

Eros en lewe in die 21ste eeu

Bert Olivier
Departement Joernalistiek, Media en Filosofie,
Nelson Mandela Metropolitaanse Universiteit

Opsomming

Hierdie artikel is 'n poging om die onverbreeklike verband tussen Eros in die omvattende sin van (verskillende manifestasies van) liefde enersyds, en lewe, andersyds, te ondersoek. Daar word uitgegaan van Freud se opvatting van Eros as een van die fundamentele instinkte, wat teenoor Thanatos as doodsinstink staan. Daar word geargumenteer dat waar Freud Eros as "genitale liefde" tussen twee mense as primêr waardevol geag het, dit wat hy as "universele liefde" beskryf, vandag onmisbaar belangrik geword het om te verhoed dat die band tussen Eros en lewe deur bepaalde praktyke vernietig word. Daar word aan hierdie hoofsaaklik (ekologies-destruktiewe) ekonomiese praktyke aandag geskenk aan die hand van die werk van onder andere Freud, Kovel, Bakan, Diamond en Dufourmantelle, ten einde die Eros/lewe-skakel behoorlik in perspektief te plaas.

Abstract

Eros and life in the 21st century

This article is an attempt to examine the unbreakable bond between Eros in the encompassing sense of (different manifestations of) love on the one hand, and life on the other. The point of departure is Freud's conception of Eros as one of the fundamental instincts, which exists in a tensional relationship with Thanatos as death instinct. It is argued that while Freud regarded Eros in the guise of "genital love" between two individuals as being of primary value, that which he described as "universal love" has become indispensable, today, for preventing the destruction of the bond between Eros and life by specific practices. Attention is given to these mainly economic (ecologically destructive) practices through a reading of, among others, Freud, Kovel, Bakan, Diamond, en Dufourmantelle, to be able to put the Eros/life nexus in proper perspective.

*Our ancestors would [...] bring about the greatest mass extinction of large animals since the dinosaurs abruptly disappeared sixty-five million years ago. Through their ever burgeoning technological prowess, humans would plant crops, tend herds, invent writing, build the Parthenon, discover gunpowder, transform the ceiling in the Sistine Chapel, compose the Eroica Symphony, and eventually evolve into a biological force capable of influencing the very climate of the earth. Eve's descendants have steadily accumulated the power to destroy each other in an unholy Armageddon and, like sleepwalkers, are shuffling toward a planetary ecological disaster. How could a slight, five-foot-tall, two-legged animal create such sublimity and yet wreak so much havoc in so minuscule an interval of earth's history? (Leonard Shlain, *Sex, Time, and Power*, pp. 11–12)*

Inleiding

Sigmund Freud is daarvoor bekend dat hy 'n konflik tussen Eros (liefde, spesifiek erotiese liefde) en die belange van die samelewing gepostuleer het (vgl. bv. Freud 1961:55). Kort gestel kom dit daarop neer dat hy 'n spanning tussen die individu se libidinale of seksuele behoeftes en die oorlewingsvereistes van die samelewing (die beginsel van noodsaaklikheid) raaksien: vir die samelewing om voort te bestaan, moet die individu sy of haar "instinktiewe" seksuele behoeftes onderdruk en onderworpe maak aan allerlei sosiale norme en taboes ten einde die kultuur te laat floreer. Die keerkant van repressie (van instinktiewe drange) is beskawing. Nodeloos om uit te wys is die dilemma wat hieruit voortspruit, die feit dat individue ook, terselfdertyd, gehoor moet gee aan hul libidinale drange, anders sou die menslike ras, en dus die samelewing – afgesien van die neuroses en psigosos wat uit die onderdrukking daarvan mag voortspruit – gevaar loop om tot 'n einde te kom.

Wat ek hier wil ondersoek, is 'n vermoede wat gevoed word deur Freud in samehang met etlike ander outeurs – onder andere Kovel, Bakan, Diamond en Dufourmantelle – te lees, naamlik dat Eros nie alleen in 'n sekere sin bots met die samelewingsbelange waarna Freud verwys nie, maar dat die huidige era getuie is van 'n ander konflik wat moontlik die verskil tussen lewe en dood (of voortbestaan en uitwissing) kan bepaal. Hierdie konflik het steeds (soos by Freud) te make met die verhouding tussen Eros en samelewing, maar word vandag op die spits gedryf deur die konflik tussen sekere – hoofsaaklik ekonomiese – samelewingsbelange enersyds, en Eros in 'n meer omvattende sin as die spesifiek menslike, Freudiaanse sin waarin dit vroeër gebruik is, naamlik Eros vir sover dit onmisbaar is vir alle lewe, en nie alleen menslike lewe nie (waarvan Freud terdeë bewus was).

Freud oor Eros

Weliswaar het Freud reeds in die rigting gewys van Eros wat op "doelgeïnhibeerde" wyse nie meer 'n ander individu as primêre "liefdesvoorwerp" het nie, maar op 'n aansienlik uitgebreide wyse nie alleen alle mense nie, maar in die uiterste vorm daarvan alle bestaande dinge, as voorwerp van 'n "universele liefde" het. Hy noem die Heilige Franciskus van Assisi – bekend vir sy verwysing na "Broeder Son, Suster Maan" as uitdrukking van sy liefde vir die ganse "skepping" (in godsdienstige idioom) – as die persoon wat die liefde moontlik tot die "hoogste" vlak geneem het (1961:54). Freud (1961:55) spreek kritiek teen hierdie opvatting van die liefde uit, omdat dit na sy mening die besondere, unieke waarde van spesifieke geliefdes misken, en alle mense na sy mening bowendien nie ewe verdienstelik is as dit by liefde kom nie. Dit is duidelik dat die "outentieke" uitdrukking van Eros as liefde vir Freud (1961:55) in die sogenaamde "genitale liefde" tussen man en vrou aangetref word.

Bogenoemde kritiek (by Freud) is inderdaad geldig wat die unieke waarde van 'n geliefde persoon, of andersins die van mense oor die algemeen, betref, maar ek sou argumenteer dat daar onder die huidige ekologiese omstandighede, wat globaal algemeen as 'n krisis beskou word,¹ opnuut na Eros gekyk behoort te word vanuit die perspektief van die Heilige Franciskus van Assisi na wie Freud verwys. Eros as "universele liefde" is tans waarskynlik niks minder nie as 'n

voorwaarde vir die voortbestaan van alle lewe op aarde, en dus ook vir die vorme van Eros wat Freud so hoog aanslaan.

Maar voordat die skakel tussen Eros en die lewe self van nader beskou word, moet die begrip *Eros*,² soos deur Freud gebruik, eers in groter besonderhede onder die loep geneem word.

Freud (1961:61) blyk heeltemal in akkoord te wees met een van Plato se karakteriseringe van Eros waar hy (Freud) beweer dat dit tot die wese van Eros behoort om “een uit meer as een te maak” (my vertaling – BO). Hy gaan so ver as om na hierdie mite³ van Plato (1965:57-8) as verklaring vir die “oorsprong van seksualiteit” te verwys (aangesien die wetenskap volgens hom op daardie stadium nog geen verklaring hiervoor het nie). Uit sy uitbreiding hierop (Freud 1961:54-7) is dit duidelik dat hy hiermee nie alleen die liefde tussen twee mense bedoel nie – hoewel sodanige liefde primêr is – maar ook (soos vroeër opgemerk) die neiging in die samelewing om groter groepe in bande van “doel-geinhiberde” Eros saam te snoer (met ander woorde, van ’n vorm van liefde wat van die primêre genitaal-seksuele doel afwyk en in getransformeerde gewaad as toegeneentheid teenoor ander mense, of lewende wesens, bestaan). Trouens, by geleentheid (byvoorbeeld in *Beyond the pleasure principle*, 1920) beweer hy selfs dat “organiese substansies” as sodanig deur Eros in “steeds groter eenhede” saamgesnoer word (Freud 1968a:42-3).

Wat ’n mens egter nie kan ignoreer wanneer dit by die huidige tema van die verhouding tussen Eros en lewe kom nie, is Freud se verstommende insig in die aard van die primordiale spanning tussen die “lewe-instinkte” (Eros) en die “dood-instinkte” (Thanatos).⁴ Hierdie twee soorte instinkte (of drifte) stem volgens Freud (1968b:258-9) ooreen met die teenoorgestelde prosesse van konstruksie en disintegrasie, respektiewelik, in organismes. Waar die “lewe-instinkte” (die libidinale of seksuele drifte wat onder Eros val) daarop gerig is om lewende organismes in steeds meer omvattende, hoër ontwikkelde totaliteite te verenig, dien die uitwaarts-gerigte “dood-instinkte” van Thanatos die doel om lewende wesens uiteindelik na die dood – as finale vorm van terugkeer na ’n aanvanklike toestand van “rus” – te lei, en word hulle as destruktiewe en aggressiewe neigings gemanifesteer. Dit wil sê, die doodsdrif, hoe kontra-intuïtief dit ook al mag voorkom, het nie slegs met die dood te doen nie, maar fundamenteel ook met die behoefte aan rus en stabiliteit, asook met aggressie.

In die verbygaan moet genoem word dat Freud ten opsigte van sy onderskeid tussen Eros en Thanatos minstens een voorganger het onder die antieke Grieke, naamlik Empedokles. Laasgenoemde beweer dat die twee fundamentele kosmiese kragte – wat volgens hom daarvoor verantwoordelik is dat die vier elemente (aarde, water, vuur en lug) in spesifieke proporsies met mekaar verbind – liefde (“philia”) en haat (“neikos”) is (Zeller 1955, hfst. 16). Sy beskrywing van die onderskeibare funksie van elk herinner sterk aan Freud (eintlik andersom, natuurlik): kosmiese liefde is daarvoor verantwoordelik dat elemente en groter eenhede op integrerende, konstruktiewe wyse bymekaarkom, terwyl haat aan alle gevalle van disintegrasie en versplintering ten grondslag lê. Uit die aard van die saak is die betekenis van hierdie twee spanningsgebonde begrippe (net soos van die begrippe *Eros* en *Thanatos*) by die Grieke radikaal verskillend van hul sin in Freud se psigoanalitiese denke, wat hul werking grootliks tot die vlak van die onbewuste beperk (al het dit weliswaar noemenswaardige uitwerking op die vlak van die bewussyn, asook van handeling). Enersyds word hulle in die voor-Sokratiese metafisiese kosmologie aangetref, en andersyds vorm hulle deel van die alledaagse spreektaal (kyk eindnota 2), sonder dat hulle, soos by Freud, sistematies in die opbou van ’n nuwe wetenskap (psigoanalise) benut word.

In Freudiaanse terme kan die lewe self dus beskryf word as uitdrukking van die interaksie of konflik tussen hierdie twee soorte van drif of instink. Freud beskou hulle as inherent konserwatief, vir sover albei daarop gerig is om 'n vroeëre toestand van sake te herstel of te herkonstitueer. Dit is interessant om op te let dat die lewe-instinkte hiervolgens blykbaar in 'n sekere sin aan die dood-instinkte ondergeskik is – vir sover die lewe op die hoër (d.w.s. latere) ontwikkeling van organismes gerig is, sou 'n mens immers nie daaraan dink as die *terugkeer* na 'n vroeëre toedrag van sake nie, terwyl dit maklik is om die dood-instinkte met sodanige terugkeer of herstel van 'n vroeëre toestand te vereenselwig.

Aan die hand van die primêre tema van hierdie artikel, naamlik Eros of, soos Freud (1968c: 91) opmerk, liefde in die omvattende sin van die woord, wil ek dus argumenteer dat dit veral die “doel-geïnhibeerde”⁵ vorm van Eros is wat vandag deurslaggewend mag wees vir die welsyn van alle lewende wesens op die planeet, en dat Thanatos, of die dood-instinkte, skynbaar vandag, om histories-bepaalde redes, op planetêre vlak die oorhand oor Eros begin kry. Anders gestel: waar die spanning tussen Eros en Thanatos as een van toenemende integrasie en saambinding enersyds en disintegrasie, regressie en soms gewelddadige afbreek andersyds bestaan, is daar toenemende getuienis dat laasgenoemde huidiglik inkrementeel dominant skyn te wees. Hierdie proses kan ook aan die hand van die begrip *entropie* (Kovel 2007:99-100), oftewel die graad van wanorde (m.a.w. energie wat verlore gaan) in 'n sisteem – wat aan Thanatos verwant is – verstaan word.

Eros, kapitalisme, natuur en lewe

Die “histories-bepaalde redes” waarna hier bo verwys word, het te make met die ontwikkeling van tegnologie en menslike ekonomie wat, op die keper beskou, eintlik maar net 'n subsisteem van 'n meer omvattende planetêre (natuurlike) ekologiese sisteem uitmaak (en nie andersom, soos byvoorbeeld gereflekteer in maatskappye se jaarverslae nie). Bowendien is hierdie twee verskynsels intiem met mekaar vervleg, vir sover die ekonomie “groei” namate tegnologie ontwikkel. Desnieteenstaande is dit onteenseglik die geval dat genoemde subsisteem – menslike tegnologiese en ekonomiese geskiedenis – sedert die industriële revolusie van die 18de eeu toenemend 'n negatiewe uitwerking op die omvattende planetêre ekologie gehad het. Sodanige ongunstige uitwerking het veral sedert die 1970's meer en meer sigbaar geword in die ongebreidelde groei van neoliberale kapitalistiese ekonomieë (Kovel 2007:1-5). Geen wonder nie dat Shlain (2003:11-2), in die epigraaf aan die begin van hierdie artikel aangehaal, die opmerking maak dat die mensdom, as wesens wat selfs die aarde se klimaat kan beïnvloed, “soos slaapwandelaars in die rigting van 'n planetêre ekologiese ramp skuifel” (my vertaling – BO). Hierdie potensiële ramp is niks minder nie as die bedreiging van die voortbestaan van die eros/lewe-neksus op aarde.

Die literatuur oor die gronde, omvang en aard van hierdie bedreiging is teen hierdie tyd redelik omvangryk, met die gevolg dat 'n mens selektief te werk moet gaan by die benutting van bronne. Die werk van Kovel is in dié verband onmisbaar, asook dié van Diamond. Die relevansie van hul denke bestaan daarin dat hulle belangrike lig werp op die vraag na die verband tussen Eros as die verskillende manifestasies van liefde enersyds en die verskynsel van lewe andersyds. Ofskoon dit, soos Freud aandui (sien hier bo), die geval is dat die uitdrukking van Eros onskeibaar is van wat hy “genitale liefde” noem, kan 'n mens tog nie die verweefdheid van Eros, in 'n meer omvattende sin, en alle ander lewensvorme met mekaar (en met die anorganiese natuur) ignoreer nie – dit is

wat met *ekologie* as die omvattende en onderlinge verbintenis van ekosisteme bedoel word (Kovel 2007:98). Indien sodanige interafhanklikheid inderdaad in die praktyk misken sou word, sou die voorwaardes vir die voortgesette bestaan van menslike (sowel as andersoortige) individue, en dus ook die lewe as basis vir “genitale liefde” tussen mense, immers fundamenteel bedreig word.

Eerstens moet daar – in die lig van die prioriteit wat Freud aan “genitale liefde” toeken – aan die vraag na die verhouding tussen Eros en lewe aandag geskenk word. Dit is voor die hand liggend dat menslike lewe as sodanig nie sonder hierdie vorm van Eros (of ten minstens ’n plaasvervanger daarvoor) sou kon voortbestaan nie. En indien “genitale liefde” beskou word as ’n metafoor vir alles wat breedweg as seksuele (self-) reproduksie-aktiwiteit by alle lewende wesens voorkom, kan hierdie stelling veralgemeen word om te lui: Eros (as seksuele “liefde”) is ’n voorwaarde vir die voortbestaan van lewe, en omgekeerd.

Maar wat behels die verskynsel *lewe*? Die kompleksiteit en ontwykende aard van hierdie fenomeen blyk duidelik uit Kovel se evokatiewe beskrywing van die verhouding tussen lewe en die natuur (2007:97-8; vertaling - BO):

Die natuur as sodanig oorskry die verskynsels van lewe by verre; tog kan lewe met reg beskou word as tegelykertyd ’n besondere geval van die natuur, en, op ’n wyse wat ons maar net vaagweg kan vermoed, as ’n potensiaal van die natuur – iets wat die natuur onder spesifieke omstandighede genereer. Die lewe is ’n “eenheid”, in die sin dat die basiese molekulêre argitekture van mense, sequoias en skimmelvorme almal op ’n gemeenskaplike voorsaak/oervoorganger dui. Daarby is die lewe egter ook – vir die dowwe menslike bewussyn – haas onbegrypbaar veelvormig, in ’n oorfloed wat in die loop van 3,5 miljard jaar deur onophoudelike interaksies tussen lewende wesens, en met hul nielewende omgewing ontstaan het.

Kovel gaan verder deur daarop te wys dat lewende wesens nie geïsoleerd bestaan nie, maar kenmerkend as deel van ’n onderling-verbonde, geïntegreerde netwerk bestaan – ’n verskynsel wat as ’n omvattende ekosisteem (wat uit kleiner subekosisteme opgebou is) bekend staan. In die huidige konteks kan hierdie feit nie oorbeklemtoon word nie – geen lewende wese, of spesie, kan in isolasie bestaan nie, maar almal is vir hul voortbestaan interafhanklik, iets wat die karakter van ’n (Darwiniaanse) “worsteling”, maar ook van “samesamewerking” ter wille van oorlewing vertoon (Kovel 2007:98-105). Ongeag die mate waarin die individue van ’n bepaalde spesie dus suksesvol sou wees wat die “genitale liefde”, oftewel “seksuele seleksie” (Shlain 2003:xiv-xv), tussen hulle betref, bevestig hierdie insigte by Kovel die vroeëre stelling, dat ofskoon “genitale liefde” volgens Freud in ’n sekere sin prioriteit bo ander vorme van liefde geniet, ’n mens nie die onverbreeklike verband tussen alle lewende wesens, en dus die onmisbaarheid van ’n vorm van “universele liefde” vir alle lewende wesens, by die mens mag geringskat nie.⁶ Indien dit op die lange duur die geval sou wees, sou nie alleen ander lewensvorme nie, maar ook *Homo sapiens* en *Gyna sapiens* se voortbestaan in die gedrang kom, soos tans reeds die geval is.⁷

Kovel (2007:188) bevestig hierdie bewering waar hy “diep ekologie” (’n radikale vertakking van die ekologiese beweging, wat die volledig prioriteit aan natuur toeken, selfs ten koste van die mens) kritiseer vir die tendens om die mens as’t ware uit die natuur weg te dink. Volgens hom ignoreer diep ekologie hiermee die feit dat die mens ten diepste *deel* van die natuur is (al toon die geskiedenis van die wetenskap, tegnologie en veral die kapitalisme dat die mensdom sigself ook antagonisties teenoor die natuur kan stel, met rampspoedige gevolge).⁸ Daarmee

saam is dit blind daarvoor dat die mens se eiesoortige “natuur” daarin bestaan om kreatief aan die transformerende krag van die natuur uitdrukking te gee (waardeur dit, paradoksaal genoeg, die einste ding wat daarvolgens die hoogste waarde verteenwoordig, naamlik die natuur self, misken).

Wat staan “diep ekologie” dan te doen? Kovel antwoord as volg (2007:188-9; vertaling – BO):

Diep ekologie moet dus 'n interne stel verhoudings ontwikkel wat op 'n toereikende wyse aan die mens 'n rol *binne* die natuur toeken. Dit behels die inagneming van wat ons “medemenslikheid”/“medekreatuurlikheid” (“fellow feeling”) kan noem, die gevoel wat mense vir sowel mekaar as vir die res van die natuur het. 'n Sterk saak kan uitgemaak word dat 'n diep besorgdheid oor ander, wat onder andere in die verskynsels van geregtigheid, sorg (versorging), en, inderdaad, liefde, na vore kom, die reddende faktor van die mens se natuur is.

Waar Freud dus Eros as “universele liefde” – die “medemenslikheid” (of “medekreatuurlikheid” waarvan Kovel in bostaande aanhaling praat – aan die liefde tussen twee individue ondergeskik maak, beskou Kovel dit as juis daardie menslike eienskap wat die mensdom in beginsel rehabiliteer. Weliswaar is daar van 'n spanning by Freud (1961:54) sprake vir sover hy, ondanks sy kritiek teen die verskynsel van “universele liefde”, nietemin (soos vroeër opgemerk) na die Heilige Franciskus verwys as die persoon wat sodanige liefde waarskynlik tot die “hoogste vlak” geneem het – iets wat daarop dui dat Freud geensins onbewus was van die waarde van wat Kovel “medekreatuurlikheid” noem nie.

Daarby moet genoem word dat Kovel hom in sy kritiek op diep ekologie op sodanige “medekreatuurlikheid” as moontlike reddende menslike eienskap beroep. Hy doen dit in die aangesig van wat hy as 'n kritieke situasie beskou, naamlik die skokkende toestand van natuurlike (asook, gepaardgaande hiermee, sosiale) ekosisteme dwarsoor die wêreld. Hierdie betreurenswaardige toedrag van sake skryf hy grootliks, gerugsteun deur haas onbetwyfelbare getuienis, aan onbeteuelde kapitalistiese ekonomiese groeiprosesse toe (kyk veral Kovel 2007:1-50). Die vraag wat dus onwillekeurig by 'n mens ontstaan – ongeag die waarheid van sy bewering dat liefde 'n onteenseglike gegewe by menslike bestaan is – is of Kovel enige goeie rede het om te glo dat liefde in die vorm van besorgdheid oor (onder andere) die natuur, voldoende is om tot die transformasie van kapitalisme (die ekonomiese praktyk wat grootliks verantwoordelik is vir die huidige haglike toestand van die natuur) te lei.

Korporasies, “eksternalisering” en ekologiese vernietiging

'n Mens kan nie anders as om te wonder of daar enige geloofwaardige rede hiervoor is nie, veral omdat die menslike hoogskatting van ekonomiese welsyn onder kapitalisme skynbaar feitlik geen perke het nie. Trouens: nêrens word die bedreiging van die Eros/lewe-neksus met groter skokkende helderheid waargeneem nie – nie alleen in die werk van Kovel nie, maar eweneens in dié van onder andere Bakan (2004) en Diamond (2005).

Diamond se *Collapse* (2005) is 'n verreikende ondersoek na die redes waarom sekere samelewings en gemeenskappe (insluitend die Maja-beskawing, die Anasazi en Oostereiland) histories “gefaal” het, soms in so 'n mate dat niemand

oorleef het nie. Sy bevinding is dat dit telkens aan die ineenstorting van ekosisteme as gevolg van dwase menslike handeling toe geskryf kon word. Hy fokus ook op die hedendaagse staat van Montana in die Verenigde State van Amerika (Diamond 2005:27-75) – wat hy as 'n mikrokosmos van die aarde in sy geheel beskou – met die oog daarop om die faktore wat tot Montana se ekologiese (en dus sosio-ekonomiese) ondergang mag lei, te kontrasteer met ander faktore, wat op hul beurt tot die staat se ekologiese herstel mag lei. In die huidige konteks is dit opmerkenswaardig dat die negatiewe aanduidings te make het met die impak van menslike ekonomiese aktiwiteite (byvoorbeeld onverantwoordelike mynbou) op verskeie aspekte van die natuurlike ekosisteme, waaronder die sosio-ekonomiese integriteit van die staat nie gehandhaaf kan word nie (terwyl die positiewe aanduidings verband hou met sake soos die feit dat Montana een van die Amerikaanse state met die minste ekologiese skade is). Met ander woorde, soos waarneembaar in die werk van ander navorsers, blyk dit ook by Diamond dat menslike ekonomiese aktiwiteite die integriteit van die ekosisteme, waaronder sosiale lewe (insluitend al die aktiwiteite rondom Eros) onmoontlik sou wees, ondermyn.

Dit is geensins verbasend nie, veral as in ag geneem word dat groot maatskappye so ver as moontlik daardie onkoste wat aan iemand anders – byvoorbeeld belastingbetalers – oorgelaat kan word, gerieflikheidshalwe ignoreer. In Montana het dit veral betrekking op die langtermyn-uitwerking van gronddegradering deur mynbou-gifstowwe op die omgewing – iets wat wesenlik vir altyd (Diamond 2006:36) sal voortgaan. Dit is tekenend van die ingeboude onverskilligheid van die kapitalistiese stelsel teenoor die vervlegtheid van Eros en die lewende natuur – mense, diere en plante – dat die volgende verduideliking verstrekkend word vir die verantwoordelikhedsontkenning deur die mynmaatskappye met betrekking tot die ontsettende skade wat hulle, ter wille van geldelike wins, die natuur berokken (aangehaal in Diamond 2005:37; vertaling – BO):

ASARCO [American Smelting and Refining Company, 'n reuse mynbou- en smeltery-maatskappy] kan skaars geblameer word [vir die feit dat dit nie 'n besondere toksiese myn wat dit besit, skoongemaak het nie]. Amerikaanse besighede bestaan om geld te maak vir hul eenaars; dit is die *modus operandi* van Amerikaanse kapitalisme. Een van die implikasies van die geldmaakbesigheid is dat geen onnodige besteding aangegaan mag word nie [...]. 'n Sodanige suinige filosofie is nie beperk tot die mynbou-industrie nie. Suksesvolle besighede onderskei tussen die onkoste wat nodig is om aan die gang te bly en dié wat meer nadenkend as "morele verantwoordelikhede" bestempel word.

Ten einde beter te verstaan waaroor dit hier gaan, moet 'n mens jou tot Bakan wend. Hy stel hom ten doel om die magtigste sosio-ekonomiese instelling van die huidige era, die korporasie, te karakteriseer. Hy begin sy boek met 'n ontstellende beskrywing (Bakan 2004:5; vertaling - BO):

Gedurende die afgelope 150 jaar het die korporasie van relatiewe onbekendheid uitgestyg om die wêreld se dominante ekonomiese instelling te word. Vandag regeer korporasies ons lewens. Hulle bepaal wat ons eet, waarna ons kyk, wat ons dra, waar ons werk, en wat ons doen. Ons is onontvugbaar omring deur hul kultuur, ikonografie, en ideologie. En net soos die kerk en die monargie in ander tye, gee hulle voor dat hulle onfeilbaar en almagtig is, terwyl hulle hulself in imposante geboue en gesofistikeerde vertonings verheerlik. Korporasies dikteer toenemend die besluite van hul veronderstelde toesighouers in regerings, en beheer samelewingsfere wat vroeër stewig ingebed was in die openbare sfeer.

Korporasies is onafskeibaar verweef met die neoliberalerale (m.a.w. “vrye mark”-georiënteerde) kapitalistiese ekonomie, wat – soos ook Kovel (2007:39) oortuigend argumenteer – onwrikbaar met die wins- en groeimotief verbind is. Die impak van verontmenslikende korporatiewe aktiwiteite op die natuur, spesifiek dan wat Eros en lewe betref, blyk onmiskenbaar waar Bakan (2004:70-3) beskryf hoe sommige besigheidspersone van tyd tot tyd ’n soort openbaring of “epifanie” beleef wat hulle in staat stel om hul eie vroeëre besigheidspraktyke in ’n radikaal ander lig te beskou.

Een van hulle, Ray Anderson, die grondlegger van Interface, Inc., die wêreld se grootste kommersiële tapytvervaardiger, beskryf die korporasie as ’n tydgenootlike “instrument van vernietiging” (aangehaal in Bakan 2004:71; vertaling - BO), in die lig van ’n soort “bekering” wat hy laat in sy loopbaan beleef het. Dit het hom die noodlottige gevolge van die onkritiese aanname dat die (dom) mensdom onbepaald kan voortgaan “om te neem en neem en neem en neem, vermors en vermors, en vermors en vermors, sonder gevolge, wat die biosfeer tot vernietiging dryf” (vertaling - BO), laat besef. Die oomblik waartydens sy opvatting omtrent die korporasie deurslaggewend verander het, was volgens Anderson die toenemend omgewingsbewuste somer van 1994, toe klante begin navraag doen het oor die aard en omvang van sy maatskappy se omgewingspraktyk, en hy besef het dat hy geen antwoord het nie. Sy gevolglike gedwonge leeswerk oor ekologie – ten einde ’n ekologiese “visie” vir sy maatskappy te kan formuleer – was wat tot sy paradigma-omskakeling gelei het.

Die besef dat korporatiewe besigheidspraktyke (soos “eksternalisering”, oftewel die gebruik om “eksterne” onkoste wat deur korporasies geskep word, so ver as moontlik aan ander samelewingsagentskappe oor te laat om te dra – waarna ook hier bo verwys is in verband met mynbou in Montana) onmoontlik is om op die lange duur vol te hou, het tot Anderson deurgedring onder die impak van die implikasies van die frase, “die dood van geboorte”, ’n grafiese beeld van die uitsterwing van spesies. Vandag verwerp hy die opvatting (wat hy self eens met ander in die korporatiewe sfeer gedeel het) “dat die natuur onbeperk is, die aarde ’n grenslose bron van grondstowwe, ’n eidelose stoorplek [is] waarheen ons ons gifstowwe en rommel kan stuur” (Bakan 2004:72; my vertaling – BO). Onder laasgenoemde sou mens byvoorbeeld die gifstowwe kon tel wat deur maatskappye in riviere vrygelaat word om daarvan ontslae te raak – sogenaamde “uitwendighede” (“externalities”). Volgens Anderson en ander voormalige korporatiewe leiers wat tot ander insigte gekom het, is die korporasie (Bakan 2004:72-3; vertaling - BO):

[...] doelbewus geprogrammeer, trouens wetlik gedwonge, om kostes te eksternaliseer sonder inagnome van die skade wat daardeur aan mense, gemeenskappe, en die natuurlike omgewing berokken mag word. Elke koste wat dit op iemand anders kan afskuif is ’n voordeel vir sigself, ’n direkte roete na wins [...]. ’n [D]uisend gevalle van korporatiewe duisternis, van Bhopal en die *Exxon Valdez* tot epidemiese vlakke van werkerbesering en dood, en kroniese vernietiging van die natuurlike omgewing, is die prys wat ons almal betaal vir die korporasie se twyfelagtige karakter.

Diepgewortelde motiewe by die mens

'n Mens mag tereg op refleksiewe wyse wonder watter soort wesens mense is, wat willens en wetens oogluikend iets so verskriklik soos “die dood van geboorte” toelaat. Is die fundamentele driftelike verbintenis tussen Eros en Thanatos (wat in hierdie uitdrukking grafies vergestalt word) sodanig dat dit 'n noodlottige proses van lewe-ondermyning op tou sit?

In die lig van die toenemend kritieke toestand van natuurlike ekosisteme moet 'n ander vraag dus gevra word: Is daar nie moontlik ander, meer diepgewortelde motiewe as die ekonomiese om materiële welsyn optimaal (asof in 'n vakuum) te ontwikkel wat in die weg hiervan staan nie?

Een sodanige dryfveer van menslike handeling is die verskynsel van wat Kristeva (1997: 153-4; 230-32) die “veragtelike” (“abject”) noem – iets wat gedurende jou kinderdae as psigiese kategorie gevorm word, gepaardgaande met die noodwendige proses (“abjection”, “veragting”) van 'n kind se distansiëring van sy of haar moeder se liggaam, wat toenemend met “veragting” bejeën word, ten einde sy of haar eie liggaam via die “spieëlfase” op narsistiese wyse toe te eien (kyk Olivier 2004 en 2007). Volgens Kristeva maak hierdie nuutverworwe psigiese kategorie die basis uit van alle soortgelyke “veragtings” (“abjections”) vir die res van 'n individu se lewe, byvoorbeeld van die wyse waarop sommige mense vir 'n krioelende nes miere, of vir 'n lyk, “gril”. Die “veragtelike” is dus nie dieselfde as dit wat “onderdruk” is en vanuit die onbewuste op simptomatiese wyse in individue se handeling (o.a. in verbale “versprekings”) verskyn nie. So gesien, kan 'n mens die negatiewe houding teenoor die natuur, wat op verskillende wyses na vore kom, geredelik as uitdrukking van die “veragtelike” begryp. Dit is onder andere in mense se vrees vir insekte, reptiele, en vir ongerepte wildernis (behalwe natuurlik in geromantiseerde gewaad, byvoorbeeld in rolprente soos *The blue lagoon*, of die soort prentjies van ongerepte woudtonele wat op verjaardagkaartjies aangetref word), asook in die heersende kapitalistiese ekonomie se geringskatting van (en onverskilligheid jeens) die natuur waarneembaar.

'n Ander plek waar die eienaardige antipatie teenoor die natuur tot uitdrukking kom – met belangrike konsekwensies vir die sentrale tema van hierdie artikel, naamlik die verhouding Eros-lewe – is in die kulturele praktyk wat as filosofie bekend staan; of, beter gestel: in die dubbele agterdog wat daar uit die staanspoor jeens filosofie en seks geheers het. Sokrates se teregstelling in antieke Athene was geen frats nie, en die blinde kol wat die filosofie deurgaans vir seks gehad het, ewe min. In haar boek *Blind date: Sex and philosophy* (2007), vestig Dufourmantelle die aandag op die eienaardige verskynsel van die sistematiese wyse waarop seks (onafskeidbaar deel van Eros) in die geskiedenis van die filosofie oor die hoof gesien is, oftewel misken is.¹⁰ Met ander woorde, Dufourmantelle se boek handel oor die filosofiese manifestasie van Thanatos as aggressie in die filosofiese antagonisme teenoor Eros, wat uiters ironies is indien 'n mens onthou dat sowel filosofie as seks enersyds menslik-noodsaaklike aktiwiteite en andersyds samelewingsdestabiliserende praktyke is.

Dufourmantelle beskou beide filosofie en seks as passies, oftewel uitdrukking van begeerte. Die etimologie van die woord *filosofie* (ironies, “liefde vir wysheid”) bevestig hierdie gemeenskaplike interesse wat dit met seks as begeerte vir die “ander as liggaam” deel – in die geval van filosofie is die “ander” juis dit wat per definisie nie deur die “minnaar” of filosoof besit word nie, naamlik kennis of wysheid. Daarby is dit treffend, volgens haar, dat sowel filosofie as seks sosiaal ondermynende (“socially subversive”) praktyke is. Vandaar die feitlik universele

wantroue, selfs haat, teenoor filosofie en seks – geeneen van hulle onderwerp sigself geredelik aan die “heersende” norme en konvensies van die samelewing nie. Die ironie is natuurlik dat die filosofie *self* tradisioneel blind was vir die implisiete bondgenootskap wat dit met seks deel.

Dufourmantelle gee haar lesers 'n onmiskenbare leidraad oor die gronde van hierdie antipatie jeens seks en filosofie waar sy sê (2007:11-2; vertaling - BO):

Seks en filosofie is die mensdom se twee groot passies; en miskien is hulle juis om hierdie rede geheim gehou, *sostenuto*, in aanklank met die mindere vorme van pyn, passie, en intimiteit. Ons vrees alles wat die erkenning van ons afhanklikheid bevestig, met ander woorde, ons is bang vir seks, liefde, en denke – wat waarskynlik op dieselfde ding neerkom. Ons sou daarvan hou om onself as vry te beskou, as meesters van onself, ten minste tot 'n sekere mate. Dog seks en filosofie is streng en noodlottige eksperimente in chemie [...] reeds vir 'n geruime tyd het seks sigself haat op die hals gehaal. Ons weet dit; ons sien daagliks die uitwerking van die verskynsel: verkragting en die liederlikheid van handel in liggame via steeds meer onbegrypbare netwerke is slegs onder die nuutste beliggamings hiervan. Seks deel hierdie geveg met filosofie, 'n voorwerp van haat by uitstek, waarvan die dood van Sokrates getuig. En ons moet nog die bedreiging wat hulle vir die menslike gemeenskap inhou, konseptualiseer, bedreiging wat seks en filosofie die voorwerpe maak van soveel reëls en taboes, soveel geweld. Haat van denke en haat van die begerende liggaam het vele lande, vele bannelinge en vele vertakkinge gemeen.

Net soos wat Nietzsche (1984a:252; Olivier 2007b:79) die menslike haat of ressentiment teen die onherroeplikheid van die tyd as die “gees van wraak” bestempel het – dit wil sê die tipies-menslike opstand, hoe futiel dit ook mag wees, teen die onmag om die finaliteit van die verganklikheid te oorkom – wys Dufourmantelle op die versteekte bron van menslike haat en vrees (die twee is nou verwant) vir seks en filosofie, wat albei passievolle manifestasies is van menslike eindigheid, relatiewe onmag (mag-loosheid) en voorlopigheid van wat tot stand gebring word in die aangesig van dit wat ons oorskry.

Daar mag wel met 'n mate van verwarring gevra word hoe dit die geval kan wees dat die filosofie uitdrukking kan wees van menslike eindigheid en onmag: is dit dan nie die *rasionele* dissipline par excellence, wat die krag of mag van die rede ten toon stel nie?

Enigeen wat meen dat filosofie die onaanvegbare bastion van die rede is, en dat die bestaansreg daarvan hierin geleë is, vergeet egter dat die primêre beweegrede van filosofering, soos Aristoteles tereg opgemerk het, in *verwondering* bestaan (Dufourmantelle 2007:1). En verwondering is geen manifestasie van mag nie, maar 'n nederige bevestiging dat die ander in die gewaad van (dinge in) die wêreld die mens transendeer, en dat dit ons taak is om daardie oorskryding, saam met die aard van dit wat ons te bowe gaan, asook onself, te begryp.¹¹ Daarvoor beskik ons weliswaar oor al die funksies van die rede, insluitend die logiese, die verstandelik-konstitutiewe, intuitiewe en die verbeelding (Olivier 2002:15-21), maar geeneen hiervan is onfeilbaar nie. Soos die geskiedenis van die filosofie, asook van die wetenskap, demonstreer, is alle menslike kennis hersienbaar (Kuhn 1970).

Dufourmantelle bring 'n mens dus tot die skokkende besef dat hierdie dissipline – die filosofie – wat tegelyk die oudste van die dissiplines *en* die mees radikale

bevraagtekening van alle aspekte van die werklikheid is, nie alleen sigself stelselmatig onttrek het van refleksie oor Eros as seks (waarsonder die lewe self onmoontlik sou wees) nie, maar sodoende inderwaarheid oogluikend die tradisioneel vyandige sosiale houding teenoor seks (sowel as sigself) bevorder het. Dit kom daarop neer dat filosofie op hierdie wyse Eros steeds benadeel het, en al die ander Eros-ondermynende aktiwiteite wat hier bo bespreek is, in die besonder kapitalistiese bedrywighede wat natuurlike ekosisteme verwoes, stilswyend in die hand gewerk het – en dit in weerwil van die feit dat filosofie en seks eintlik bondgenote behoort te wees in die lig van die subversiewe rol wat albei in die samelewing speel (Dufourmantelle 2007:11-2). Daar is dus 'n diepge wortelde dubbelsinnigheid in die filosofie: enersyds is dit, as kritiese, onbevange denke, aan geen politieke of ekonomiese meester gehoorsaam nie, en haal dit sigself maklik die samelewing (politici en andere) se toorn op die hals, net soos wat seks maklik die samelewingsorde omver gooi (dink maar aan die narratiewe van Helena van Troje, Abelardus en Heloise, Romeo en Juliet, en Thomas Hardy se Jude the Obscure as manifestasies hiervan, sommige fiktief of mities, ander histories). Andersyds verstar filosofie egter ewe maklik tot wat Schopenhauer minagtend “brooddenke” genoem het –pseudodenke wat die status quo dien. Die bejammerenswaardige feit van die saak is dat die filosofie in beide hierdie vorme histories antagonisties gestaan het teenoor seks, en dus teenoor die belange van Eros.

Die ekologiese krisis

Om terug te keer tot die hooftema van hierdie artikel: bostaande bevestig uit verskillende invalshoeke die argument dat ons in 'n tyd leef waar 'n mens nie meer as vanselfsprekend kan aanvaar dat Eros as “genitale liefde” (Freud) tussen menslike individue voldoende is om die voortbestaan van lewe op die aarde te waarborg nie. Dit is tans gebiedend noodsaaklik dat wat Freud beskou het as “universele liefde”, oftewel “liefde vir alle lewende wesens” – wat niks minder as 'n uitgebreide vorm van Eros is nie, vir sover dit die lewe self as fundamentele waarde bevestig – opnuut ontdek en tot globale aksiologiese herlewing gebring word. Indien dit nie gebeur nie, is dit glad nie onmoontlik nie dat die “dood van geboorte” (Bakan) uiteindelik die oorhand mag kry oor die reproduksie van bestaande plant- en dierespesies, insluitend die mens. En indien hierdie bewering verregaande of oordrewe mag voorkom, kan kennis geneem word van die volgende opmerking van Kovel met betrekking tot die ekologiese krisis (2007:23; vertaling - BO):

Gesien van die kant van die natuur, manifesteer die krisis sigself as die onvermoë om sigself te genees, of soos ons kan sê, om die ekosistemiese ineenstorting wat deur haar mensekind teweeggebring is, te buffer. In meer formele terme kan beweer word dat die huidige stadium van die geskiedenis *deur kragte gestruktureer word wat die buffer-kapasiteit van die natuur degradeer en uiteindelik oorskry wat menslike produksie betref, om sodoende 'n onvoorspelbare, dog wisselwerkende en uitbreidende reeks van ekosistemiese ineenstortings op tou te sit*. Die ekologiese krisis is wat met hierdie fase bedoel word.

Hierdie proses word op skokkende wyse grafies saamgevat in die frase wat Anderson (kyk hier bo; Bakan 2004:71-2) die medepligtigheid van sy korporasie aan natuurvernietiging laat insien het, naamlik “die dood van geboorte”, 'n uitdrukking wat Anderson in ekologiese literatuur aangetref het. Hierdie frase dui op die moontlikheid dat die prinsipiële gelykoorspronklikheid van lewe en dood

(sodra daar lewe is, is daar die onontwykbaarheid van dood), asook die handhawing van die spanning tussen hierdie verskynsels (so duidelik deur Freud ingesien) tans onder die valbyl verkeer. Maar dit verg geen genie om in te sien dat “geboorte” onmiddellik vir Eros by die saak betrek nie. Immers: of dit nou erotiese liefde tussen mense is, of die soort Eros wat noodsaaklik is vir die reproduksie van ander spesies, is dit vanselfsprekend dat dit ’n onmisbare voorwaarde vir “geboorte” is, met ander woorde vir die periodieke verskyning van nuwe individuele verteenwoordigers van ’n lewende spesie. So gesien, kom die ekologiese krisis dus op die stelselmatige vernietiging van die verbintenis tussen Eros en lewe neer, en laat dit ook nie die menslike samelewing onaangeraak nie (Kovel 2007:16; vertaling - BO):

Gesien van die ander kant, dié van die mensdom, sien ons dieselfde prosesse, soos deur die menslike, sosiale wêreld gerefrakteer. In die groot plan (of skema) van gebeure is mense onbenullig, en die natuur sal voortrol soos die “groot doodskleed van die see”, nadat ons soos die matrose van die *Pequod* [in *Moby Dick*] verdwyn het. Maar die menslike spesie het hierdie krisis deur die dwaasheid daarvan veroorsaak, en ons oorlewing is in die oplossing daarvan op die spel, saam met dié van ontelbare onskuldige wesens. Wat objektief is van die kant van die natuur, is in menslike terme verhale wat saamgestel word terwyl ons lompweg op ons verhoog rondval.

Slot

Om mee af te sluit: dit is waarskynlik futiel om op filosofiese vlak hierdie toedrag van sake met enige hoop op verbetering van die situasie aan te spreek, aangesien Foucault (1972) gelyk het wanneer hy sê dat menslike leefwyses diskursief gestruktureer is en nie oornag sou verander in die lig van nuwe “inligting” of argumente oor bepaalde sake nie – ook nie van die huidige argument oor die verbintenis tussen Eros en lewe nie. Met ander woorde, hy bevestig die prioriteit van “diskoers” in die sin van “betekenis in die diens van mag” wat deur taal funksioneer. Anders gestel kan ’n mens sê dat diskoers taal is vir sover mag en betekenis daarin saamkom – in hierdie sin is geen taalgebruik, hetsy verbaal of skriftelik, onskuldig nie, en moet bestaande magsverhoudinge as funksie van diskoers verstaan word.

Indien ’n mens dus met Foucault (en ook Lacan – kyk Olivier 2009b) saamstem dat taal in die gewaad van diskoers onskeibaar vervleg is met lewenswyses, insluitend eties-relevante handeling, volg dit dat ’n mens vanuit hierdie hoek na die huidige konvensionele globale situasie met betrekking tot die ekologiese krisis kan kyk, wat ongetwyfeld op ’n diskursiewe ontkenning van die erns van die situasie neerkom (Lovelock 2010:46-7; kyk ook Olivier 2009c). In Foucaultiaanse terme gestel kom die konvensionele situasie daarop neer dat die dominante diskoerse van vandag (in terme van sowel taal as handeling) weinig ontvanklikheid openbaar vir wat in hierdie artikel geargumenteer word. Dit beteken egter dat dit des te meer noodsaaklik is om die publiek by soveel geleenthede as moontlik, en so kragtig as moontlik, aan hierdie soort diskoers – wat die verband tussen Eros, lewe en die huidige bevoorregte ekonomiese praktyk van neoliberaal kapitalisme bevraagteken – bloot te stel. Daarsonder kan ’n nuwe diskursiewe praktyk nie in die lewe geroep word nie (kyk Olivier 2010).

'n Mens moet dus iéwers begin in jou poging om die bedreiging van die Eros/lewe-nexus diskursief onder soveel mense as moontlik se aandag te bring, en hiervoor is die internet as elektroniese openbare ruimte uiters geskik. Wat ek dus in hierdie artikel probeer doen, is om 'n bepaalde diskursiewe praktyk, wat reeds 'n beskeie reikwydte het, uit te brei in die hoop dat dit deur ander se toe-eiening verder sal groei. Geen middel wat moontlik daarmee mag meehelp, moet onaangeraak bly nie.

Bibliografie

Bakan, J. 2004. *The corporation – The pathological pursuit of profit and power*. Londen: Constable.

Coelho, P. (s.d.). The three forms of love: Eros, Philo, Agape. <http://www.translatorscafe.com/cafe/MegaBBS/thread-view.asp?threadid=4330>. (7 Maart 2010 geraadpleeg)

Diamond, J. 2005. *Collapse – How societies choose to fail or succeed*. New York: Penguin Books.

Dufourmantelle, A. 2007. *Blind date: Sex and philosophy*. Chicago: University of Illinois Press. (Vert. C. Porter, 2007.)

Foucault, M. 1972. *The archaeology of knowledge and The discourse on language*. New York: Pantheon Books. (Vert. A.M. Sheridan Smith en R. Swyer, 1972/1971.)

—. 1961. *Civilization and its discontents*. New York: W.W. Norton. (Vert. J. Strachey, 1961.)

Freud, S. 1968. *The standard edition of the complete works of Sigmund Freud, Vol. XVIII*. Londen: The Hogarth Press. (Vert. J. Strachey, 1955.)

—. 1968a. Beyond the pleasure principle. In Freud 1968.

—. 1968b. The libido theory. In Freud 1968.

—. 1968c. Group psychology and the analysis of the ego. In Freud 1968.

Jacklin, H. en P. Vale (reds.). 2009. *Re-imagining the social in South Africa. Critique, theory, and post-apartheid society*. Durban: University of Kwazulu-Natal Press.

Kovel, J. 2007. *The enemy of nature: The end of capitalism or the end of the world?* New York: Zed Books.

Kristeva, J. 1997 (red. K. Oliver). *The portable Kristeva*. New York: Columbia University Press.

Kuhn, T.S. 1970. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press. (Tweede uitgawe.)

Lewis, C.S. 1960. *The four loves*. Londen: Harvest books.

Lovelock, J. 2010. *The vanishing face of Gaia – A final warning*. Londen: Penguin.

National Geographic. 2004. Global warning – Bulletins from a warmer world. 2004. *National Geographic*, September.

Nietzsche, F. 1984. *The portable Nietzsche*. New York: Penguin Books. (Vert. W. Kaufmann, 1954.)

—. 1984a. *Thus spoke Zarathustra*. In Nietzsche 1984.

Olivier, B. 2002. Reason and/or Imagination? Peter Weir's "Dead Poets Society". *Film and Philosophy*, 5/6: 14–24.

—. 2004. Lacan's subject: The imaginary, language, the real and philosophy. *South African Journal of Philosophy*, 23(1): 1–19.

—. 2005. Nature, capitalism, and the future of humankind. *South African Journal of Philosophy*, 24(2): 121–35.

—. 2007a. Nature as "abject", critical psychology, and "revolt": The pertinence of Kristeva. *South African Journal of Psychology*, 37(3): 443–69.

—. 2007b. Nietzsche, immortality, singularity and eternal recurrence. *South African Journal of Philosophy*, 26(1): 70–84.

—. The humanities, technology, and universities. *Phronimon*, 9(1): 5–21.

—. 2009a. The subversion of Plato's quasi-phenomenology and mytho-poetics in the *Symposium*. *Janus Head*, 11(1): 59–76.

—. 2009b. Lacan en kapitalisme. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 49(2): 219–34.

—. 2009bc. The critical and emancipatory role of the humanities in the age of Empire. In Jacklin en Vale (reds.) 2009.

—. 2010. Foucault and individual autonomy. *South African Journal of Psychology*. (Aanvaar vir publikasie.)

Pirsig, R. 1992. *Lila. An inquiry into morals*. Londen: Corgi Books.

Plato. 1965. *The symposium*. Middlesex: Penguin Books. (Vert. W. Hamilton, 1965.)

Schopenhauer, A. 1969. *The world as will and representation*, Vol. I. New York: Dover Publications. (Vert. E.F.J. Payne, 1958.)

Shlain, L. 2003. *Sex, time and power. How women's sexuality shaped human evolution*. New York: Viking Penguin.

Zeller, E. 1955. *Outlines of the history of Greek philosophy*. New York: Meridian Books. (Vert. L. Palmer, 1931.)

Eindnotas

¹ Reeds in 2004 het 'n bekende tydskrif, *National Geographic*, op die voorblad van 'n uitgawe die inhoudsbeskrywing gebruik van: "Global Warning: Bulletins from a Warmer World". Die gebruik van die woord *warning* in plaas van *warming* is veelseggend. Die literatuur oor klimaatsverandering is teen hierdie tyd so uitgebreid dat 'n oorsig haas onmoontlik is. Daar sal in die loop van die argument na sodanige werke verwys word. Kyk ook Olivier (2005 en 2007a).

² Dit is redelik bekend onder akademici dat die woord *Eros* een van vier woorde vir *liefde* in antieke Grieks is, en dat dit, breed gesproke, na erotiese liefde tussen twee mense verwys. Die ander drie is *storge* ("gevoel", of "affection" in Engels), *philia* ("vriendskap", "broederlike liefde") en *agape* ("goddelike liefde", wat nie net liefde vir God of die gode beteken nie, maar ook liefde vir dit wat "goddelik" of "onsterflik" is in mense). Kyk in hierdie verband Lewis (1960) vir 'n uitgebreide interpretasie van hierdie vier begrippe. Kyk ook "The three forms of love: Eros, Philos, Agape", vir 'n treffende narratiewe interpretasie hiervan deur Coelho (s.d.) (<http://www.translatorscave.com/cafe/MegaBBS/thread-view.asp?threadid=4330>)

³ Reeds in Plato se *Simposium* (1965) gee een van die karakters, Aristofanes, 'n mities-narratiewe verklaring van die oorsprong van Eros in die bekende verhaal van die tweekoppige, vierbenige en vier-arm-wesens wat, wanneer hulle op hubristiese wyse die goddelike bergvesting Olimpos probeer inneem, almal deur Zeus in twee geklief word sodat elke helfte soos hedendaagse mense lyk en sedertdien na hul "ander helfte" soek in 'n poging om weer één te word. Dit is opmerkenswaardig dat, soos uit die ander karakters (onder andere Sokrates) se bydraes tot die simposium blyk, ook Plato 'n breër, "spanningsvolle" opvatting van *Eros* gehad het as wat tans eng onder *erotiese liefde* verstaan word. Freud bespreek die relevansie van Plato se Eros-begrip in *Beyond the pleasure principle* (1968a: 57–8), waar hy ook in 'n voetnoot daarop wys dat die vroegste weergawe hiervan in die oudste van die Oosterse Oepanisjads gevind word. Kyk ook Olivier (2009a) in verband met Plato se *Simposium*.

⁴ Al is dit weliswaar die geval dat hy wat hierdie insig betref voorafgegaan is deur wetenskaplikes soos Hering en denkers soos Schopenhauer, aan wie hy die nodige erkenning gee (Freud 1968a: 49-50), is Freud se diepgaande ondersoek na die verhouding tussen die twee drifte of instinkte feitlik ongeëwenaar (kyk Freud 1968a: 60–61, voetnoot 1, waar hy 'n bondige opsomming hiervan gee), en moet onder andere Lacan en Kristeva se verdere teoretisering hiervan teen die agtergrond van Freud gesien word.

⁵ Kyk Freud (1968b) vir 'n bondige uiteensetting van wat *doel-geïnhibeerde seksuele neigings* beteken, hoewel ek meen dat dit nie tot mense beperk behoort te word nie, maar uitgebrei behoort te word tot alle lewende wesens, en selfs die anorganiese natuur. Freud (1961: 54) self gee iets soortgelyks te kenne waar hy van "universele liefde" praat.

⁶ Dit is immers die mens – hierdie oënskynlik onwaarskynlike kandidaat vir planetêre heerskappy (Shlain 2003: 11–2) – *wat die enigste aardse wese is wat in staat is om die lot van die aarde deurslaggewend te beïnvloed*.

⁷ Kyk in hierdie verband nie alleen die werk van Kovel (2007) nie, maar ook Diamond (2005) en Olivier (2005 en 2007), waar die redes vir hierdie toedrag van sake meer breedvoerig bespreek word.

⁸ Kyk Olivier (2005, 2007a en 2008) vir 'n uitgebreide ondersoek van hierdie toedrag van sake.

⁹ Kyk in hierdie verband Olivier (2007a) vir 'n uitgebreide ondersoek na hierdie verkynsel, in verband met die hipotese dat die konstituering van die natuur (in terme van Kristeva se kategorie van "the abject") as "veragtelik" aan die huidige ekologiese krisis ten grondslag lê.

¹⁰ Hierdie diepgewortelde tradisioneel-filosofiese blinde kol vir seks as uitdrukking van wat moontlik 'n wil-tot-lewe (Schopenhauer) genoem kan word, kan verstaan word in die lig van die spanning wat volgens Schopenhauer (1969: 3, 99–100, 112) tussen die rede (wat die wêreld as "voorstelling" poneer) en die wil (as irrasionele grond van alle syndes) bestaan. Dit kom vir my voor asof dit nie toevallig is nie dat seks volgens Schopenhauer die kragtigste manifestasie van die blinde wêreldwil is – die rede is immers tradisioneel opgehemel as die bron van waarheid en werklikheid, in ontkenning van die prioriteit wat die wil in vergelyking daarmee geniet. Dit volg hieruit dat die filosofie, as beliggaming van die rede, seks noodwendig moet "ontken", of dan ten minste moet ignoreer.

¹¹ Die konvensionele, geïnstitusionaliseerde beeld van filosofie gee maklik aanleiding tot die wanopvatting dat filosofie 'n bron van onfeilbare insig en rasonele sekuriteit is. Waar Pirsig in sy roman *Lila* (1992: 376-7) 'n onderskeid tussen filosofie en "philosophology" tref, kom hierdie wanopvatting duidelik na vore. Volgens Pirsig is filosofie sinoniem met eie, onafhanklike (poging tot) kreatiewe denke (al is dit dan die eie poging om te her-dink wat vroeëre denkers reeds gedink of gekonseptualiseer het), wat fundamenteel van "filosofologie" verskil. Laasgenoemde bestaan volgens hom in die blote "onderrig" van filosofie aan studente, met die oog op die evaluering, in terme van "korrektheid", van hul gememoriseerde reproduksie van die "inhoude" van handboeke. Nodeloos om te beklemtoon, is "filosofologie" soos hier beskryf inderdaad geensins filosofie of filosofering nie (al meen ek dat studente wel langs hierdie weg 'n belangstelling in filosofering kan ontwikkel). 'n Mens sou egter maklik die fout kon maak om die aandrag op "korrektheid" van reproduksie vir 'n soort bevestiging van filosofiese strengheid en rasionaliteit aan te sien, terwyl hierdie soort kwasididaktiese praktyk volgens Pirsig eintlik bloot 'n vorm van parasitisme is wat voorgee dat dit identies is met die "gasheer"-dissipline.