstrinsieke grondslag langs of selfs vyandig teenoor mekaar staan, te wete die subjek en die objek. Anders as met die intrinsieke verhouding tussen denke en syn in die tradisie heers daar in die moderne denke ’n gapende afgrond tussen subjek en objek. Ingevolge die moderne uitgangspunt moet dié afgrond by wyse van die representatiewe akte van die subjek oorbrug word. Laasgenoemde gebeur wanneer die subjek die sogenaamde objektiewe werklikheid met behulp van sy rasionele kategorieë aan sigself aanwesig stel. Ten diepste is die representatiewe denke daarom ook okulêr van aard: representasie gebeur wanneer die subjek met behulp van die “oog van die rede” oor die kennisafgrond tree met die doel om die objektiewe werklikheid te deursien. Kortom, grondliggend aan die moderne representatiewe denke lê die ideaal van “korrektheid”: die representatiewe akte word as suksesvol beskou wanneer die objek korrek deur die subjek aanwesig gestel word. Van ’n erotiese samekoms tussen syn en denke kan in dié ideaal van korrekte representasie nie sprake wees nie.

Heidegger gaan uit van die vooronderstelling dat die oorsprong van die moderne okulêre ambisie na die Klassieke metafisiese denke teruggevoer moet word. In sy antwoord toon Perl egter aan dat die tradisionele metafisiese denke, gemeet aan genoemde maatstaf, juis nie as ontoteologies beskryf kan word nie. In die tradisionele denke sluit syn en denke mekaar nie op 'n ekstrasieke grondslag uit nie. Bygevolg word dit ook nie deur die moderne okulêre ambisie aangevuur nie. Hier onder word nog meermale daarna verwys.

Die tweede eienskap van die ontoteologiese metafisika hou met die eerste beginsel van die sinswerklikheid verband. Volgens die Heideggeriaanse denke word die ontoteologie gekenmerk deur sy identifikasie van die eerste beginsel met 'n hoogste, onveranderlike en goddelike synde.⁷ Ten grondslag van dié identifikasie lê die poging van die ontoteologie om die veranderlike wêreld van die syndes na 'n hoogste synde terug te herlei met die doel om hulle aan sy onbetwyfelbare gesag te onderwerp. So kan die veranderlikheid en onsekerheid wat met die wêreld van die syndes medegegee is, laat vaar word. Tipiese voorbeelde van so 'n hoogste en onveranderlike synde waaraan die syndes vasgemaak kan word, is (aldus Heidegger) Plato se Goeie, Plotinus se Een en die God van die Christelike denke.

Onderliggend aan die ontoteologiese opvatting van die eerste beginsel is 'n belangrike maar problematiese vooronderstelling. Vanuit die ontoteologie beoordeel, behoort die hoogste synde tot een en dieselfde ontologiese orde as die wêreld van die veranderlike syndes (soos mense, diere en plante). In plaas daarvan dat die hoogste synde met ander woorde tot 'n ander orde as die sinsorde behoort, is dit – ondanks sy status as die hoogste en magtigste synde – 'n immanente deel van die sinsorde. Volgens Heidegger gaan hierdie reduksie van die eerste beginsel tot een en dieselfde sinsorde met rampspoedige gevolge gepaard. Vanweë sy ruimtelike plasing van die eerste beginsel binne een en dieselfde sinsorde vergeet die ontoteologie dit wat die sinsorde voorafgaan en ook moontlik maak. Heidegger beskryf dié “werklikheid” oor tyd heen met 'n veelheid van begrippe (of eerder kwasibegrippe) soos *Lichtung*, *Aletheia*, *Ereignis*, *Aus-trag*, en ander.⁸ Hulle is kwasibegrippe omdat hulle nie na 'n statiese werklikheid verwys wat konseptueel begrens en binne die sinsorde tuisgemaak kan word nie. Hulle verwys eerder na 'n gebeurde. Maar watter gebeurde? Sonder om hier op die verskille by Heidegger tussen kwasibegrippe soos *Lichtung*, *Aletheia*, *Ereignis*, ens. te fokus, kan ons sê dat dit in den brede na dié gebeurde verwys ingevolge waarvan die sinswerklikheid hoegenaamd ontsluit word. Nog nader geformuleer verwys dit na die ontsluitingsgebeure self, oftewel die aktiewe aan-die-lig-tree van die dinge. As sodanig kan *Ereignis* met 'n “liggende oopte” in 'n skaduryke woud vergelyk word. Hiervolgens dui *Ereignis* op daardie gebeurde ingevolge waarvan die sinswerklikheid uit die verborge skadu's van die woud en in die helder lig van die oopte tree. Indien gepoog sou word om dié gebeurde begripsmatig te begrens, sou *Ereignis* tot iets soos 'n hoogste synde binne een en dieselfde ontologiese orde as die ander syndes gereduseer word. Maar daarmee sou in die ontoteologie teruggeval word. *Ereignis*, die gebeurde van die liggende oopte, is egter nie 'n hoogste synde nie, maar eerder die gebeurde van die syndes, en in die besonder hul werkwoordelike aan-die-lig-tree. As sodanig gaan dit die orde van die syndes vooraf. Alvorens die syndes as “dit” of “dat” gerepresenteer kan word, moet hulle eers hoegenaamd in die oopte tree. *Ereignis* het op laasgenoemde betrekking.

Terselfdertyd moet beklemtoon word dat *Ereignis* nie met iets soos die “nie-syn” of die niks geïdentifiseer kan word nie. Indien laasgenoemde inderdaad gedoen word, word *Ereignis* nogmaals tot die orde van die ontologiese herlei. As die skadukant van die syn is die niesyn immers steeds skatpligtig aan die orde van die syn. *Ereignis* gaan egter sowel die syn as die

niesyn vooraf. Thomas Sheehan voer daarom ook tereg aan dat die sinsvraag nie, soos wat meestal aangevoer word, die sentrale vraag by Heidegger is nie. In die hart van die Heideggeriaanse denke staan eerder die vraag na dit wat hoegenaamd die orde van die sin voorafgaan en ook moontlik maak (Sheehan 2015). As die ontoteologie deur 'n "gebrek" gekenmerk word, is dit nie (soos wat Heidegger meestal self in stryd met sy eie dieper insigte gesê het) dat dit aan sinsvergetelheid ly nie, maar eerder aan ontsluitingsvergetelheid.

Hoe kan ons met behulp van Perl hierop antwoord? Is die tradisionele metafisiese denke ontoteologies van aard? Ten grondslag van Perl se opvatting van die ontoteologie lê sowel 'n ooreenkoms as 'n verskil met Heidegger. Enersyds stem Perl saam dat die ontoteologie gekenmerk word deur die verheffing van 'n bepaalde synde tot 'n hoogste synde. Perl stem met ander woorde saam dat die ontoteologiese denke nie die liggende oopte dink nie, en dat dit bygevolg in 'n vergetelheid ten opsigte van sy eie bestaansvoorwaarde verval het. Andersyds toon Perl egter aan dat die metafisiese tradisie in die gedaante van sy belangrikste vertolkers juis nie 'n bepaalde synde tot die hoogste synde uitgeroep het nie. Intendeel, die metafisiese denke het ook deurgedink na dié misterieuse en onnoembare oopte wat die orde van die ontologiese voorafgaan en ook hoegenaamd moontlik maak. Op grond daarvan kan op 'n belangrike ooreenkoms tussen Heidegger en die tradisionele metafisika gewys word.

Anders as wat Heidegger die ou metafisika ten laste lê, het laasgenoemde nie die eerste beginsel van die werklikheid op 'n tipies ontoteologiese wyse na die wêreld van die syndes terug herlei en dit as die hoogste synde op 'n kontinuum van ander syndes gekarteer nie. Soos met die liggende oopte by Heidegger behoort Plato se Goeie, Plotinus se Een, Dionysius en Aquinas se God nie tot die orde van begrenste syndes nie. As eerste beginsels het hulle eerder betrekking op die onbegrenste en misterieuse oopte by grasia waarvan die begrenste syndes hoegenaamd aan die lig kan tree. Gadamer (1994:87) het dit raakgesien toe hy oor Plato geskryf het: "Ek wil die vraag in teenstelling met Heidegger ter sprake bring, naamlik of Plato nie self gepoog het om die sfeer van onverborgenheid (*Aletheia*) te dink nie, ten minste met sy Idee van die Goeie.

Perl herhaal hierdie vraag ook met betrekking tot figure soos Plotinus, Proclus, Dionysius en Aquinas. Terselfdertyd gee hy 'n minder terughoudende antwoord as Gadamer. Genoemde denkers het nie in vergetelheid ten opsigte van die "bronne" van die werklikheid verval nie, skryf hy. Dié twyfelagtige eer kom eerder die moderne ontoteologiese metafisika toe. Anders as die tradisionele metafisika word dit deurgaans gekenmerk deur die ambisie om 'n bepaalde synde tot 'n hoogste synde uit te roep en alle ander syndes aan sy gesag te onderwerp.

Maar kom ons staan effens nader by Perl se hantering van elkeen van genoemde twee dimensies van die ontoteologie stil. Daaruit sal die antwoord op Heidegger duideliker blyk. Trouens, met behulp van Perl se ontleding van die metafisiese denke kan selfs vrae aan die adres van Heidegger gerig word: Het hy self aan die greep van die ontoteologie ontsnap?

2.1 Die ontoteologiese sin en die strewende na okulêre aanwesigheid

Soos wat reeds hier bo aangedui is, draai die eerste eienskap van die ontoteologiese denke rondom die sinswerklikheid. Om saam te vat wat tot dusver gesê is: in die ontoteologie word die sin tot 'n voorhande objek gereduseer wat deur 'n teenoorstaande subjek deurskou en aan die oog van die rede aanwesig gestel kan word. Wat hier bo ongesê gelaat is, is die oordeel

van Heidegger. Volgens laasgenoemde word die okulêre aanwesigheidsideaal deur donker nihilistiese motiewe onderlê.

In aansluiting by Nietzsche se (oënskynlik) verwoestende kritiek op die metafisika voer Heidegger aan dat die ontoteologie poog om die syndes aan die mag van 'n hoogste en onveranderlike synde te onderwerp. By Plato blyk dié magsmotief uit sy poging om die veranderlike wêreld van die liggaamlike aan die dissipline van onveranderlike Idees te onderwerp; in die Christendom blyk dieselfde motief uit die poging van kerk en priesters om die aardse werklikheid aan die mag van 'n transendente God te onderwerp, ens. Reiner Schürmann vat dit in sy steeds rigtinggewende vertolking van Heidegger saam as hy skryf dat die ontoteologie gekenmerk word deur die poging om alles aan die “prinslike” gesag van 'n hoogste “prinsipe” (eerste beginsel) te onderwerp. Met behulp van sodanige beginsels kan soewerein oor die syndes geregeer word (Schürmann 1987:25–32). Onderliggend aan Schürmann se verduideliking lê die gedagte dat die eerste beginsels van die prinse tot dieselfde ontologiese orde as die wêreld van die onderdane behoort, met die verskil dat die magtige prinse hulle aan die bopunt daarvan bevind.

Die verskynsel van mag verklaar egter nog nie op 'n voldoende wyse wat hier op die spel is nie. Onderliggend aan die magsmotiewe van die tradisie lê iets nog donkerder, sê Nietzsche en Heidegger, naamlik die nihilisme self, dit wil sê dié verskynsel ingevolge waarvan die sinswerklikheid self met afsku in wrokkigheid bejeën word.

Maar dit bring ons by die teenvraag: Word die tradisionele metafisiese denke inderdaad, soos wat Heidegger aanvoer, deur 'n wrokkigheid jeens die syn gemotiveer? Verteenwoordig die ou metafisiese denke die begin van wat as die lang tog van die nihilisme deur die Westerse denke beskou kan word – 'n tog wat volgens Heidegger 'n aanvang neem by Plato en wat sy donker hoogtepunte in die modernisme en die tegniese bestel van vandag gevind het? Het dié oordeel nie eerder betrekking op die moderne ontoteologiese metafisika self nie? Perl se antwoord is ondubbelsinnig. Soos wat reeds hier bo aangevoer is, staan die denke in die tradisie nie op 'n ekstrinsieke afstand teenoor 'n sogenaamde voorhande en objektiewe werklikheid nie. In die logiese verlengde daarvan word die denke insgelyks ook nie deur 'n wrokkigheid in en afsku jeens die syn gekenmerk nie. Tussen denke en syn heers eerder die teenoorgestelde stemming, naamlik 'n erotiese “huweliksgemeenskap” of *conjugal togetherness*. Perl beroep hom hier onder meer op die talle uitsprake van Parmenides, Plato, Aristoteles en Plotinus oor die begeerte van die denke na die syn. So skryf Parmenides reeds in die inleidende gedeelte van sy filosofiese gedig oor die perde wat die diepste wese van die self na die eindpunt van die begeerte dra, naamlik eenheid met die syn. Plato het talle soortgelyke beelde gebruik om die begeerlike reis van die denke na die syn uit te beeld. Tipies hiervan is die allegorie van die grot in die *Republiek*, waar die denke voorgestel word as op reis vanuit die grot van onkunde na insig in die sinswerklikheid self; die metafoor van die siel in die *Phaedrus* as 'n strydswadrywer op pad na insig in die sinswerklikheid; die beeld van die leer van die liefde in die *Simposium*, ens. Plotinus se werk is besaai met voorbeelde van dieselfde denkende reismotief. Volgens Plato is dié reise afgestem op 'n samekoms, 'n *sunousia*, tussen syn en denke. Maar wat beteken *sunousia*? Semanties gesproke verstaan Plato *sunousia* as 'n erotiese gebeurtenis wat tussen syn en denke afspeel. Dit is 'n samekoms waarby die denkende mens in sy of haar geheel by die syn betrek is, dit wil sê die mens as sowel 'n rasonale as 'n sintuiglike wese.

Perl (2014b:139) vat dit kernagtig saam as hy skryf:

Plato het geensins kennis as die “sien” van verstaanbare “objekte” ekstrinsiek tot die siel begryp nie, maar altyd as ’n συνουσία, ’n saamwees met die syn. Laasgenoemde is nie slegs by wyse van die metafoor van sien voorgestel nie, maar ook by wyse van aanraking, vashou, eet en seksuele eenheid.

Vanuit hul intrinsieke saamwees beoordeel is ’n ekstrinsieke antitese tussen denke en syn, skryf Perl, “totaal vreemd aan die Klassieke filosofie ... denke en syn (is daarin) slegs vanuit hulle saamwees verstaan” (Perl 2014a:8). In die agtergrond van Perl se klem op die rol van *sunousia* staan ’n verrassende vergelykingspunt waarop hy homself meermale in sy werk beroep, naamlik die fenomenologiese denke – juis dié denke wat so ’n grondige invloed op Heidegger (en Heidegger daarop) uitgeoefen het. Volgens Perl is die fenomenologie ’n hedendaagse erfgenaam van die metafisiese tradisie.⁹ Nêrens blyk dit so as uit hul gelyksoortige opvatting oor die huweliksverhouding tussen syn en denke nie. Veral twee eienskappe van die fenomenologie getuig daarvan, naamlik die fenomenologie se klem op die intensionele aard van die denke én die gelyktydige gegee-wees van die syn vir die denke. Soos in die tradisie is die fenomenologiese denke intensioneel op die syn gerig. Trouens, die denke ís die intensionele gerig-wees-op die syn. Terselfdertyd is die syn vir die denke gegee. In stryd met die moderne denke staan die syn dus nie as ’n digte en ontoeganklike raaisel, ’n onkenbare X of selfs ’n grillige duisternis – ’n duisternis wat slegs by wyse van die geweld van die representatiewe akte oorkom kan word – teenoor die denke nie. Nee, die syn staan eerder oop vir die denke. Dit is ontvanklik vir begrip. Kortom, soos in die metafisiese tradisie is die syn prinsipiël verstaanbaar (en nie ’n ondeursigtige of ondeurskynende afgrond nie).¹⁰

Teen die agtergrond van bogenoemde kenmerke van sowel die tradisionele denke as die fenomenologie maak Perl ’n belangrike gevolgtrekking: anders as wat Heidegger aangevoer het, word die tradisionele denke nie deur ’n nihilistiese afsku jeens die syn gekenmerk nie. Intendeel, vanuit die gedagte van die huweliksgemeenskap tussen syn en denke beoordeel, verteenwoordig die tradisie inderwaarheid ’n alternatief daarop:

In spanning met die Heideggeriaanse aanspraak dat die metafisika onvermydelik tot die nihilisme aanleiding gee ... verteenwoordig die metafisika, soos wat dit tradisioneel verstaan is, die antitese van en die enigste alternatief op die nihilisme. Perl (2014a:2)

Waarom het Heidegger nie die noue verband tussen die fenomenologie en die tradisionele denke raakgesien nie? Ons laat dit by die veels te bondige opmerking dat die rede daarvoor in ’n gebrekkige liefdesverhouding tussen syn en denke gesoek moet word, en – in die verlengde van bogenoemde argument – ’n steeds sluimerende nihilisme wat in sy eie denke opgesluit lê.¹¹

Spore van die fenomenologiese “samekoms” tussen syn en denke is oorvloedig by Heidegger aanwesig. Dit word miskien die beste saamgevat in die latere Heidegger se begrip van die denke as ten diepste ’n danke (*Danke*) en in die besonder ’n dankbare oopstaan voor die misterieuse ontsluiting, die “liggende oopte”, van die synsgebeure. In dié dankbare oopstaan resoneer die vriendskap met die syn waarvan in die tradisie sprake is. Nogtans is daar by veral die vroeë Heidegger ook ’n andersoortige stemming aanwesig. Ons verwys na die feit

dat die vroeë Heidegger gekenmerk word deur 'n vasberadenheid (*Entschlossenheit*) in die aangesig van wat as 'n afgrondelike en angswekkende syn verstaan word. So 'n syn ontlok nie die begeerte na gemeenskap daarmee nie. Intendeel, dit lei eerder tot pogings om jouself daarteen te verweer. Slegs so, sê Heidegger, kan jy jou eie bestaan outentiek opeis – of jouself as opgewasse vir die uitdagings van die afgrondelike syn bewys. Geen wonder dat metafore van konfrontasie, en selfs oorlog (*Kampf*), so 'n belangrike rol by dié Heidegger speel nie.¹² Oorlog eerder as gemeenskap stempel die verhouding met die synswerklikheid.

In reaksie hierop sou aangevoer kon word dat die tradisie naïef ten opsigte van dinge soos oorlog is, en dat Heidegger op 'n realistiese wyse vanuit die skrikwekkende geweld van die 20ste eeu skryf. Ons kan nie hier volledig daarop antwoord nie. Nogtans moet net ten slotte slegs genoem word dat so 'n gevolgtrekking 'n mistasting sou wees. Oorlog is geensins vreemd vir die tradisie nie. Daarin word dikwels op 'n omvattende wyse oor oorlog nagedink, sonder om die werklikheid daarvan weg te wens of die onvermydelikheid daarvan te ontken. Wat vir die tradisie egter vreemd is, is die gedagte dat die liggende ontsluiting van die synswerklikheid self tot 'n militêre mobilisering daarteen kan lei. Ten diepste is die synsgebeure immers goed, waar en mooi, om dit met behulp van haar tradisionele transendentia te formuleer. As sodanig kan dit nie anders as om tot die begeerte na gemeenskap te lei nie.

2.2 Die eerste beginsel van die syn en 'n eenduidige ontologie

Soos wat hier bo aangevoer is, handel die tweede eienskap van die ontoteologiese denke oor die identifisering van die eerste beginsel met 'n sogenaamde hoogste synde. Die vraag wat aan die adres van die ontoteologie gerig moet word, is watter soort ontologie dit vooronderstel. Wat kenmerk dié ontologie waarbinne 'n bepaalde synde tot hoogste synde uitgeroep en aan die hiërargiese bopunt van 'n ketting van ander syndes geplaas word?

In aansluiting by die opmerkings hier bo kan nou aangevoer word dat die soort ontologie waarvan hier sprake is, as 'n eenduidige of univoke ontologie verstaan moet word. Anders as wat Heidegger aangevoer het, lê die oorsprong van die eenduidige ontologie egter nie in die tradisionele metafisika nie, maar – aldus Perl – eerder in die moderne metafisiese denke.

Wat word met 'n eenduidige ontologie bedoel? Ons antwoord in hopeloos te bondige terme: kenmerkend van die eenduidige ontologie is om alle syndes, vanaf die hoogste tot die laagste syndes, na 'n derde of neutrale ontologiese kontinuum terug te herlei en ruimtelik daarop te karteer. Slegs wanneer dit so gekarteer word, kan ons rasonale uitsprake daarvoor maak. Waarom? Want, sê die ontoteologie, deur die syndes na 'n neutrale synskontinuum terug te herlei, word die denke in staat gestel om te oordeel of die syndes die predikaat “is” op 'n eenduidige wyse met mekaar deel. Indien dit nie vasgestel kan word dat die syndes op dieselfde wyse “is” nie, sal ons uitsprake oor hulle bloot ongegronde of irrasionele uitsprake wees.

God is 'n belangrike voorbeeld. Indien ons rasonale uitsprake oor God wil maak, sê die ontoteologie, moet hy as 'n synde (weliswaar die hoogste, magtigste en selfs mees misterieuse synde) op 'n neutrale synskontinuum naas ander syndes gekarteer kan word. So word die denke in staat gestel om te oordeel of God minstens een predikaat, naamlik die feit dat hy is, op 'n eenduidige wyse met syndes soos mense, diere en plante deel. Ingevolge die eise van die rede is dit noodsaaklik. Slegs op grond daarvan weet die denkende mens dat sy

oordele oor God nie blote versinsels van sy eie verbeelding is nie, en dat hy soos mense, diere en plante inderdaad is.

Volgens Perl is die eenduidige of univoke ontologie egter vreemd aan die tradisionele metafisiese denke. In dié denke deel die eerste beginsel nie 'n predikaat op 'n eenduidige wyse met die ander syndes nie. Inteendeel, die eerste beginsel behoort tot 'n geheel ander orde as die orde van die syndes. Daarom kan dit ook nie na 'n neutrale synskontinuum terugherlei en naas ander syndes daarop gekarteer word nie. Plotinus sê byvoorbeeld oor die Een dat dit “nie gelyk is aan die ander eenhede (syndes) nie en dat dit dus ook nie as een van hulle gereken moet word nie; indien dit inderdaad gedoen sou word, sou dit beteken dat die Een en die ander eenhede iets gemeen (*koinon*) met mekaar het, en dat daardie gemeenskaplikheid dan vóór die Een self sou bestaan; daar kan egter nie iets vóór die Een self wees nie” (Plotinus V.5.4.14-17). Met verwysing na Aquinas skryf Perl dat laasgenoemde, ondanks uitsprake deur die Dokter van die Kerk wat op die teendeel wys, nie God as 'n hoogste synde in 'n allesomvattende totaliteit van syndes verstaan het nie. God is by Aquinas eerder die beginsel by gracie waarvan die sinswerklikheid hoegenaamd kan wees. God gaan die sinsorde vooraf, eerder as dat dit God voorafgaan (Perl 2014a:159).

Omdat ons nogmaals daarby stilstaan, is dit hier slegs nodig om te beklemtoon dat die eerste beginsel tot 'n radikaal ander orde as die orde van syndes behoort. Waaruit blyk die verskil? In die ontologiese orde het ons met begrenste syndes te doen wat is by gracie van hul verskil met ander begrenste syndes. So is 'n synde soos die mens by gracie van sy of haar onderskeid met ander begrenste syndes soos klippe, plante en diere. “Wat ook al is, is begrens en eindig; en omdat alle begrensing ook onderskeiding is, beteken dit meteens dat om te wees gelyk daaraan is om van ander syndes onderskei te word, om dit te wees en nie dat nie. Lank voor Spinoza en Hegel het Plotinus geweet dat *omnis determinatio est negatio*” (Perl 1997:303).

Met betrekking tot die eerste beginsel, daarenteen, handel dit nie oor begrenste syndes wat van ander begrenste syndes onderskei kan word nie. Die eerste beginsel word eerder deur 'n onbegrenste eenvoud gekenmerk. Sodra dit inderdaad met 'n begrenste synde geïdentifiseer word, word dit tot die gedifferensieerde orde van die ontologiese terug herlei, met die gevolg dat die eenvoud opgehef word. Plato se Goeie, Plotinus se Een en Aquinas se *Ipsum Esse Subsistens* verteenwoordig so 'n radikale eenvoud. Vanweë hul eenvoud val hulle nie met die sinsorde saam nie, maar verwys dit eerder na 'n werklikheid “anderkant die syn” (Plotinus V.5.6.11).

Plotinus en kie was uiteraard maar te deeglik bewus van hoe moeilik dit is om die eenvoud van die eerste beginsel onder woorde te bring. Sodra ons dit benoem, word dit 'n iets naas ander dinge, met die gevolg dat die eenvoud verlore gaan. Dié probleem blyk byvoorbeeld wanneer die eerste beginsel, soos wat juis pas gedoen is, beskryf word as 'n saak “anderkant” die syn. Alhoewel dié ruimtelike beskrywing waarskynlik onvermydelik is, is dit tegelyk problematies. Daaruit kan immers verkeerdelik afgelei word dat die eerste beginsel, ondanks sy of haar verskil met die sinsorde, tog weer 'n begrenste synde op 'n weliswaar vreemde maar tog lokaliseerbare plek aan te tref is. Alhoewel Plotinus self nie anders kan as om van ruimtelike metafore gebruik te maak nie, waarsku hy terselfdertyd teen pogings om dit letterlik te verstaan. As onbegrenste eenvoud is die eerste beginsel nie 'n synde wat op 'n ruimtelik lokaliseerbare plek aangetref kan word nie. Indien dit inderdaad die geval sou gewees het, sou die eerste beginsel 'n deel van 'n voorafgaande geheel van syndes gewees het. Maar daarmee sou dit nie die eerste beginsel van die geheel kon wees nie, omdat dit nie

deur enigiets voorafgegaan kan word nie, ook nie deur die geheel van syndes nie. As eerste beginsel gaan dit eerder die geheel vooraf.

In aansluiting by hierdie voorbehoude oor ons spreke oor die eerste beginsel is Plotinus selfs versigtig om sonder meer na die eerste beginsel as 'n onbegrenste eenvoud te verwys. Indien dié beskrywing letterlik verstaan word, kan dit ironies genoeg juis na 'n werklikheid verwys wat deur 'n bepaalde begrensing gekenmerk word, naamlik die feit dat dit 'n radikale eenvoudige werklikheid is. Volgens die tradisie is dit egter nie wat met "eenvoud" bedoel word nie. Perl skryf daarom ook tereg: "Inderdaad, paradoksaal genoeg, indien dit (die eerste beginsel) 'n eenvoud was, sou dit 'n komplekse werklikheid gewees het; want dan sou dit die eienskap van eenvoudigheid besit het. Om 'n eienskap te besit, beteken egter om kompleks te wees" (Perl 1997:305).

Uit bostaande kan nie afgelei word dat die begrip "eenvoud" nutteloos is nie. Nogtans moet telkens daarteen gewaak word om dit as 'n begrenste grootheid met bepaalde eienskappe (soos sy of haar eenvoudigheid) te beskryf. Plato se Goeie, Plotinus se Een en Aquinas se *Ipsium Esse Subsistens* is nie begrenste grootthede nie. Binne hierdie verband moet die negatief-filosofiese aard van die spreke oor die eerste beginsel by genoemde denkers deeglik verreken word. Die spreke daarvoor het nie in die eerste plek ten doel om die "aard en wese" daarvan aan die lig te bring nie. Laasgenoemde is haas onmoontlik, omdat elke spreke oor die aard en wese daarvan dit summier weer begrens. So ontsnap dit ons. Spreke daarvoor het eerder ten doel om die aard en wese van die syndes self te belig, naamlik dat dit nie 'n onbegrenste en ongedifferensieerde eenvoud verteenwoordig nie.

Vanuit die tradisie word telkens gewaarsku teen die identifisering van die eerste beginsel met die orde van die syn. Indien dit inderdaad gedoen word, sê die tradisie, word bepaalde syndes telkens tot 'n hoogste syn (dit is idool) verhef. Heidegger het daarom ook tereg geoordeel dat die mens nie voor so 'n god in ontsag op sy knieë kan val nie; trouens, die mens kan ook nie in die aanwesigheid van so 'n god musiek maak of dans nie. Nogtans was Heidegger verkeerd in sy oordeel dat die ontoteologiese God ook die God van die metafisiese denke is. God is juis nie 'n hoogste synde wat op 'n eenduidige ketting van ander syndes gekarteer kan word nie. As radikale eenvoud transendeer dit juis elke begrenste synde (en sy of haar noodwendige verskil met welke ander synde ook al).

Tot sover die opmerkings oor die Heideggeriaanse kritiek op die tradisie. Ter afsluiting van hierdie afdeling moet genoem word dat Perl in vele opsigte die denke in staat stel om die bordjies te verhang. Op grond van sy vertolking van die tradisie kan met reg gevra word of Heidegger nie nog self aan die nihilistiese ontoteologie vassit nie. Alhoewel Perl dikwels simpatiek teenoor die Heideggeriaanse denke staan, bring hy dié vraag uitdruklik in onder meer die belangrike artikel "The good of the intellect" ter sprake.¹³ Alhoewel die volle omvang van die argument nie na behore begryp kan word alvorens ons op 'n meer omvattende wyse by die verhouding tussen die eerste beginsel en die sinswerklikheid stilgestaan het nie, kan die wese daarvan tog so saamgevat word.

Heidegger se liggende oopte (*Lichtung, Aletheia, Ereignis*, ens.) behoort inderdaad tot 'n gans andere orde as die begrenste orde van die syn. Hierin lê daar 'n wesenlike ooreenkoms met die eerste beginsel. Nogtans is hier ook sprake van 'n wesenlike verskil. Hier onder sal nog op 'n breedvoeriger wyse aangevoer word dat die metafisiese tradisie die verhouding tussen die eerste beginsel en die sinswerklikheid in paradoksale terme verstaan het: omdat die eerste

beginsel tot 'n ander orde behoort, is dit nêrens (op geen lokaliseerbare plek of tyd) in die synsorde aanwesig nie. Maar daarby eindig dit nie. Vanweë sy radikale andersheid is 'n eerste beginsel, soos die Een by Plotinus, tegelyk orals in die synswerklikheid aanwesig. Hoe? Die Een is aanwesig as dit wat die veelheid van syndes (klippe, bome, donkies, mense, ens.) hoegenaamd tot 'n eie eenheid versamel. Alhoewel die Een dus nie by die totaliteit van syndes ingereken kan word nie, is dit terselfdertyd die voorwaarde vir die syndes om hoegenaamd as syndes te kan wees. Sonder hulle versameling tot 'n eenheid kan hulle nie 'n "dit" of 'n "dat" wees nie. Daarom skryf Plotinus dat die Een nie as 'n ding te midde van ander dinge verstaan moet word nie, maar eerder as die "mag van alle dinge" (o.a. Perl 1997). Terwyl dit self nie iets is nie, is dit die mag wat die dinge tot 'n dit of 'n dat maak.

By Heidegger is iets geheel anders op die spel. Alhoewel Heidegger se "eerste beginsel" (die liggende oopte) inderdaad nie met die synsorde saamval nie, is dit nie soos in die tradisie terselfdertyd in die syndes as hul eenheidstigende mag aanwesig nie. Intendeel, die afgrondelik-sublieme aard van die liggende oopte strek as't ware op 'n eenduidige wyse dwarsdeur alles. Soos wat die liggende oopte 'n afgrondelik-sublieme gebeure is, so is die syndes ook self radikaal veranderlik, dit wil sê sonder eenheid, vorm, of wese. As gevolg daarvan gly Heidegger se denke ironies genoeg (teen sy bedoeling in) self in 'n ontoteologiese eenduidigheid terug. Laasgenoemde is 'n toestand waarin die geheel van dit wat is, deur 'n bleek eenvormigheid gekenmerk word, dit ondanks (of juis as gevolg van) die Heideggeriaanse aanspraak dat alles veranderlik is.

3. Die tradisionele metafisiese denke

In wese draai die metafisiese denke rondom een vraag, naamlik die vraag na die syn. Nogtans het die metafisiese tradisie dié vraag op twee uiteenlopende wyses aan die orde gestel. Dit hou met die (relatiewe) verskil tussen Plato en Aristoteles verband. Aristoteles het die synsvraag in die *Metafisika* ter sprake gebring deur te vra "Wat is die syn?" (*Met.* 8.1,1028b4). Volgens Aristoteles se eie getuienis beklee hy met dié formulering van die synsvraag nie 'n unieke plek in die geskiedenis van die denke nie. Reeds voor hom, skryf hy, het filosofe na die "wat" van die syn gevra. In sy antwoord daarop het Aristoteles aangevoer dat die wat van die syn in die vorm of substansie van die dinge opgesluit lê. Die syn van die dinge stem met hul vorm ooreen.

Alhoewel Plato ook na die "wat" van die syn gevra het, het hy die synsvraag, meestal implisiet, ook op 'n tweede wyse aan die orde gestel. In 'n vooruitskouing op latere ontwikkelinge in die metafisiese tradisie het Plato ook gevra: "Waarom is daar hoegenaamd iets en nie eerder niks nie?" Dié vraag is in die agtergrond aanwesig wanneer Plato oor die Goeie skryf, soos in die *Philebus*, *Parmenides*, die Sewende Brief en die bekende dele uit die *Republiek*. In dié werke voer Plato implisiet aan dat die Goeie die rede is waarom daar hoegenaamd iets is en nie eerder niks nie.¹⁴

Wat het Plato met die Goeie bedoel? Plato was hieroor nog enigszins dubbelsinnig. Enersyds het hy die Goeie as 'n vorm naas ander vorme beskryf. So is die Goeie in die ontologiese orde tuisgebring. Andersyds het Plato egter na die Goeie verwys as dit wat juis nie 'n vorm naas ander vorme is nie, maar dat dit juis die synsorde transendeer. Trouens, die Goeie is die rede waarom die synsorde hoegenaamd is. As sodanig is dit nie 'n deel van die synsorde nie,

maar eerder dit wat die synsorde voorafgaan, naamlik sy eerste beginsel. Naby aan die einde van Boek VI van die *Republiek* skryf Plato (509b:189) in 'n enigsinse enigmatiese besinning oor die Goeie daarom ook die volgende beroemde sinne:

Daarom kan ons sê dat die Goeie die rede is ... vir die eksistensie en wees van die dinge, alhoewel die Goeie self nie syn is nie, maar (tot 'n sfeer) anderkant die syn behoort. Die Goeie oortref die syn in waardigheid en mag.

Omdat ons nogmaals na hierdie belangrike uitspraak sal verwys, is dit voorlopig voldoende om te noem dat laasgenoemde verwysings na die Goeie – die Goeie as dit wat die orde van die syndes voorafgaan – in die historiese ontvouing van die tradisie die mees invloedryke betekenis geword het. In aansluiting by Plato se Goeie het die Een (by Plotinus en Proclus) en God (by Dionysius, Maximus en Aquinas) die “mag van die syndes” eerder as 'n deel van die synsorde geword.

Ter afsluiting van hierdie opmerkings moet daarop gewys word dat daar nie vir die tradisie 'n onoorbrugbare gaping tussen die “wat”-vraag van Aristoteles en die “waarom is daar hoegenaamd iets”-vraag van Plato bestaan het nie. Waarom nie? Omdat die Goeie en die syn nie mekaar op 'n ekstrinsieke grondslag uitsluit nie. Alhoewel hulle tot twee verskillende ordes behoort, wys die syn op 'n rasoneel dwingende en intrinsieke wyse heen na sy oorsprong in die Goeie. J.N. Findlay, 'n Suid-Afrikaans-gebore filosoof, vat dit saam as hy in 'n steeds betekenisvolle essay, “Towards a neo-neo-Platonism”, skryf dat die Goeie nie as 'n soort “eksterne refleksie (op die syn) verstaan moet word nie, maar eerder as iets wat deur die struktuur (van die syn) gevra en ontwikkel word” (Findlay 1970:262). Perl wys in aansluiting hierby dat die Goeie nie die gevolg van 'n irrasionale of mistieke sprong in die denke is nie, maar dat die syndes as intelligente vorme op 'n rasonele wyse na die Goeie, hul eenheidstigende grond, heenwys. Die eenheid wat die syndes kenmerk, ontleen hulle aan dié grond.

Ons loop egter die verhaal vooruit. Ons staan nou vir eers nader stil by elkeen van die twee synsvrae en die antwoorde daarop.

3.1 Die syn as vorm of idee

In antwoord op die vraag: “Wat is die syn?” het die metafisiese tradisie geantwoord dat die syn met dit saamval wat deur die aanskouende intellek gedink word, naamlik die vorm of idee van die dinge. Volgens die tradisie is die syn met ander woorde dit wat as vorm of idee aan die denke verskyn. Maar waar kom denkers soos Parmenides, Plato, Aristoteles en Plotinus aan die uitgangspunt dat syn en denke één is? Op grond waarvan is dit “konstitutief vir die metafisika” dat syn en denke byeenhoort, of dat “om te wees beteken om begrypbaar te wees”? (Perl 2014a:7).¹⁵ Plato het dit nie uit die lug gegryp nie, sê Perl. Intendeel, dit word uit die alledaagse ervaring ontleen. Plato is van meet af gekonfronteer met die vraag hoe dit moontlik is dat verskillende dinge in ons ervaring tegelyk deur 'n sekere eenheid gekenmerk word. Hoe kan verskillende dinge byvoorbeeld tegelykertyd mooi wees (Perl 2014a:22)? Volgens Plato lê die antwoord in die vorm “skoonheid” opgesluit. Sonder die vorm “skoonheid” maak ons ervaring van uiteenlopende dinge soos 'n soetdoringboom, 'n jagluiperd of 'n gedig nie sin nie. Dit is juis omdat hulle aan die vorm “skoonheid” deel het, dat hulle as 'n mooi soetdoringboom, as 'n mooi jagluiperd of as 'n mooi gedig aan die lig kan tree.

'n Historiese misverstand onderlê egter die gebruik van die begrip *vorm*. Wat word met die “vorm” van dinge bedoel? In spanning met die algemene opvatting dat vorme na statiese dinge verwys, beklemtoon die werkwoordelike “aan die lig tree” dat dit hier inderwaarheid oor 'n dinamiese saak handel. Perl wys daarom ook tereg op die feit dat die woordvorm 'n enigszins gebrekkige vertaling van die Griekse *eidos* is. (Plato gebruik in soortgelyke gedeeltes ook *idee* of *idea*.) Ongelukkig het hierdie vertaling tot 'n misverstand aanleiding gegee, omdat dit nie uitdrukking gee aan die werkwoordelike aan-die-lig-tree wat Plato met *eidos* in gedagte het nie. Inderwaarheid het *eidos* betrekking op 'n gebeurde. In die besonder handel dit oor dié gebeurde wat as't ware *tussen* syn en denke afspeel. Nog nader geformuleer het *eidos* betrekking op dié gebeurde ingevolge waarvan syn en denke met mekaar bemiddel word. *Eidos* kan daarom ook beter met “aan die lig tree”, met “die verskyning” of “die voorkoms” van die dinge vertaal word. Vanweë hul *eidos* tree die syndes aktief in die denke na vore. In die woorde van Perl: *eidos* het betrekking op die dinamiese “verhouding (van die syn) met die bewussyn”, of op die syn wat “aan 'n begrypende bewussyn voorkom of daaraan verskyn” (Perl 2014a:23).¹⁶ Sonder hul “aan die lig tree” kan die dinge nie wees nie. In en deur hul vorme word 'n veelheid van dinge egter tot begrenste en verstaanbare eenhede met 'n eie karakter, natuur of wathed versamel. Kortom, sonder vorme kan daar nie iets wees nie. Intendeel, daarsonder is daar eerder niks nie. Perl (2014a:24-5):

Sonder vorme val nie net taal en denke nie, maar die werklikheid as sodanig weg. Om hoegenaamd enigiets te wees, moet 'n ding 'n sekere ding wees, dit moet met ander woorde sekere “voorkomste”, karakters en identiteite vertoon ingevolge waarvan dit is wat dit is eerder as – niks nie ... 'n Ding is werklik, is hoegenaamd enigiets, in die mate waarin dit 'n sekere vorm, 'n sekere wathed, 'n sekere identiteit het. Vorme is met ander woorde die werklikheid *van dinge* omdat hulle die wathede is by grasia waarvan die dinge is wat hulle is, eerder iets as niks nie ... Sonder vorme, sonder “voorkomste” of wathede in dinge, kan daar geen verbintenis, geen gemeenskap tussen denke en dinge, en dus geen waarheid in die dinge wees nie, niks daar wat deur die denke “gesien” kan word nie, en daarom, nogmaals, ook geen werklikheid nie.

Met die werkwoordelike vertolking van die vorme grens Perl homself af van verskeie populêre opvattinge oor Plato. Volgens dié opvattinge is die vorme statiese groothede wat uit hoofde van hul statiese aard in spanning staan met (en selfs 'n sekere dwang oplê aan) die wêreld van veranderlike dinge. Onder die gesag van die vorme, word gesê, word die eie integriteit van veranderlike dinge verwing, verniel en vernietig. Nog sterker geformuleer: die politiek van vorme word vanuit postmoderne kringe aangevoer, word deur 'n wraaksugtige patos téén die wêreld van veranderlike dinge – en in die besonder teen die wêreld van die liggaamlike – gekenmerk.

Perl se vertolking van die vorme stel die tradisionele denke in staat om die beskuldiging om te keer en op 'n verlamme spanning in onder meer die postmoderne mondering te wys. Terwyl die postmoderne denke die vorme in die beskuldigdebank plaas, kan dit self nie anders nie as om 'n beroep op 'n vorm soos “veranderlikheid” te doen om hoegenaamd teen die bestaan van vorme beswaar te maak nie. Sonder 'n beroep op die vorm “veranderlikheid” is die beskuldiging self immers onverstaanbaar. Maar daarmee weerspreek die beswaarmakers hulself. In sy antwoord keer Perl daarom ook die postmoderne vertolking van die vorme op sy kop. In 'n argument wat dwarsdeur sy werk weerklink, voer hy aan dat die vorme nie die dinge vernietig, verwing en verniel nie. Intendeel, die vorme maak dit juis moontlik. Sonder die vorm “veranderlikheid” kan daar byvoorbeeld nie iets soos veranderlike

dinge wees nie; sonder die vorm “skoonheid” kan dinge nie mooi wees nie, en sonder die vorm “geregtigheid” kan daar nie ’n veelheid van regverdige handeling wees nie. Vorme vernietig nie die dinge nie, maar maak dit hoegenaamd moontlik.

Maar nog meer, anders as wat dikwels beweer word, is dit nie die vorme wat ons aan die nihilisme met sy kenmerkende wrokkigheid jeens die dinge uitlewer nie. Eerder die teendeel is waar, die nihilisme word eerder deur die moderne opheffing van die vorme – dit wil sê die wegdoen met die “natuur” van die dinge – moontlik gemaak. ’n Wêreld sonder ’n vorm soos “skoonheid,” skryf Perl, is “’n afgestompte, grys wêreld waarin skoonheid nie werklik is nie en die werklikheid self nie deur skoonheid gekenmerk word nie” (Perl 2014a:23-24). Nog sterker, dit is ’n wêreld waarin alles hul karakter en persoonlikheid, hul glansende “aan die lig tree”, prysgee. Indien skoonheid binne dié wêreld hoegenaamd bestaan, is dit bloot ’n funksie van die subjek self; iets wat slegs in “the eye of the beholder” ’n bestaansreg het; dit wil sê ’n bloot kunsmatige konstruksie wat vanuit die subjek self opgediep en aan ’n leë werklikheid opgelê word. Voortaan is die wêreld van inherente vorme soos skoonheid, geregtigheid en waarheid gestroop.

Volgens die tradisie, daarenteen, sorg vorme dat die dinge hoegenaamd is. Geen wonder dat die tradisionele denke die vorme ook as goddelik beskou het nie (Perl 2014a:33). Vanweë die vorme word die dinge as’t ware van die niks gered. Nou, as goddelike dinge behoort die vorme nie tot die orde van tyd en ruimte nie. Hulle kan met ander woorde nie sintuiglik gesien, gevoel of gehoor word nie. Nogtans is hulle die voorwaarde vir die veelheid van sintuiglike dinge om in tyd en ruimte te kan verskyn. Plotinus illustreer dit met verwysing na die verskil tussen ’n hoop klippe en ’n gevormde standbeeld. Sonder ’n vorm soos skoonheid, sê hy in sy bekende besinning oor skoonheid in die vyfde *Enneade*, bly ’n hoop klippe slegs ’n hoop klippe. Eers wanneer die klippe deur die idee van skoonheid tot ’n standbeeld gevorm word, kan dit in tyd en ruimte as mooi verskyn. “Die klip wat tot skoonheid van vorm deur die kuns gebring is, sal nie mooi wees omdat dit klip is nie ... maar vanweë die vorm wat deur kuns daaruit gemaak is” (Plotinus V.8.1.5-15). So “red” die vorme die dinge. In ’n wêreld sonder vorme ontbreek dié reddingsboei, en dreig die dinge om in die niks weg te sink.

Perl (2014a:36) verwoord dit so:

Die vorme is, as die waarborg van die werklikheid van die wêreld, goddelik. Sonder die goddelike paradigmas wat die dinge vorm ... sou die dinge self nie waar of werklik gewees het nie. Die mens sou dan inderdaad die maatstaf van alle dinge gewees het, en menslike opvattinge (of opinies) sou in ’n volledige nihilistiese relativisme verval het. Plato se leer van die syndes as vorm verteenwoordig ’n repudiëring hiervan: nie die mens nie, maar God is die maatstaf van alle dinge.

Ter afsluiting moet na ’n belangrike verskil met die wêreld sonder vorme genoem word. Vanweë die goddelike vorme word alle dinge – diere, plante, mense, ens. – deur ’n eie innerlikheid, dieptedimensie, vryheid en selfs persoonlikheid gekenmerk. As sodanig staan die tradisionele denke in skerp spanning met die materialisme van die moderne wêreld. Volgens laasgenoemde is daar ’n onoorbrugbare kloof tussen mens en natuur. Ingevolge hierdie skeiding word slegs die mens as ’n persoon met ’n eie innerlikheid en diepte ervaar, terwyl die “res” tot blote dooie materie binne ’n toevallige spel van kragte en teenkragte gereduseer word. Volgens die tradisie is so ’n dualisme nie moontlik nie. Alles word eerder

deur 'n eie persoonlikheid (ooreenkomstig hul eie aard) gekenmerk, ook dié dinge wat volgens die materialisme dood is. In aansluiting by 'n buitengewoon betekenisvolle artikel van Perl oor die persoonsbegrip in die Klassieke denke: daar is 'n sekere *logos*, denke of rasionaliteit (nogmaals: in ooreenstemming met elkeen se eie aard) dwarsdeur die werklikheid aanwesig, vanaf die laagste tot die hoogste syndes. Met betrekking tot denkers soos Aristoteles en Plotinus skryf Perl daarom ook dat daar “geen radikale diskontinuiteit tussen die rasonele en die irrasionele syndes is nie, maar eerder hoër en laer vlakke van denke. Die *logos* of natuur in 'n klip, die voedende lewe van 'n plant, die sensoriese lewe van 'n dier – dit alles is die mindere weergawe van dit wat in die mens die gestalte (of vorm) van 'n lewende selfbewussyn aanneem” (Perl 2006:151).

Vanweë die goddelike vorme wat vanaf die laagste tot die hoogste syndes aanwesig is, ervaar die tradisie die ganse werklikheid as 'n “teofaniese” gebeure. Ingevolge dié gebeure reik die dinge telkens uit na die veelheid van vorme. In die mate waarin sintuiglike dinge aan die goddelike vorme deel het, in daardie mate word hulle self deur 'n eie volheid en glans gekenmerk. Indien die teofaniese gebeure opgehef word (deur onder meer die vorme te laat vaar), word die sintuiglike dinge insgelyks van hul volheid en glans gestroop. Laasgenoemde gebeur in die moderne denke. In aansluiting by Leo Strauss en Pierre Manent kan aangevoer word dat die moderne era oor tyd heen op 'n toenemend radikale wyse van die vorme afskeid geneem het.¹⁷ In plaas daarvan dat die dinge deur 'n dieptedimensie gekenmerk word, word hulle ontologies platgedruk en tot pure dooie materie gereduseer.

Maar dit bring ons by 'n belangrike vraag: Wat bedoel Plato as hy sê dat die sintuiglike dinge na die goddelike vorme toe uitreik? Vooronderstel Plato, soos wat ook dikwels in die moderne vertolking aangevoer word, dat daar letterlik twee ruimtelik onderskeibare wêrelde bestaan, naamlik 'n sintuiglike wêreld “hier onder” en 'n wêreld van vorme “daar bo”? En roep hy die denke op om as't ware 'n reis vanaf die een na die ander wêreld te onderneem? Rondom hierdie kwessie bestaan daar 'n enorme misverstand. Perl se werk kan in vele opsigte verstaan word as 'n poging om dié misverstand uit die weg te ruim. In spanning met belangrike opvattinge in die moderne wêreld antwoord Perl met 'n duidelike “nee”. Om genoemde beweging in ruimtelike terme te verstaan, verteenwoordig 'n vertekening van die Platoniese denke, sê hy.

Volgens Perl het ons by Plato en die tradisie nie met twee letterlik onderskeibare wêrelde te doen nie, maar eerder met twee verskillende wyses – 'n sintuiglik-beeldende en 'n denkende wyse – waarop een en dieselfde werklikheid aan die lig kan tree. Nêrens blyk dit so duidelik as uit die wyse waarop die tradisie van die metafoor van die reis gebruik maak om die weg van die denke te verduidelik nie. Anders as wat dikwels gesê word, verwys “die reis van die denke” nie na 'n ruimtelike reis wat letterlike vanaf een na 'n ander plek, vanaf 'n “hier” na 'n “daar”, strek nie. Inteendeel, Plato waarsku dikwels teen pogings om die talle metafore wat hy gebruik (insluitend die metafoor van die reis), letterlik te verstaan.¹⁸ Die reis waartoe hy en die tradisie ons aanmoedig, is eerder 'n denkende reis wat strek vanaf 'n (onvolledige) verstaan van die werklikheid met behulp van ons sintuie en beelde na 'n (volledige) aanskoue van die werklikheid met behulp van die vorme. Plato se reis speel sigself in die denke af. Ingevolge dié reis is die denke veronderstel om 'n steeds verdiepende insig in die waarheid van een en dieselfde werklikheid te verwerf. Dit is 'n reis wat nie vanaf een na 'n ander plek strek nie, maar vanaf 'n insig in die werklikheid met behulp van ons sintuie en beelde tot 'n insig in die werklikheid met behulp van die denke self. Plato formuleer laasgenoemde so wanneer hy in onder meer die *Phaedo* skryf dat die werklikheid uiteindelik deur die denke

geken word wanneer dit “deur sigself” (sien o.a. Perl 2015:168–9) geskied (en nie deur die sintuiglike nie).

Plato maak natuurlik gereeld van die metafoor van die reis gebruik, soos in die *Phaedrus*, waar die siel met twee gevlerkte perde vergelyk word wat die gode in ’n reis na “’n plek anderkant die hemelruim” volg (Perl 2014a:38); of die grot-allegorie van die *Republiek*, waarbinne ’n reis aangemoedig word vanuit die grot van sintuiglike misleiding na die wêreld van die helder idees “daar buite”; of Diotima se “trappeleer van die liefde” in die *Simposium*. Telkens handel dit in dié reise nie oor ’n reis tussen ’n immanente duskant en ’n transendente anderkant nie, maar oor die reis wat sigself in die denke afspeel. Volgens Perl het hierdie waarheid ook op die ander denkers van die tradisie betrekking, soos Plotinus. Alhoewel Perl na my wete nie van die volgende deel uit Plotinus gebruik maak nie, verduidelik die oproep in *Enneade I*, “Laat ons na ons geliefde vaderland vlug”, dat dié vlug nie as ’n letterlike reis verstaan moet word nie, maar eerder as ’n reis wat binne die sfeer van die denke afspeel. Plotinus laat min twyfel daaroor dat die reis na die geliefde vaderland nie oor ’n letterlike reis van een na ’n ander werklikheid handel nie. Ter sprake is eerder ’n oproep om op ’n ander wyse oor een en dieselfde werklikheid te dink (Plotinus 1.6.8.16-28):

Laat ons na ons geliefde vaderland vlug. Op welke wyse sal ons ontsnap, en hoe kan ons dit vind? ... Hoe sal ons daarheen reis, waar is ons ontsnappingsroete? Ons kan nie dit met ons voete bereik nie; ons voete dra ons slegs orals in hierdie wêreld, van een na ’n ander vaderland. Daarby help dit ook nie om ’n wa of ’n boot gereed te kry nie. Laat hierdie dinge agterweë; maak nie staat op jou sig nie. Sluit jou oë, verander en word wakker vir ’n ander wyse van sien, (’n wyse van sien) waaroor almal beskik maar waarvan weinig gebruik maak.

Ondanks die suggestie dat die “ontsnap” hier in letterlike terme verstaan moet word, is die teendeel waar. Die ontsnapping kan nie met voete, waens en bote, alles dinge waarmee ruimtelike afstand oorbrug word, onderneem word nie. Enigeen wat dit letterlik verstaan, verruimtelik die reis waartoe Plotinus die denke oproep. Inderwaarheid handel dit egter hier oor ’n nieruimtelike reis wat binne die denke afspeel.

Ter ondersteuning van sy vertolking van Plotinus verwys hy onder meer na die steeds uiters leesbare werk van John N. Deck. Volgens Deck het Plotinus met die onderskeid tussen vorm en beeld nie na twee ruimtelik onderskeibare werklikhede verwys nie. Inteendeel, skryf Deck, “(Plotinus se) wêreld van die ware syn is, buiten metafories bedoel, nie ’n wêreld bokant die alledaagse wêreld nie. Dit is die alledaagse wêreld, nie soos wat dit deur die sintuie, deur opinie of deur die diskursiewe rede ervaar word nie, maar soos wat dit deur die intellek geken word ...” (Deck 1967:91). Soos vir Plato handel die reis van die denke daarom ook vir Plotinus nie oor ’n letterlike reis vanaf een na ’n ander ruimtelik onderskeibare werklikheid nie, maar oor ’n reis vanaf menings oor die werklikheid na ’n denkend-intuïtiewe aanskoue daarvan.

Ter motivering van sy vertolking van die reismotiewe by denkers soos Plato en Plotinus lewer Perl ’n groot bydrae tot ons begrip van die metafisiese tradisie. Ons kan dit so saamvat: Plato plaas bogenoemde reismotiewe bewustelik binne die konteks van mitiese vertelling. Terselfdertyd waarsku Plato teen pogings om die mites letterlik te verstaan. ’n Letterlike verstaan lei daartoe dat die vorme verkeerdelik gereduseer word tot objekte wat êrens op ’n lokaliseerbare punt naas ander objekte aan te tref is. Vanuit so ’n objektief-ruimtelike

gesitueerdheid kan die vorme inderdaad op 'n dualistiese wyse van ander objekte afgegrens word. Vorme is egter nie objekte wat ruimtelik gelokaliseer en bygevolg ook dualisties van ander objekte afgegrens kan word nie. As nie-objekte behoort hulle eerder tot 'n gans andere orde, naamlik die onsigbare orde van die denke. Daarom kan hulle ook nie met die blote oog gesien of met die ander sintuie waargeneem word nie. Met verwysing na vorme soos grootheid, gesondheid en kragtigheid vra Plato daarom ook in die *Phaedrus*: “Het jy al ooit enige hiervan met jou oë gesien? – Geensins ... Of by wyse van enige ander sintuig, deur die liggaam, het jy hulle begryp?” (Perl 2014a:28).

Die feit dat vorme tot 'n ander orde behoort, beteken egter nie dat hulle iewers in 'n "ander wêreld" ('n hemel van vorme letterlik anderkant die sintuiglike wêreld) rondswerf nie. As dinge wat slegs in die denke aanwesig is, verteenwoordig hulle eerder die waarheid van die sintuiglike werklikheid. As ons 'n “plek” aan hulle moet toeken (iets wat in beginsel nie moontlik is nie), kan dit slegs in paradoksale terme uitgedruk word: die vorme is tegelyk orals én nêrens nie aanwesig: “orals” in die sin dat waar daar ook al sintuiglik waarneembare dinge is, die vorme aanwesig moet wees as dit wat hulle hoegenaamd moontlik maak; maar tegelyk “nêrens” aanwesig nie, omdat die vorme nie lokaliseerbare objekte is wat iewers op 'n kaart naas ander objekte aangeteken kan word nie (Perl 2014a:31).

Inderwaarheid gaan dit in die Platoniese reise oor 'n eksistensiële reis vanaf 'n sintuiglike ervaring met die werklikheid na dieselfde werklikheid, maar soos wat dit nou in die denke verskyn. Alhoewel Plato na die eindbestemming van dié reis as 'n “plek anderkant die hemelruim” verwys, is laasgenoemde nie 'n letterlike plek nie. Plato roep eerder die denke op om op reis te gaan, 'n “opvaart van die siel, 'n psigiese, kognitiewe opvaart, vanaf een modus van begryp na 'n ander een”, en daarom “nie van een werklikheid na 'n ander werklikheid nie, maar vanaf die verskyning (van die werklikheid) na werklikheid self” (Perl 2014a:38).

'n Voorbeeld vanuit Plato waarop Perl hom dikwels beroep, is dié van Sokrates wat voor 'n spieël staan. Indien die ruimtelike vertolking van die verhouding tussen werklikheid en spieëlbeeld korrek sou wees, sou Sokrates en sy spieëlbeeld na twee verskillende werklikhede verwys het: die Sokrates in die spieël én die werklike Sokrates. Perl sluit daarom ook hermeneuties by iemand soos Gadamer aan, wat skryf dat dit 'n “krasse absurditeit” (Gadamer 1986:16) verteenwoordig om skerp tussen die wêreld van idees en die wêreld van beelde te onderskei. Die werklike Sokrates en sy spieëlbeeld verteenwoordig nie twee Sokratese nie, maar een Sokrates wat in twee verskillende modusse (die modusse van denke en beelde) aan ons verskyn. Plato se reise beteken nie om vanaf 'n wêreld van beelde na 'n wêreld van vorme te reis nie, maar eerder vanaf 'n beeldende na 'n vormlike verstaan van een dieselfde werklikheid.

3.2 Die eerste beginsel van die werklikheid

Daarmee het ons by die “hart” van die metafisiese denke uitgekome, naamlik die eerste beginsel. Net soos wat die sintuiglike wêreld na die synsorde van die vorme heenwys, so wys die vorme op hul beurt weer na die eerste beginsel. In hierdie sin is die vorme self nie die eindpunt van die denke nie. Inteendeel, in 'n wesenlike sin is die vorme op hul beurt self ook slegs beelde wat buite hulself na die onnoembare misterie van die eerste beginsel heenwys.

Ons noem laasgenoemde op 'n berekende wyse 'n “onnoembare misterie”, omdat dit nie 'n substantiewe grootheid is wat begripsmatig afgegrens en in sy of haar wese toegeëien kan

word nie. Tot die wese van die eerste beginsel behoort die feit dat dit paradoksaal genoeg nie deur 'n wese gekenmerk word nie. Indien dit 'n wese sou gehad het, sou dit tot die begrensde orde van ontologiese vorme behoort het. Inderwaarheid transendeer die eerste beginsel dié orde. In die streng sin van die woord “is” dit daarom ook nie. Slegs dit wat begrens is, kan immers wees. Maar terselfdertyd – en dit moet altyd weer bygevoeg word – is die eerste beginsel ook nie “niks” nie. Waarom? As dit niks sou wees, kan ons sê, sou dit steeds skatpligtig aan die ontologiese orde van die “is” gewees het, want die niesyn is slegs die teenkant van die syn – en as sodanig steeds van die synsorde afhanklik. Kortom, die eerste beginsel gaan die orde van sowel die syn as die niesyn te bowe. Dit is nóg syn nóg niesyn, maar eerder 'n onbegrensde en oneindige oorvloed ten opsigte van elke begrensde synde. Geen wonder dat die tradisionele metafisiese denke telkens op 'n erkenning van die onnoembare aard daarvan stuit nie. Ten beste kan die eerste beginsel (die Goeie, die Een of God) slegs in die stilte aan die bod kom.

Nogtans stuit ons hier voor 'n oeroue probleem, omdat die tradisie tog dikwels uitsprake oor die eerste beginsel maak (soos om daarna as 'n oneindige, onbegrensde, eenvoudige en daarom ook onnoembare misterie te verwys). Alvorens die tradisie egter van allerlei vergissinge beskuldig word, moet versigtig getrap word. Sodanige uitsprake het nie in die eerste plek ten doel om die eerste beginsel positief in sy of haar substansie, wese of natuur raak te vat nie. Laasgenoemde is immers onmoontlik. Iets anders is hier ter sprake. Die talle uitsprake het eerder ten doel om die syndes aan hulle eie begrenstheid (en onophefbare ontologiese verskil ten opsigte van die eerste beginsel) te herinner. In moderne taal: in die tradisie word die eerste beginsel met kenteoretiese nederigheid hanteer. By Aquinas tree dié nederigheid onder meer na vore in die onoorbrugbare verskil tussen die onbegrensde eksistensie van die werklikheid (*Ipsum Esse Subsistens*) en die begrensde aard van die syndes (*ens*). Die denke stuit hier voor 'n onophefbare verskil. Dit het nooit volledige toegang tot *Ipsum Esse Subsistens* nie. Iets soortgelyk speel sigself af in die onderskeid tussen die onbegrensde Goeie en die begrensde vorme by Plato; asook in die onderskeid tussen die Een en die syndes by Plotinus. Telkens herinner dié denkers ons aan die begrensde aard van *ens*, die vorme of die syndes (eerder as dat hulle poog om positiewe uitsprake oor *Ipsum Esse Subsistens*, die Goeie of die Een te maak). Trouens, as ons oor laasgenoemde positiewe uitsprake maak, kan dit nie die eerste beginsel wees nie. *Si comprehendis, non est deus* – “As jy dit begryp, is dit nie God nie” – het Augustinus gesê.

In hierdie voorlaaste afdeling verwys ons slegs na twee oorkoepelende dimensies van die eerste beginsel: Eerstens, in watter sin moet die uitspraak verstaan word dat die eerste beginsel die oorsaak van die synswerklikheid is? En tweedens, hoe moet die verhouding tussen die eerste beginsel en die synswerklikheid verstaan word?

3.2.1. Die eerste beginsel as oorsaak

In die tradisionele metafisiese denke word die eerste beginsel as die oorsaak van die synswerklikheid verstaan. Die Een is die oorsaak van dit wat is. Maar wat word hiermee bedoel? In watter sin is die Een die oorsaak van die syn?

In antwoord hierop vermy Perl die strategie van denkers soos Nietzsche, Heidegger en Derrida om 'n kontinuïteit tussen die tradisionele en die moderne opvatting van oorsaaklikheid op te soek. Perl wys eerder op die verskille. Volgens hom word die

tradisionele metafisiese denke gekenmerk deur wat hy 'n vertikale opvatting van oorsaaklikheid noem, terwyl die moderne denke, daarteenoor, 'n horisontale opvatting huldig.

Wat word met dié onderskeid bedoel?

Volgens die moderne opvatting bevind oorsaak en gevolg hulle ontologies gesproke op 'n horisontale vlak. Soos wanneer die impak van 'n biljartstok daartoe lei dat die biljartbal oor die tafel rol. Ontologies gesproke behoort die biljartspeler nie tot 'n ander (transendente) orde as die biljartbal nie, maar tot een en dieselfde horisontale (immanente) orde. Kenmerkend van dié oorsaaklikheid is dat die biljartbal nie op 'n durende wyse van die oorsaak afhanklik is nie. Alle klem val eerder op die oomblik van impak. Nadat die bal deur die biljartstok getref is, onttrek die oorsaak sigself en rol die bal op eie stoom voort. Van 'n durende afhanklikheid van 'n transendente oorsaak is hier geen sprake nie.

In die vertikale opvatting het oorsaaklikheid nie betrekking op die gebeurlike impak van 'n oorsaak op 'n gevolg nie, maar eerder op die durende afhanklikheid van die gevolg ten opsigte van 'n hoër of transendente oorsaak. “Die produksie van alle dinge deur die Een,” skryf Perl, “is nie 'n gebeure nie, maar 'n verhouding, die verhouding van afhanklikheid van alle dinge jeens die Een as die bestaansvoorwaarde van die syn” (Perl 2014a:124). Vertikale oorsaaklikheid speel daarom ook nie met fanfare af nie. Dit geskied eerder geruisloos, “sonder geluid of ophef”, aldus Plotinus (Perl 2007a:18). Soos wat uit die woorde "durende afhanklikheidsverhouding" blyk, gaan die beëindiging van dié verhouding met die beëindiging van die bestaan van die afhanklike dinge gepaard. Sonder hul durende afhanklikheid jeens die oorsaak kan die dinge nie wees nie.

Watter ordes staan in 'n durende afhanklikheidsverhouding tot watter ander ordes? En watter kousale rol speel die Een daarbinne? Vir ons doeleindes is dit nie nodig om na die verwikkelde veelheid van steeds hoër oorsake in die tradisionele denke te verwys nie.¹⁹ Ons bring slegs drie sentrale vlakke ter sprake, te wete die wêreld van sintuiglike dinge, die hoër wêreld van vorme, en uiteindelik die Een self. Ingevolge die vertikale denke is die sintuiglike dinge van die transendente vorme afhanklik om hoegenaamd te kan wees. So byvoorbeeld kan 'n veelheid van sintuiglik waarneembare vure nie sonder hul afhanklikheid jeens die vorm of idee “vuur” wees nie. Laasgenoemde, skryf Perl, is die “oorsaak van die sintuiglike vure, en wel in die sin dat dit hulle maak tot wat hulle is, naamlik vure, en hulle so laat wees” (Perl 2007a:18). Belangrik in hierdie verband is dat die vorm “vuur” nie 'n deel van die sintuiglike wêreld van vure is nie, maar eerder iets is wat tot 'n hoër ontologiese orde behoort. Indien dit 'n deel daarvan sou wees, sou dit nie die oorsaak daarvan kon wees nie. As sodanig verskil die tradisionele denke hemelsbreed van die moderne materialisme, waarin die dinge van hul vroeëre transendente oorsaak, naamlik die vorm van die dinge, gestroop en slegs die werking van materiële en effektiewe oorsake binne dieselfde horisontale vlak verreken word.

Wat van die ander twee ordes? As die sintuiglike dinge van die vorme afhanklik is, is die vorme op 'n analoë wyse van die Een afhanklik om hoegenaamd te kan wees. Maar wat word daarmee bedoel? In watter sin is die vorme (sonder “geluid of ophef”) van die Een afhanklik? In aansluiting by Plato en Aristoteles voer Plotinus aan dat niks wat “is” kan wees sonder dat dit nie tot 'n eenheid versamel word nie. Plotinus self gebruik onder meer die beeld van 'n weermag, 'n koor of 'n trop diere: sonder die versameling van 'n veelheid van soldate, 'n veelheid van koorlede of 'n veelheid van diere tot die eenheid wat 'n weermag, 'n koor of 'n

trop is, kan hulle nie wees nie. “Alle syndes,” skryf hy, “is syndes vanweë die Een ... Want wat sou enigiets wees as dit nie ’n een sou gewees het nie? Indien hulle sonder die eenheid sou gewees het waarmee na hulle verwys word, sou hulle nie daardie dinge gewees het nie. So kan ’n weermag nie wees as dit nie een is nie, so ook ’n koor of ’n trop: as hulle nie een is nie kan hulle nie wees nie” (Plotinus VI.9.1.1-5; asook Perl 2014a:115). Indien hulle hul durende afhanklikheid ten opsigte van die Een sou prysgee, sou hulle meteens as weermag, as koor of as ’n trop diere ophou bestaan. Maar eweneens ook enigiets wat hoegenaamd deur ’n eie natuur of wese gekenmerk word, soos juis die dele in bogenoemde voorbeelde, want ook die soldate, koorlede en diere bestaan by grasie van hul afhanklikheid jeens ’n bepaalde eenheid.

Alhoewel ons in die volgende afdeling nogmaals na die Een by Plotinus sal verwys, is dit in hierdie verband nodig om te noem dat net soos wat die vorme nie as ’n deel van die sintuiglike wêreld gereken kan word nie, net so behoort die Een nie tot die orde van vorme nie. Alhoewel dit die eenheid van die onderskeie vorme moontlik maak, kan dit nie by die totaliteit van die syndes as ’n hoogste of magtigste synde ingereken word nie. In so ’n geval sou die totaliteit van die syndes die Een voorafgegaan het, met die gevolg dat dit nie die Een sou kon gewees het nie. (As radikale eenvoud gaan die Een die gedifferensieerde totaliteit van syndes vooraf, en nie andersom nie.) Nog meer, indien die Een ’n synde sou wees, sou dit nie die bestaansvoorwaarde vir die syndes kon wees nie. Plotinus: “Omdat die Ene generatief van alle dinge is, is dit self nie een van daardie dinge nie” (Perl 2014a:117). Slegs in hul durende afhanklikheid van dit wat hulle transendeer, naamlik die Een, kan die syndes wees.

Maar dit bring ons by die allerbelangrike kwessie van die sogenaamde eenvoud van die Een, ’n saak wat dwarsoor die eeue weerklink wanneer ook al die tradisionele metafisika oor die eerste beginsel nadink. Ten diepste moet die Een as ’n radikale eenvoud verstaan word, dit wil sê as ’n mag wat deur geen interne differensiasie gekenmerk word nie. Juis hier lê die probleem met die moderne opvatting van kousaliteit. Indien die eerste beginsel as oorsaak gehorisonaliseer en as ’n (hoogste, magtigste) synde verstaan word, word die eenvoud daarvan in gedrang gebring. Waarom? Ek antwoord bondig: As die Een met ’n bepaalde synde geïdentifiseer word, word vooronderstel dat die Een, naas die feit dat dit as oorsaak “is”, daarby ook nog handel, skep of produseer. Kortom, dit vooronderstel die onmoontlike, naamlik dat die Een deur ’n veelvoud gekenmerk word.

Hoe moet die Een dus as oorsaak bedink word sonder om die eenvoud daarvan prys te gee? Hoe kan aan oorsaaklikheid gedink word sonder om meteens te onderskei tussen ’n substantiewe oorsaak wat, naas die feit van sy bestaan, ook nog ’n oorsaaklike werking op ander syndes uitoefen? Ook rondom hierdie saak handhaaf Perl ’n boeiende vertolking: Volgens die tradisie is die Een nie iets anders as die handeling, skepping of produksie self nie (en bygevolg nie iets wat, naas die feit dat dit is, daarby ook nog handel, skep en produseer nie). In effens ander taal geformuleer: as radikale eenvoud is die Een nie iets wat naas die feit dat dit is ook nog die dinge skenk nie. Nee, skryf Perl, die Een is eerder die “suiwer geskenk” (Perl 1997:301) self. Geformuleer in die taal van Heidegger waarna hier bo in die inleidende gedeeltes verwys is: die Een het betrekking op die gebeure van ontsluiting self.

Maar stel die begrip *emanasie*, wat by Plotinus so ’n belangrike rol in sy verduideliking van die kousale werking van die Een speel, nie die eenvoud van die Een in gevaar nie? Die begrip *emanasie* kan immers vertolk word asof dit ’n verskil in die Een vooronderstel, naamlik die

verskil tussen die feit dat die Een 'n begrensde iets "is" waaruit die veelheid van dinge ook nog "emaneer"?

Volgens Perl rus dié beskouing van emanasie egter ook op 'n misverstand. Die gronde van die misverstand moet na 'n letterlike verstaan van die Een en sy emanasie teruggevoer word. Indien die Een letterlik verstaan word, kan inderdaad uitgegaan word van die gedagte dat dit "iets" is wat van sy "emanatiewe produktiwiteit" onderskei kan word. Maar daarmee sou Plotinus in 'n onhoudbare spanning verval het. Vanuit sy radikale eenvoud beoordeel kan die Een immers nie deur dié onderskeid gekenmerk word nie. Plotinus self waarsku egter gereeld teen so 'n letterlike interpretasie. Om trou aan die eenvoud van die Een te bly, moet emanasie, in aansluiting by die opmerkings in die voorgaande paragrawe, eerder in radikale werkwoordelike terme verstaan word. As sodanig dui emanasie nie op 'n substansie wat onafhanklik van die feit van sy bestaan ook nog die dinge uit hom of haar emaneer nie. Veel meer handel dit hier oor die gebeure self, naamlik die gebeure van emanasie. Plotinus, herinner Perl ons, verwys daarom ook dikwels na die Een as "die mag van alle dinge", dit wil sê as die werkwoordelike aan die lig tree van die syndes.²⁰

Daarom moet die Een nie as 'n maker of as 'n produsent verstaan word nie. Dit sou 'n syn vooronderstel wat 'n handeling uitvoer wat met homself verskil. (Inderwaarheid gaan dit hier oor die blote "maak" of "produksie" self, of dit waarna Plotinus ook as "die mag van alle dinge" verwys (Perl 2015:128).)

Hoe kan die (ontoteologiese) reduksie van die eerste beginsel tot 'n hoogste synde voorkom word? Perl se antwoord hou verband met die hermeneutiese hoek van waaruit die Een benader word. In ons vertolking moet ons nie, skryf Perl, by die Een begin en van daar as't ware afwerk deur die aard van die vorme te verduidelik aan die hand van hulle produksie vanuit die Een nie. So 'n werkwyse lei bykans onvermydelik daartoe om die Een as 'n substantiewe iets, 'n synde te midde van ander syndes, voor te stel. Volgens Perl moet ons eerder die teenoorgestelde werkwyse volg (Perl 2015:129):

Ons moet eerder by die denke of die syn begin en van daar "opwaarts" werk. (So kan erken word dat die denke of syn van die Een afhanklik is om te wees. Slegs dit is die betekenis waarin syn "vanaf" die Een kom of waarin die Een die syn "genereer". Wat by Plotinus ter sprake is, is nie 'n "deduksie" van alle dinge uit die Een deur middel van 'n "wet van emanasie" nie, maar eerder 'n "reduksie" van alle dinge na die Een as die "mag van alle dinge", die voorwaarde by grasia waarvan die syndes hoegenaamd syndes is.

Om op te som: dit is 'n vergissing om die moderne opvatting van horisontale kousaliteit in die geskiedenis terug te lees en daaruit die afleiding te maak dat die tradisionele metafisiese denke reeds daartoe verbind was. Inderwaarheid verteenwoordig die vertikale opvatting 'n radikale alternatief op die sekulêre horisontaliteit van die moderne denke.

3.2.2 Die paradoksale Een

Hoe moet die verhouding tussen die Een en die synsorde verstaan word? Uit wat reeds vroeër aangevoer is, weet ons dat die antwoord daarop nie die dualisme kan wees nie, omdat laasgenoemde moontlik is slegs as die Een tot 'n synde naas ander op een en dieselfde synskontinuum gereduseer word. Slegs vanuit so 'n horisontale gelykstelling kan syndes

mekaar tegelyk op 'n dualistiese wyse uitsluit. Eweneens kan die antwoord ook nie die historiese alternatief op die dualisme, naamlik die monisme, wees nie. Soos die dualisme gaan die monisme insgelyks uit van die gedagte dat die eerste beginsel tot dieselfde synsorde as die syndes behoort. Trouens, as die eerste beginsel in die dualisme met 'n bepaalde synde geïdentifiseer word, word dit in die monisme met die syn as sodanig (die synsgeheel) geïdentifiseer. Soos in die dualisme word die verskil tussen die eerste beginsel en die ontologiese orde dus ook in die monisme vergeet. Geen wonder dat die tradisie daarom ook by sowel die dualisme as die monisme verby gestuur het nie. In antwoord op genoemde vraag antwoord die tradisie dan ook eerder in paradoksale terme.

Hier bo is telkens aangevoer dat die Een as eerste beginsel tot 'n radikaal ander orde as die orde van die syn behoort. Daaruit volg hierdie paradoksale gevolgtrekking: Omdat die Een inderdaad tot 'n ander orde as die orde van die syn behoort, kan dit – en dit volg op 'n rasoneel noodwendige wyse – tegelyk transendent tot en immanent aan die syn wees. Kortom, vanweë die radikale andersheid van die Een is dit sowel “nêrens” as “orals” in die synsorde aanwesig. Dionysius vat dié paradoksale “nêrens én orals” in aansluiting by Plotinus saam as hy skryf dat God tegelyk “alle dinge in alle dinge en niks in enige ding is nie” (Perl 2007a:73):

[O]mdat God nie enige syn is nie, maar “alle dinge in alle dinge en niks in enige [nie]” ... staan hy nie aan die spits van die universele hiërargie nie, maar transendeer en deurdring hy die geheel ... die ganse hiërargie van die werklikheid, vanaf die hoogste engel tot die laagste stofdeeltjie, is die onmiddellike teenwoordigheid en manifestasie van God, van eenheid en goedheid, dit alles in ooreenstemming met die verskillende modi en grade wat die verskillende vlakke van die syn konstitueer.

Plotinus se Een en Dionysius se God word met ander woorde deur dieselfde paradoksale struktuur gekenmerk. Van beide kan gesê word dat dit “alle dinge in alle dinge en niks in enige ding is nie”. Dit is sowel nêrens as orals, of soos Plotinus dit self formuleer: “Die Een: alle dinge en selfs nie een van die dinge nie” (uit Perl 2014a:127).

Reeds vroeër is op die paradoksale struktuur met betrekking tot die vorme en die sintuiglike dinge gewys. Nou kan ook gesê word dat dié struktuur op 'n analoë wyse regdeur die werklikheid aanwesig is, vanaf die hoogste tot die laagste. Soos wat die vorme tegelyk nêrens en orals in die sintuiglike dinge aanwesig is, so is die Een tegelyk nêrens en orals in die vorme aanwesig. As gevolg daarvan is daar 'n fundamentele onsigbaarheid dwarsdeur die geheel van dinge – “fundamentele”, omdat dit nie 'n blote toevallige addendum tot die geheel van dinge nie. Intendeel, die onsigbaarheid waarvan hier sprake is, is die bestaansvoorwaarde van die sigbare. Net soos wat die onsigbare vorme die voorwaarde vir die sintuiglike werklikheid is, so is die onsigbare Een op 'n analoë wyse die voorwaarde vir die vorme.

Ironies genoeg word dié onsigbaarheid deur die tradisie met die beeld van die son en sy oorvloedige strale verduidelik. In die beroemde gedeelte uit die *Republiek* waarna reeds vroeër verwys is, skryf Plato dat die Goeie as oorvloedige sonlig dit vir syn en denke moontlik maak om mekaar as't ware te eien en eroties na mekaar toe uit te reik. In en deur die sonlig word syn en denke aan mekaar “geknoop” (Plato 507e:188). As gevolg van dié samekoms kan die werklikheid hoegenaamd wees. Hieraan sit egter 'n moontlike probleem vas. Die beeld van die son kan 'n mens mislei om te dink dat die Goeie inderdaad iets is, dit

wil sê 'n synde (weliswaar 'n hoogste synde) te midde van ander syndes. Plotinus verkies daarom ook om nie soseer die beeld van die son te gebruik nie, maar eerder die beeld van sonlig (Perl 2014a:121). As sodanig is die eerste beginsel nie 'n synde wat voor die denke opgestel kan word nie. Nee, as sonlig is die eerste beginsel eerder dit by grasia waarvan die syn en denke hoegenaamd op mekaar afgestem is.

Kortom, die sonlig is die oopte, om dit Heideggeriaans te formuleer, by grasia waarvan die syndes ontsluit word. Soos Heidegger roep Plotinus en die tradisie die denke op om dié liggende oopte te dink. Dit is 'n denke wat anderkant die begrensde wêreld van denke en syndes heenwys – en ons aan die absolute stilte oorgee. Waarom? Want dit is in dié stilte dat genoemde oopte – die oopte van alle ooptes – aan die lig kan tree.

4. Ten slotte

Verrassend genoeg word die appèl van die tradisionele metafisiese denke vandag steeds gehoor. Alhoewel die metafisiese tradisie self (reeds vir 'n geruime tyd) op die agtervoet verkeer, word die sentrale vrae van dié tradisie steeds gevra. So bevestig die tradisie wat dit self nog altyd aangevoer het, naamlik dat ons menswees ten nouste met die metafisiese vraagstelling verweef is. Om 'n volwaardige mens te wees, beteken ook om, soos wat Aristoteles aan die einde van sy *Nikomachiese etiek* voorgestel het, anderkant die praktiese te tree en die spekulatiewe aan die orde te stel. Onlosmaaklik deel daarvan is om na die sinsgeheel en die gronde daarvan te vra.

Teen die agtergrond van bogenoemde verhaal lewer ons ten slotte 'n kort voorspraak vir die tradisionele metafisiese denke soos wat dit deur Perl aan die orde gestel word. Met betrekking tot die hedendaagse metafisiese denke kan tussen twee uiteenlopende benaderings onderskei word. Ingevolge styl en benadering hou dit met die twee vrae verband wat so 'n sentrale rol in die geskiedenis van die metafisiese denke gespeel het: “Wat is die syn?” en “Waarom is daar syndes en nie eerder niks nie?” In 'n verre afskaduwing van dié twee benaderinge word sommige metafisici gekenmerk deur die soeke na die vorm of die natuur van die dinge (in antwoord op die “wat”-vraag), terwyl ander benaderinge, daarenteen, gekenmerk word deur die soeke na en klem op die onbegrensde, die afgrondelike, die ander of die sublieme gebeure (dit alles in antwoord op genoemde “waarom”-vraag).

Metafisici wat klem op laasgenoemde plaas, staan meestal afwysend of skepties jeens dié denke wat na die wese van die sinsorde vra. Volgens hulle vooronderstel laasgenoemde nog verkeerdelik dat die werklikheid deur iets soos begrensde vorme ontsluit word. Indien die implikasie van die afgrondelike radikaal deurdink word, sê hulle, kan daar nie so iets soos standhoudende vorme wees nie. Elke beroep op sodanige vorme moet daarom ook onverwyld aan die skerp blik van historisering, destruksie en dekonstruksie onderwerp word. Om 'n beroep op die vorme te doen verteenwoordig in wese niks anders nie as 'n tevergeefse (altyd alreeds mislukte) poging om jouself teen die afgrondelike te verskans. In spanning daarmee roep hulle die denke op om sigself vir die afgrondelike oop te stel. En met oorgawe daarvoor “ja” te sê.

Alhoewel die meeste denkers uit hierdie groepering die begrip *metafisika* afwys of ten minste met heelwat kwalifikasies hanteer, gee Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, Jacques

Derrida, Gilles Deleuze en Jean-Luc Nancy op verskillende wyses 'n stem aan die “metafisiese” benadering.

In teenstelling hiermee ken die ander groep metafisici steeds 'n plek aan die begrenste vorme toe. Die werklikheid is kwalik daarsonder moontlik, sê hulle. Vorme maak die verskyning van die werklikheid hoegenaamd moontlik. So red die vorme ons van die niks. Terselfdertyd huiwer die metafisici van vorme nie om kritiek uit te spreek op die hedendaagse voorkeur vir die sublieme afgrondelikheid van die werklikheid nie. Vanweë dié klem, sê hulle, word die selfondermynende risiko geloop om in denkpatologieë soos relativisme, konstruktivisme en uiteindelik – as 'n logiese voltrekking daarvan – in 'n algemene stemming van onverskilligheid jeens dit wat is vas te val. So 'n filosofiese slonsigheid jeens die werklikheid verteenwoordig niks minder as die wese van die nihilisme nie.

Uiteenlopende denkers soos Leo Strauss, Robert Spaemann, Alasdair MacIntyre, Pierre Manent en verskeie vertolkers van die natuurwet- en natuurreg-tradisies sluit (meestal met velerlei kwalifikasies) by die tradisionele opvatting van die vorme aan.

Kan die tradisionele metafisiese denke ons anderkant die impasse tussen die “vormlike” en die “afgrondelike” lei? Perl se vertolking stel ons in staat om bevestigend hierop te antwoord. In die hart van die antwoord staan die tradisionele opvatting dat die denke onvermydelik deur 'n teleologiese trajek gekenmerk word wat, te midde van die verskille tussen genoemde kragte, ook hul samehang aan die lig bring. Ingevolge die tradisionele trajek reik die denke nie net uit na 'n samekoms (“huweliksverhouding”) met die syn nie. Vreemd geformuleer, strek die trajek van nature verder as die natuur van die denke. Asof die denke geen rus in die eindige vind nie, vra dit ook anderkant sigself na die oneindige grond van die werklikheid.

Ingevolge die teleologiese trajek vra die denke in die eerste plek na die patrone, strukture en vorme van die werklikheid. Dié vraag verteenwoordig 'n noodsaaklikheid van die denke. Sonder vorme word die werklikheid van sy *logos*, sy ontsluitende woord, sy liggende intelligensie ontnem. Slegs in en deur sy veelheid van “verskyningsvorme” kan die werklikheid aan die lig tree.

Ironies genoeg is hierdie waarheid ook op diegene van toepassing wat nadruklik poog om van die vorme afskeid te neem. Tensy hulle hulself aan irrationaliteit wil skuldig maak (maar waarom sal ons dan na hulle luister?), kan hulle nie anders as om reeds in hul poging tot afskeid weer 'n beroep op vorme soos “openheid”, die “verskil”, die “ander” en “geregtigheid” te doen nie. So verval hul denke in 'n onontwarbare dilemma. Kortom, vorme is onvermydelik. Selfs ten grondslag van pogings om anderkant die vorme te tree, skuil reeds weer 'n horison van vorme en idees waarna die denke uitreik – en as gevolg waarvan die werklikheid hoegenaamd verstaanbaar aan ons verskyn.

Maar daarmee eindig die trajek van die denke nie. Vir die denke verteenwoordig vorme en idees nie die finale horison nie. Ingevolge sy steeds verder vraende aard reik die denke ook anderkant sigself en die synshorison waarop dit intensioneel gerig is. Ons kan sê dat die trajek van die denke deur 'n oorfloedigheid ten opsigte van sigself en die synsorde gekenmerk word. Dit word as't ware buite sigself en die vorme gelok om na steeds verder uitwykende horisonne te vra. Ten grondslag hiervan lê 'n dieper beroep op die denke – 'n beroep wat telkens weer vanuit die oneindige aan die denke gerig word. Dit lui dat die eindige wêreld van vorme deur 'n oneindige méér voorafgegaan word. En dat die denke

ontrou aan sigself is indien dit nie ook gehoor aan die oproep van die oneindige oormaat ten opsigte van die begrenste vorme gee nie.

In hierdie sin funksioneer die oneindige soos 'n supraontologiese magneet wat die beweging van die begerende denke oor die brug van die ontologiese heen na die oneindige moontlik maak. As iets wat egter anderkant die sinsorde bestaan, is dié magneet nie iets nie. Dit is nie 'n hoogste synde naas ander syndes nie. Dit is eerder, soos wat die tradisie ons geleer het, die “mag van die syndes”, dit wat die syndes hoegenaamd moontlik maak.

Met betrekking tot die vraag wat hier ter sprake is, kan ons dit so saamvat: Vanuit die tradisie beoordeel word die ritme van die denke deur 'n eenheid gekenmerk. Ingevolge sy eie beweging is dit 'n eenheid wat strek vanaf vorm na afgrond, vanaf woord na stilte, vanaf begrip na misterie, vanaf die ontologiese orde na dit wat dié orde voorafgaan. En wat die tradisie op 'n gepaste wyse as die onbeskryflike Goeie, Een of God beskryf het.

Bibliografie

Aristotle. 1989. *Metaphysics*. Books I–IX. Vert. deur Hugh Tredennick. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Beiner, Ronald. 2014. Hans-Georg Gadamer: Philosophy without hubris. *Political philosophy. What it is and why it matters*. Cambridge: Cambridge University Press.

Caputo, John D. 1993. *Demythologizing Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press.

Deck, John N. 1967. *Nature, contemplation, and the One. A study in the philosophy of Plotinus*. Toronto: University of Toronto Press.

Desjardins, Rosemary. 2004. *Plato and the good. Illuminating the darkling vision*. Leiden: Brill.

Dupré, Louis. 1993. *Passage to modernity*. New Haven: Yale University Press.

Findlay, J.N. 1970. *Towards a neo-neo-Platonism. Ascent to the absolute*. Londen: Allen & Unwin.

Fornari, Giuseppe. 2013. *A god torn to pieces. The Nietzsche case*. East Lansing: Michigan State University Press.

Fortin, Ernst L. 1984. Gadamer on Strauss: An interview. *Interpretation*, 12(1):1–15.

Fuyarchuk, Andrew. 2010. *Gadamer's path to Plato. A response to Heidegger and a rejoinder by Stanley Rosen*. Eugene, OR.: Wipf & Stock.

Gadamer, Hans-Georg. 1986. *The idea of the good in Platonic-Aristotelian philosophy*. Vert. deur P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press.

—. 1994. *Heidegger's ways*. Vert. deur John W. Stanley. New York: State University of New York Press.

Gerson, Lloyd. 2005. *Aristotle and other Platonists*. Ithaca: Cornell University Press.

—. 2013. *From Plato to Platonism*. Ithaca: Cornell University Press.

Gillespie, Michael Allen. 2008. *The theological origins of modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.

Gilson, Etienne. 1939. *Reason and revelation in the Middle Ages*. New York: Charles Scribner's Sons.

Gregory, Brad S. 2012. *The unintended reformation*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Hankey, Wayne J. 2006. *One hundred years of Neoplatonism in France: A brief philosophical history*. Leuven: Peeters.

Hart, David Bentley. 2013. *The experience of God. Being, consciousness, bliss*. New Haven: Yale University Press.

Heidegger, Martin. 1969. *The onto-theo-logical constitution of metaphysics. Identity and difference*. Vert. deur Joan Stambaugh. New York: Harper & Row Publishers.

—. 1998. *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press.

Manent, Pierre. 1998. *The city of man*. Vert. deur Marc A. LePain. Princeton: Princeton University Press.

McGrath, S.J. 2006. *The early Heidegger and medieval philosophy. Phenomenology for the godforsaken*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.

Perl, Eric D. 1995. The living image: Form and the erotic intellect in Plato. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*,69:191–204.

—. 1997. The power of all things: The One as pure giving in Plotinus. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 71(3):301–13.

—. 2006. Every life is a thought: The analogy of personhood in Neoplatonism. *Theology and Philosophy*,18(1):143-167.

—. 2007a. *Theophany. The Neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite*. Albany: State University of New York Press.

—. 2007b. The togetherness of thought and being: A phenomenological reading of Plotinus' doctrine "That the intelligibles are not outside the intellect". *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 22(1):1–26.

- . 2010. The good of the intellect. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 83:25–39.
- . 2014a. *Thinking being. Introduction to metaphysics in the Classical tradition*. Leiden: Brill.
- . 2014b. *The motion of the intellect*. On the Neoplatonic reading of *Sophist* 248e-249d. *The International Journal of the Platonic Tradition*, 8:135–60.
- . 2015. *Plotinus. Ennead V.1. On the three primary levels of reality*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- . 2017. The house that Jack built: A homeric metaphor for Procline metaphysics. *Ancient Philosophy*, 37:169–84.
- Plato. 1968. *The Republic of Plato*. Vert. deur Allan Bloom. New York: Basic Books.
- Plotinus. 1969. *Enneads I*. Vert. deur A.H. Armstrong. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1984. *Enneads V.1-9*. Vert. deur A.H. Armstrong. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1988. *Enneads VI.1-5*. Vert. deur A.H. Armstrong. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Schindler, D.C. 2008. *Plato's critique of impure reason. On goodness and truth in the Republic*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Schürmann, Reiner. 1987. *Heidegger on being and acting: From principles to anarchy*. Bloomington: Indiana University Press.
- Sheehan, Thomas. 2015. *Making sense of Heidegger. A paradigm shift*. Londen: Rowman & Littlefield.
- Strauss, Leo. 1953. *Natural right and history*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Van Nieuwenhove, Rik. 2017. *Contemplation, intellectus, and simplex intuitus in Aquinas: Recovering a Neoplatonic theme*. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 91(2):199–225.

Eindnotas

¹ Tensy anders aangedui, is alle vertalings (insluitend van terme) deur die skrywer self.

² Perl gee in sy werk bykans uitsluitlik aandag aan die Westerse, en in die besonder Klassieke en Middeleeuse, metafisiese tradisie. Daar is egter na my wete niks in sy werk wat sy lesers

in beginsel daarvan weerhou om in 'n goeie gesprek met metafisiese tradisies buite om die Westerse denke te tree nie. Inteendeel, die strukture van die metafisiese denke wat Perl blootlê, stem in vele opsigte ooreen met die metafisiese denke soos wat dit in die Vedantiese en Bhaktiese Hindoeïsme, die Sikhisme, die Boeddhisme, die Joodse metafisiese tradisie asook die Soefi-tradisie van die Islam ontwikkel is. Vir 'n werk wat metafisies vergelykend werk, kyk na David Bentley Hart (2013).

³ Vir 'n insiggewende bespreking van Gadamer se vertolking van die verhouding tussen Plato en Aristoteles en sy gelyktydige kritiek op Heidegger se hantering van dié verhouding, lees Andrew Fuyarchuk, *Gadamer's path to Plato. A response to Heidegger and a rejoinder by Stanley Rosen* (2010). Fuyarchuk skryf byvoorbeeld: "In 'Plato' (1976) and 'The Greeks' (1979), published after Heidegger's death (May 26, 1976) but likely representative of previous research and conversations, Gadamer challenges Heidegger on a number of fronts from his translation of Greek terms to Plato's notion of truth and practical philosophy. Yet the culmination of his Plato studies is in the 1974–1976 Heidelberg lectures and what he refers to as some smaller building blocks along the way, compiled in his 1978 book *The idea of the good in Platonic-Aristotelian philosophy*. In this work Gadamer merges previous insights into Plato's ethics, politics, and metaphysics into a thesis that renders Plato an Aristotelian and Aristotle a Platonist" (Fuyarchuk 2010:41).

⁴ Vir 'n goeie bespreking van die neiging om Heidegger se vertolking van die metafisiese tradisie as normatief te aanvaar en daarnaas slegs enkele verstellings by te voeg, kyk na McGrath (2006).

⁵ Met betrekking tot Narbonne se boek oor Heidegger, *Hénologie, ontologie et Ereignis*, skryf Wayne J. Hankey dat laasgenoemde deur 'n sekere paradoks gekenmerk word: "Heidegger se *Seinsfrage* het sy eie resultate ondermyn deur die bestudering en herontdekking van die Neoplatonisme aan te moedig ..." (Hankey 2006:227).

⁶ Die andersoortige blik kan onder meer in Gilson (1939), Dupré (1993), Gillespie (2008), en meer onlangs Gregory (2012) opgespoor word.

⁷ Heidegger se kritiek op die onto-teologiese metafisika lê regdeur sy werk versprei. Nogtans word dit treffend saamgevat in verskeie essays in *Pathmarks* (1998), asook in sy essay "The onto-theo-logical constitution of metaphysics" in *Identity and difference* (1969).

⁸ Vir 'n goeie uiteensetting van die rol wat genoemde kwasibegrippe oor tyd heen in Heidegger se denke speel, kyk na Caputo (1993).

⁹ Perl sluit onder meer by D.C. Schindler aan, wat ook in sy interpretasie van Plato wys op die verband tussen die tradisie en die fenomenologie. "Plato het 'n *intensionele* opvatting van bewussyn," skryf Schindler (2008:99). Vir Perl se uitgebreide bespreking van die verhouding tussen die tradisie en die fenomenologie, kyk na Perl (2007b).

¹⁰ Perl sluit met sy fokus op die aangewese-wees-op-mekaar van syn en denke aan by die tradisie se opvatting van die onderskeid in die denke tussen die intellek (*intellectus*) en die rede (*ratio*). Terwyl die *intellectus* betrekking het op die intuïtiewe aanskoue (*Anschauung*) van die syn, verwys die *ratio* na die diskursiewe rede. In 'n verhelderende artikel toon Perl dan ook aan dat *sunousia* in en deur intuïtiewe aanskoue van die syn gebeur. In en deur

intuïtiewe aanskoue is denke en syn één. *Intellectus* geniet daarom ook 'n sekere voorkeur bo die diskursiewe *ratio*, omdat 'n groter afstand tussen syn en denke by laasgenoemde na vore tree. So staan die tradisionele denke haaks op die moderne opvatting van die denke, omdat laasgenoemde die tradisionele verhouding tussen *intellectus* en *ratio* omkeer en aan laasgenoemde 'n voorkeur bo die intuïtiewe aanskoue gee. Dié moderne omkering gaan egter met 'n drastiese reduksie van *intellectus* gepaard. Kant se beskouing van die *Anschauung* is 'n voorbeeld hiervan, skryf Perl. Alhoewel Kant nog 'n plek aan *Anschauung* toegeken het, gaan dit nie meer by hom oor die intuïtiewe aanskoue van die syn self nie. Volgens die Kantiaanse denke is laasgenoemde immers 'n onkenbare werklikheid. Selfs *Anschauung* staan onmagtig voor dié onkenbare X of *Ding-an-sich*. *Anschauung* by Kant het nie meer betrekking op die intuïtiewe aanskoue van die syn nie, maar eerder op die aanskoue van dié objekte wat deur die sintuiglike ervaring aan ons gegee word. “(Sodra die denke) van alle intuïsie gestroop word, skryf Perl, word tegelyk ontken dat dit deur 'n *visie*, 'n onmiddellike ontmoeting met en begrip van die werklikheid, gekenmerk word. Denke word voortaan met rasionele beredenering, 'n abstrakte proses van afleidings maak, geïdentifiseer” (Perl 2010:28). Dat hierdie verskraling van die denke met katastrofale gevolge gepaard gegaan het, blyk uit die feit dat die moderne *ratio* dikwels neig om in sy teendeel om te slaan, naamlik 'n suiwer irrasionalisme. Vir 'n bespreking van die rol van *intellectus* in die denke van Aquinas, kyk na Van Nieuwenhove (2017).

¹¹ Reeds by Heidegger se beroemde voorganger, Nietzsche, is hierdie spanning duidelik sigbaar. Terwyl Nietzsche die Platoniese en Christelike tradisies dit ten laste lê dat dit deur wraaksug en wrokkigheid aangevuur word, is sy eie denke deurtrek daarvan. In 'n onlangse werk toon Fornari (2013) aan hoe Nietzsche se denke deur sy mimetiese verhoudinge met en wraaksugtigheid jeens iemand soos Richard Wagner gestempel word.

¹² Caputo (1993) skryf ook verhelderend oor die belangrikheid van *Kampf* in die denke van Heidegger.

¹³ Alhoewel Perl dikwels na Heidegger verwys, is sy mees uitgebreide besinning oor Heidegger na my wete aan te tref in genoemde artikel van Perl (2010:25–39). Vir 'n kritiek op die dekonstruksie van Derrida, waarskynlik die belangrikste Heideggeriaanse denker van die afgelope dekades, kyk veral na die vroeëre artikel van Perl (1995:191–204).

¹⁴ Vir 'n uitstaande sistematiese bespreking van die Goeie in die denke van Plato, kyk na Desjardins (2004), asook Schindler (2008).

¹⁵ Vir 'n bondige samevatting van die opvatting dat die eenheid tussen syn en denke konstitutief vir die metafisika is, kyk na die gevolgtrekking van Perl in sy interpretasie van die denke van Dionysius (Perl 2007a:111–3).

¹⁶ Sonder om na hom te verwys, sluit Perl met dié vertaling onder meer by Strauss aan, wat skryf dat die vorme by Plato na die voorkoms van die dinge verwys (Strauss 1953:123).

¹⁷ Kyk na Strauss (1953) en Manent (1998), wat op 'n onvergelykbare wyse die Straussiaanse opvatting oor die opheffing van die natuur in die moderne denke uitgewerk het.

¹⁸ Een van die vele denkers op wie Perl hom ter ondersteuning beroep, is (nogmaals) Gadamer. In antwoord op die beskuldiging dat die tradisie op 'n ruimtelike wyse tussen twee

werklikhede onderskei, skryf Gadamer in *The idea of the good in Platonic-Aristotelian philosophy* dat daar by Plato geen sprake van twee werklikhede, naamlik 'n wêreld van idees en 'n wêreld van beelde, is nie. Gadamer noem so 'n voorstelling 'n “krasse absurditeit” (Gadamer 1986:16). Ondanks algemene opvattinge daaroor het Plato homself nooit daartoe verbind nie, sê hy.

¹⁹ Vir 'n verhelderende uiteensetting van Proclus se begrip van kousaliteit, kyk na Perl (2017:169–84). Perl maak in die betrokke artikel gebruik van die metafoor van die bou van 'n huis (deur 'n argiteksfirma, kontrakteurs, bouers, verskaffers, e.d.m.) om die kousale verhouding tussen die verskillende synsvlakke te verduidelik.

²⁰ Vir 'n vroeëre maar kernagtige uiteensetting van Plotinus se beskouing dat die Een “die mag van alle dinge is”, kyk na Perl (1997:301–13).