KORRESPONDENSIE OF KOHERENSIE?

Diskussie, veral na aanleiding van J. Botha: *Semeion* (1990)

W.J. Ouweneel
Departement Wetenskapsleer
Potchefstroomse Universiteit vir CHO
POTCHEFSTROOM

Abstract

Apart from the pragmatic, the performative, and the existentialist theories of truth, the correspondence theory and the coherence theory of truth are of special importance in any discussion about scientific truth. The Christian scholars Geisler and Feinberg are quoted as proponents of the correspondence theory, and Botha as a proponent of the coherence theory. None of them seem to take sufficiently into account the essential distinction between the practical and the theoretical attitude of thought, nor do they discuss the difference between the two theories of truth within the framework of a Christian cosmology and epistemology. Therefore, the distinction between Biblical and theological knowledge is briefly discussed, as well as the scientism inherent in the fundamentalistic preference of the correspondence theory. It is argued, however, that the same danger of scientism threatens Botha's preference of the weak criterion of truth of the coherence theory. Finally, Botha's preference of the relational concept of truth is criticized because of its false distinction between the relational and the objective and subjective. Here, too, a consistent Christian cosmology and epistemology could be helpful.

1. VERSKILLENDE WAARHEIDSTEORIEë

1.1 Inleiding

Vir 'n Christen is die kwessie van die waarheid van primêre belang in sy hele lewe en werk. As hy werklik wil lewe vanuit die waarheid van die Skrif, sal hy vroeër of later voor die vraag te staan kom of, en in watter sin, ook sy wetenskaplike arbeid iets met waarheid te doen het. Lewer sy navorsing enige waarheid omtrent sy veld van ondersoek op? En in watter verhouding staan hierdie waarheid tot die Goddelike waarheid in Christus? Met hierdie waarheidsvraag het wetenskapsteoretici hulle reeds lank besig gehou, met onder andere die gevolg dat in die geskiedenis van die wysbegeerte verskillende waarheidsteorieë onderskei kan word. Sommige van die nuwere teorieë laat ek hier buite rekening, veral teorieë wat probeer voorkom het dat waarheid gereduseer word tot waarheid van logiese oordele:

* Die *pragmatiese teorie* van die pragmatisme (C.S. Peirce, W. James, J. Dewey) stel dat 'n oordeel waar is wanneer dit "werk", nuttig, bruikbaar is. [1] Waarheid is nie (slegs) die semanties-logiese kwaliteit van oordele nie, maar die kwaliteit van handelinge wat voer tot hulle gewenste doel.

* Die *performatiewe teorie* van resente taalfilosowe (veral P.F. Strawson) stel dat 'n mens 'n oordeel waar máák deur daarmee saam te stem. Die aanduiding as "waar" of "onwaar" is 'n performatiewe handeling, dit wil sê dit "maak" die betrokke oordeel waar (soos ook "ek belowe" nie 'n beskrywing van 'n *performance* is nie, maar self 'n *performance* is).

* Die *eksistensialistiese teorie* stel dat waarheid nie bepaal word deur die logiese kwaliteit van die keuses wat mense maak nie, maar deur hierdie keuses se outentisiteit, wat slegs afhang van die vraag of mense hulle keuses vry en outonoom maak.

1.2 Korrespondensie- en koherensieteorie

Ek wil my nou hoofsaaklik beperk tot dié twee waarheidsteorieë wat in die wysbegeerte tradisioneel die belangrikste rol gespeel het en nóg speel, en enkele Christelike sienings daarop bespreek:

* Die *korrespondensieteorie* is die teorie wat stel dat 'n oordeel waar is indien, en slegs indien, die bewering wat volgens hierdie oordeel geformuleer is met 'n stand van sake ooreenkom wat onafhanklik van ervaring is. Dit is nie my bedoeling om in die kort bestek van hierdie artikel op die geskiedenis van hierdie teorie in te gaan nie, maar dit gaan seker terug tot op die Griekse oudheid (Plato, Aristoteles) en is later kragtig verdedig deur denkers soos Descartes en Locke, en oor die algemeen deur denkers in die empiristiese en positivistiese tradisie (met uitsonderings), soos G.E. Moore (wat waarheid of valsheid vir die eerste keer as eienskappe van oordele daargestel het) en B. Russell, en ook deur 'n "kritiese rasionalis" soos Popper. A. Tarski het 'n semantiese korrespondensieteorie verdedig, wat slegs geld vir geformaliseerde en wetenskaplik gekonstrueerde tale, soos in die wiskunde en die logika. Die woord *korrespondensie* in die sin van die korrespondensieteorie is reeds gebruik deur Thomas van Aquino. In die moderne denke is die term *korrespondensieteorie* veral in omloop gebring deur Russell. Onder die moderne aanhangers van die korrespondensieteorie kan 'n mens onderskei tussen

[1] "If the hypothesis of God works satisfactorily ... it is true" (James, 1907:299).

'n ontologiese siening ('n oordeel is waar as dit met die beskrewe werklikheid ooreenstem) en 'n empiriese siening ('n oordeel is waar as dit met die betreffende ervaringsgegewens ooreenstem).

* Die *koherensieteorie* is die teorie wat stel dat 'n oordeel waar is indien, en slegs indien, dit koherent (of konsistent) is met die (orige) oordele binne 'n sekere denksisteem. Waarheid lê nie in afsonderlike oordele nie, maar in die voortgaande samevoeging van oordele in 'n sisteem : waarheid *is* nie, maar *word*, en word voltooi in die voortgang van die denke. Hierdie waarheidsteorie tref ons veral aan in die rasionalistiese en idealistiese tradisie op die Europese kontinent (Spinoza, Leibniz, Hegel, Bradley), maar ook by verskillende logiese positiviste (Neurath, Carnap, Hempel), en binne die hedendaagse wetenskapsleer, veral by Th.S. Kuhn en geesverwante. Ook hier kan ons 'n onderskeid maak. Die konsekwente aanhangers van die koherensieteorie sal nooit 'n beroep op "die ervaring" c.q. "die werklikheid" doen nie. Meer metafisies georiënteerde aanhangers stel dit egter dat 'n oordeel nie met reg waar genoem kan word nie tensy dit pas in die een alomvattende beskrywing van die werklikheid, wat self ook 'n koherente sisteem vorm.

2. CHRISTELIKE INTUïSIE?

Ons wil die verskille tussen die korrespondensie- en die koherensieteorie graag bespreek in 'n Christelike perspektief, maar dan moet ons wel eers die vraag vra wat 'n dergelike "perspektief" impliseer. Ek wil die stelling verdedig dat 'n Christelike keuse vir enige teorietiese waarheidsmodel nie gemaak kan word op grond van 'n "Christelike intuïsie", van Bybelse of teologiese argumente nie, maar slegs binne die konteks van 'n samehangende Christelik-wysgerige wetenskapsteorie, wat self weer gefundeer is in 'n samehangende Christelik-wysgerige kosmologie (werklikheidsleer). Kom ons kyk eers na twee teenstrydige antwoorde wat Christene gee op die vraag aan watter een van die twee genoemde waarheidsteorieë die voorkeur gegee moet word.

2.1 Geisler en Feinberg

Geisler & Feinberg (1980:235-251) gee in hulle *Introduction to Philosophy: a Christian perspective* 'n oorsig van vier van die vyf reeds genoemde waarheidsteorieë. Hulle kondig direk aan dat hulle die korrespondensieteorie gaan verdedig as "the correct account of truth" (235). Vervolgens lewer hulle kritiek op die koherensie-, die

pragmatiese en die performatiewe waarheidsteorie, maar nie op die korrespondensieteorie nie. Hulle behandel kortliks die sienings van Aristoteles, Moore en Alfred Tarski en kom dan tot dié gevolgtrekking:

> We have argued that the first three theories of truth are inadequate, that the correspondence theory alone is sufficient. As Christians, we cannot accept any theory of truth which results in either relativism or gnosticism. The Bible clearly declares that man can know the truth, and will be held responsible for such knowledge.

Kommentaar:

- Geisler en Feinberg mag dalk die swakhede van die eerste drie waarheisteorieë aangetoon het, maar dit beteken nie outomaties dat die korrespondensieteorie "sufficient" is nie. Eerstens kan daar in prinsipe nog ander moontlike waarheidsteorieë wees, en tweedens het die skrywers geen moeite gedoen om moontlike swakhede in die korrespondensieteorie op te spoor nie. Sulke swakhede bestaan egter wel deeglik.

- Die outeurs maak geen onderskeid tussen filosofiese waarheids*teorieë* en ons *praktiese* (op die Skrif gefundeerde) *geloofsidee* van die waarheid nie. Hulle kon maklik gekonkludeer het dat enigeen van die vier waarheidsteorieë groot tekortkomings het en dat ons daarom kennelik geen genoegsame waarheids*teorie* besit nie, sonder dat dit ons *geloofsidee* van die waarheid enigsins aantas.

- Hoewel die outeurs wel filosofiese argumente teen die eerste drie waarheidsteorieë noem, blyk uit die gegewe sitaat dat hulle hoofargument tog nie filosofies is nie, maar wel teologies van aard is. Ons het hier met *transendente kritiek* te doen. *Immanente kritiek* probeer die teenstrydigheid van die teenstander se redenering "van binne uit" aantoon, om hom dan vervolgens te konfronteer met 'n moontlike ander benadering. Transendente kritiek wys egter die redenasie van die teenstander dogmaties af vanuit 'n eie denksisteem, sonder 'n kritiese houding teenoor eie denke of 'n soeke na 'n gemeenskaplike teoretiese grondslag vir die twee betrokke denksisteme (vgl. Dooyeweerd 1984, 1:37 e.v.). Die transendente teologiese kritiek van Geisler en Feinberg het geen raakpunte met die verskillende filosofiese waarheidsteorieë nie, en is streng dogmaties, dit wil sê sonder enige kritiese ondersoek van hierdie teologiese siening, byvoorbeeld met betrekking tot die filosofiese implikasies daarvan, en sonder enige argument vir hulle implisiete bewering dat die koherensieteorie tot relativisme of gnostisisme lei.

2.2 J. Botha

Botha (1990:9-15) open sy belangwekkende inleiding tot die interpretasie van die Griekse Nuwe Testament met 'n hoofstuk oor "Wetenskap, wetenskaplikheid en waarheid" waarin hy onder andere kortliks die (neo)positivisme, die Historiese Skool van Toulmin (1960), Kuhn (1970), Feyerabend (1975) en andere, die korrespondensieteorie, die koherensieteorie en die pragmatiese waarheidsmodel bespreek. Dit is prysenswaardig dat hy oog het vir die wysgerige grondslae van die teologie, veral vir die vraag hoe wetenskaplike teorievorming binne die teologie tot stand kom. Al is die teologie betrek op die geloofswaarheid van die Skrif, is teologiese oordele nog nie outomaties waar nie. Wil die teoloog waaragtig wetenskaplik wees, dan moet hy hom besin oor die vraag watter kriteria aangelê moet word vir die "waarheid" van wetenskaplike uitsprake, ook binne die teologie. In sy bespreking van die korrespondensie- en die koherensieteorie oefen Botha wel kritiek uit op eersgenoemde, maar nie op die laasgenoemde nie. Sy kritiek op die korrespondensieteorie, deur hom toegepas op die teorie van semantiese velde en kontraste daarbinne, lui saamgevat soos volg (Botha, 1990:11):

> Aangesien ons nooit werklik die bedoeling van die outeur van 'n teks kan vasstel nie en aangesien daar ook heelwat probleme aan die konsep van die "bedoeling van die outeur" verbonde is, kan ons dus ook nie ooreenstemming tussen die interpretasie en bedoeling as voorwaarde stel vir die waarheid van 'n interpretasie nie.

In die koherensieteorie waardeer hy onder andere die siening dat "waarheid ... dus nie alleen buite die menslike subjek te vinde (is) nie", soos onder andere die korrespondensieteorie impliseer, "maar ook nie alleen binne die mens nie (...) daar is sprake van 'n *relasie* tussen subjek en objek" (13). Botha praat daarom, in navolging van andere, van *relasionele waarheid* (13), want "wetenskaplike uitsprake (...) *staan in 'n verhouding* tot bepaalde historiese en sosiologiese[2] faktore wat die paradigma van waaruit dit gemaak word, gevorm het" (12v.). Sy positiewe beskrywing van die koherensieteorie (en sy kritiek op die pragmatiese model) moet dus as waarborg dien vir sy volgende konklusie (Botha, 1988:15):

> Persoonlik bevredig die wetenskapsbeskouing [inklusief die koherensieteorie] van die historiese skool en die relasionele waarheidsmodel my meer as die ander alternatiewe. Wat in hierdie boek aangebied word, word beskou as deur die kensubjek beïnvloed en dus sosiaal en histories bepaald en daarom as voorlopig relasioneel (of relatief), oorwegend eksperimenteel, al

[2] Dit is 'n merkwaardige gevolg van die Westers-rasionalistiese denktradisie om te praat van die sosio*logiese* in plaas van sosiale faktore, psigo*logiese* in plaas van psigiese siektes, geo*logiese* lae in plaas van aardlae, bio*logiese* in plaas van biotiese of lewensverskynsels, ensovoorts.

toetsende en voelende [ens.]

Kommentaar

* Botha se bespreking van die verskillende waarheidsmodelle funksioneer in die res van sy studie feitlik glad nie meer nie, sodat hierdie bespreking eintlik ietwat oorbodig lyk. Tog noem ek dit slegs terloops.

* Geisler en Feinberg kritiseer die koherensieteorie, maar nie die korrespondensieteorie nie; Botha doen presies die omgekeerde. Hy wys volkome tereg op bepaalde besware op hierdie laaste teorie, maar ondersoek die koherensieteorie en die relasionele waarheidsmodel nie krities nie. As hy dit gedoen het, sou ook hy dalk tot die konklusie kon gekom het dat albei modelle groot tekortkomings vertoon.

* Botha verantwoord sy keuse dus nie vanuit 'n opweeg van die twee waarheidsteorieë teenoor mekaar nie, maar gebruik in wese slegs die argument van "bevrediging": die een teorie "bevredig" hom meer as die ander, waarskynlik meer intuïtief as op grond van teoretiese beoordeling. Ek het - as ek die reëls welwillend lees - glad nie enige probleem daarmee om kennis te "beskou as deur die kensubjek beïnvloed en dus sosiaal en histories bepaald" nie - dis ook glad nie 'n geheel eietydse gedagte nie - maar dit wil nog nie sê dat ek daarom goedsmoeds die koherensieteorie aanvaar nie (om maar te swyg van Kuhn se "historiese skool", wat buite die raamwerk van my artikel val). My besware teen die koherensieteorie kom in 3.3 aan die orde.

* My belangrikste beswaar teen Botha se benadering is dat hy nie werk vanuit 'n samehangende Christelik-wysgerige werklikheidsbeskouing, van waaruit hy die verskillende genoemde waarheidsmodelle sou kon afweeg en met 'n eie aanpak sou kon kom nie. Dan kon hy 'n belangrike bydrae gelewer het tot 'n grondige Christelik-wysgerige fundering van die wetenskaplike teologie. 'n Christelike vakfilosofie van die teologie kan nie eklekties, of vanuit 'n sekere intuïsie, gebruik maak van bepaalde sekulêr-filosofiese insigte nie, maar moet sulke insigte aan 'n immanente kritiek onderwerp om vervolgens met 'n eie alternatiewe, Christelik-wetenskapsteoretiese benadering te kom, wat gefundeer is in 'n Christelik-wysgerige kosmologie. Vakfilosofiese eklektisme kan die teologie slegs op dwaalweë voer.

3. PRAKTIESE EN TEORETIESE KENNIS

3.1 Bybelse vs. teologiese kennis

Botha se gesiteerde beskouings impliseer duidelik dat hy die gevare van 'n sogenaamde "naïewe korrespondensieteorie" onderken, veral binne die teologie. Die teologie het dikwels dieselfde misstap as die sekulêre filosofie begaan deur die alledaagse kenne te verteoriseer. Dit beteken dat die Bybelse denk- en ervaringshouding eksplisiet of implisiet beskou word as 'n soort "naïewe" of onkritiese teologiese teorie. Die alledaagse geloofskennis van die Skrif is egter *nie* 'n soort "onkritiese teologie" nie, want dit ontbreek hierdie kennis aan die kenmerkende modaal-abstrak-distansiële denkhouding eie aan die teologie (en elke ander vakwetenskap). Hierdie geloofskennis is die onmiddellike kennis van die Skrif in die integrale samehang van alle modale aspekte en enkaptiese strukture van sy inhoud, in die lig van die ewige Woord van God, wat in die Skrif sy temporele gestalte gekry het en wat in die gelowige se hart die sentraal-religieuse dieptedimensie van die Skrif vir hom ontsluit deur die krag van die Heilige Gees (Dooyeweerd, 1958; vgl. Ouweneel, 1986:58-67, 130-140. 160 e.v.).

Teologiese kennis daarenteen is vakwetenskaplike kennis, waarin die modale abstraksie enersyds toegepas word op die navorser self (sy logiese denkfunksie word geabstraheer uit die geheel van sy geestelike bestaan) en andersyds op die veld van ondersoek (die geloofsaspek word geabstraheer uit die integrale samehang van die volle werklikheid). Die teoloog rig dus sy logiese denkfunksie antiteties op die geloofsy van die totale werklikheid, met name op die Bybelinhoud na sy geloofsaspek, of probeer om die logiese sy van die geloofsgoed abstraherend, analiserend en sistematiserend te ontsluit. Iedereen besef wel dat teologie nie dieselfde is as geloof nie; maar selfs Skrifgetroue teoloë laat dikwels na om hierdie verskil te verreken, deurdat hulle teologiese kennis en geloofskennis implisiet met mekaar identifiseer. Teologiese kennis vind sy bestemmingsfunksie in die logiese aspek en geloofskennis in die pistiese aspek. Geloofskennis word gevorm deur 'n gelowige "naspreek" van die Skrif (al moet ons in aanmerking neem dat hierdie "naspreek" 'n gebrekkige menslike aktiwiteit is, 'n aktiwiteit waar die sonde net sowel kan indring as by teologiese teorievorming). Teologiese teorieë word as hulle goed is gelowig "geïnspireer" deur die Skrif, maar as die teologie werklik wetenskaplik wil wees en nie net 'n soort sistematiese geloofskennis nie, bly teologiese teorieë wat hulle vorm betref, menslike artefakte soos álle wetenskaplike teorieë. Die geloofsonderskeidings word ontdek, maar die formulerings daarvan word ontwerp. So glo ons dat die Skrif die onfeilbare Woord van God is, maar ons glo ook dat 'n *teologiese teorie* omtrent hierdie onfeilbaarheid nooit onfeilbaar kan

wees nie, maar noodwendig 'n menslike artefak is, onderworpe aan die wetenskaplike proses van voortgaande toetsing. As voorbeeld kan ons maar aan die geskiedenis van die sogenaamde meganiese inspirasieleer dink.[3] Daarby hoef die *geloofs*uitgangspunt van die Skrifgetroue teoloog nie ter diskussie gestel te word nie, maar met sy *teorieë* moet dit juis voortdurend gebeur.

Die Bybelinhoud mag dan ook nooit die stempel "teologies" dra nie. Wanneer ons met teologie 'n teoreties-wetenskaplike aktiwiteit bedoel, dan bevat die Bybel geen letter "teologie" nie - selfs nie eens by die "teoloog" Paulus nie. Daar is byvoorbeeld 'n prinsipiële verskil tussen die teoretiese begrippe van die teologie en Bybelse terme. Die eerste is die vrug van die modale abstraksie en is as logies gekwalifiseerde menslike artefakte beslote binne die tydelik-menslike ervaringswêreld. Die woorde van die Bybel daarenteen is die volmaakte ekspressie - binne die tydelik-menslike ervaringswêreld - van die transendente Woord van God, in die taal van die alledaagse ervaring en nie in die taal van teoretiese nadenke nie. Die Bybel bevat geen teoretiese konsepte nie en gee ook geen teoretiese verhandelings oor nie-teoretiese gedagte-inhoude nie (Dooyeweerd, 1971:84-86).

3.2 Die fundamentalistiese benadering

Die Bybel is nie 'n versameling teoretiese begrippe wat slegs wag om deur die teologie "uitgelig" te word nie. Nog minder leer of veronderstel die Bybel teïsme, supra-naturalisme, metafisiese realisme en dies meer, soos Geisler (1979:333v.) beweer - iemand wat bowendien humanistiese filosofieë plaas teenoor die *factual evidence* van die Bybel. In die eerste bewering bestempel hy die Bybelinhoud as teoreties. In hierdie verteoretisering van die alledaagse spraakgebruik blyk die fundamentalistiese teologie (waarmee ek my *op geloofsvlak* sekerlik verwant voel) en die sekulêre wetenskapsleer ongelukkig ineens bondgenote te wees. In die tweede bewering toon Geisler verwantskap met die logiese positiviste, wat die idee van 'n objektiewe, onbevooroordeelde wetenskap en van "objektiewe feite" en *factual evidence* aanhang - 'n geselskap waarvan hy hom eweneens liefs moes distansieer.

Ook in die sogenaamde *Chicago Statement on Hermeneutics* - hoe ek ook al daarmee *op geloofsvlak* simpatiseer - kan ons ongelukkig die genoemde sciëntistiese verteoreti-

[3] Hierdie leer is swaar belas deur die skolasties-ontologiese dualisme van die natuurlike en bonatuurlike, waarby God of die goddelike in die sfeer van die bonatuurlike geplaas word; vgl. Vander Stelt (1978:272-278, 305, 314 v.) en Ouweneel (1987:70-72).

sering opmerk. So vind ons in artikel VI die stelling dat "the Bible expresses God's truth in propositional statements" en dat "biblical truth is both objective and absolute" (Radmacher & Preus, 1984:882). Hierdie idee dat die Bybelinhoud vervat is in proposisies kom baie voor in inerrantistiese literatuur, maar skyn nie te verdiskonteer dat die term *proposisie* allereers 'n term uit die wiskunde en die logika is nie. Hier ontstaan die indruk dat die outeurs die Skrif sien as 'n versameling logies-analitiese teoremas, wat deur 'n "onbevooroordeelde" (d.i. kennelik inerrantistiese) teologie slegs uitgelig en gesistematiseer moet word. Juis die inerrantisme is egter 'n teologiese *teorie*, wat as sodanig wetenskaplik ter diskussie staan, en nooit verwar mag word met die voorwetenskaplike *geloof* in die onfeilbare Skrif nie.

Deur nie te onderskei tussen die praktiese geloofskennis (die Bybelse spraakgebruik inbegrepe) en die teoretiese kennis (die teologie inbegrepe) nie kan John Feinberg (1984:13) vra watter waarheids*teorie* in die Skrif onderwys word. Gelukkig antwoord hyself korrek (16v.):

> why must a proper *theory* of truth and error be derived from Scripture rather than from a philosophical discussion? (...) different *uses* of the term [truth] do not necessitate that a *theory* of truth is *taught* by the biblical writer when he uses the term in a different way (...) the biblical writers do *not* seem to *teach* anywhere any concept or theory of truth. Certainly, it is not their intention to give a philosophical treatise on the nature of truth, nor do they do so.

Maar later verswak Feinberg hierdie juiste benadering weer deur te beweer (17-19):

> Although biblical writers teach no theory of truth, they do presuppose one as they write (...) The biblical writers seem to incorporate some form of the correspondence theory.

Sy referent Geisler maak dit nog erger deur te poneer (1984:55) dat

> Feinberg weakens his case for a correspondence view of truth when he claims it is not taught in the Bible. It may not be *directly* taught, but then again neither is the Trinity. Surely, however, both the Trinity and a correspondence view of truth are *indirectly* taught.

Hier vind 'n tipies sciëntistiese verwarring plaas tussen enersyds 'n wysgerige korrespondensie*teorie* en andersyds die alledaagse ervaring van die mens in direkte relasie met die werklikheid om hom heen. Ongetwyfeld gaan die Bybelskrywers daarvan uit dat wat hulle sê *waar* is, dit wil sê dat dit met die feite klop. Tog is dit iets totaal anders as om te beweer dat hulle een of ander waarheids*teorie* aanhang.

3.3 Botha se benadering

Soos aangetoon, impliseer Botha se gesiteerde beskouings dat hy die gevare van 'n dergelike naïewe korrespondensieteorie binne die teologie onderken. Tog moet ons eerlik vra of hyself tot 'n beter resultaat kom. As hy in sy teologiese vakfilosofie uitgaan van die koherensieteorie, het hy dan die konsekwensies daarvan voldoende deurdink? As hy so maklik vir die koherensieteorie kies, het hy dan nie te maklik die streng of ontologiese waarheidskriterium (waarvolgens geloofsuitsprake iets sê oor die "feitlik-so-wees" van die geloofswerklikheid) prysgegee nie? Het hy nie te maklik die *dieptedimensie* (die ten diepste op die werklikheid betrokke wees) van *alle* kennis, óók van wetenskaplike kennis (inbegrepe die op die geloofswerklikheid betrokke teologiese kennis) verbygegaan nie? Die korrespondensieteorie in die fundamentalistiese teologie *onderskei* nie tussen geloofs- en teologiese kennis nie. Die vraag kan egter gevra word of die koherensieteorie nie die omgekeerde gevaar, naamlik 'n *skeiding* tussen die geloofskennis en teologiese kennis impliseer nie? (vgl. Troost, 1978:118 e.v.). *Geloofs*kennis impliseer immers wel deeglik 'n praktiese - en nie 'n teoretiese - korrespondensie-*idee* (as die term *korrespondensie* nie reeds 'n sekere teoretiese distansie impliseer nie). Elke gelowige is *voorteoreties* daarvan oortuig dat sy geloofskennis "korrespondeer", in die sin van harmonieer, saamstem, klop met die Goddelike geloofswerklikheid. As die gelowige sê God is groot, is hy oortuig dat hierdie uitspraak klop met die *feit* dat God is en dat Hy groot is, net soos wanneer hy sê dat die oseaan groot is, en hy oortuig is dat hierdie uitspraak klop met die *feit* dat die oseaan bestaan en dat dit groot is.

Selfs as ons oortuig is dat binne die wetenskaplike denke slegs 'n koherensie*teorie* aanvaarbaar is, moet ons bedink dat teoretiese kennis noodwendig gefundeer is in die praktiese kennis, wat altyd uitgaan van 'n *nie-teoretiese* korrespondensie-*idee*. Dit is baie belangrik om praktiese en teoretiese kennis skerp te onderskei, maar dit is net so belangrik om hulle nooit te skei nie. So mag die geloofskennis nooit teenoor die *wetenskaplike* kennis van die teologie geplaas word nie, want daarmee misken ons die belangrike (nie slegs Christelik-wysgerige, maar ook modern-sekulêr-wetenskapsteoretiese) insig dat alle teologiese, ja alle wetenskaplike kennis gegrond is in (voorteoretiese) geloofskennis. Die teologie bring, op watter wyse ook al, die resultaat van sy werk as beoogde (teoretiese) *waarheid* na buite, dit wil sê waarheid-omtrent-werklikheid, dit is kennis omtrent die feitlik-so-wees van die geloofswerklikheid. Op grond hiervan kan 'n Christelike wetenskapsleer homself nooit sonder meer met 'n koherensieteorie tevrede stel nie. Streng genome kan ons die korrespondensieteorie (as *teorie*) nie toepas nie, omdat dit te veel bied.[4] Vanuit 'n *teoretiese* oogpunt moet ons sê dat ons

[4] In ander opsigte bied ook die korrespondensieteorie te min, deurdat dit beperk is tot die gebied van die logiese. Die teorie verdiskonteer nie dat korrespondensie tussen uitspraak en feit *logies*

nie onafhanklike toegang tot die ervaringswerklikheid het om vas te stel of ons teorieë inderdaad daarmee korrespondeer nie, afgesien van die feit dat eensydig-abstrakteoretiese uitsprake nooit in die volle sin kan "korrespondeer" met die volle, konkrete werklikheid nie. Andersyds bied die koherensieteorie ook weer te min. Dit is weliswaar begryplik waarom baie teoretici met hierdie teorie genoeë neem. Hulle is reeds bly as teorieë blyk te voldoen aan die verswakte waarheidskriterium, dit wil sê aan die eis dat die teorie konsistent is. Naas interne konsistensie is daar egter ook eksterne konsistensie. Is 'n bepaalde teorie konsistent met ander teorieë binne 'n bepaalde vakwetenskap? Konsistent met die vakfilosofiese teorieë wat aan daardie vakwetenskap ten grondslag lê? Konsistent met die epistemologie en die ontologie wat aan daardie vakfilosofie ten grondslag lê? En is die navorser se wysgerige uitgangspunte konsistent met sy geloofsvooroordele omtrent die werklikheid?

Dit is op een na almal vrae binne die kader van die verswakte waarheidskriterium: vrae na die onderlinge logiese konsistensie van oordele (vakwetenskaplik en filosofies). Maar juis by die laasgenoemde vraag wat betrekking het op die navorser se geloofsvooroordele het ons nie meer met die teoretiese denkhouding te doen nie, maar met die praktiese denkhouding. En in hierdie direkte, integrale relasie tot die skeppingswerklikheid neem ons wel deeglik kennis van 'n *objektiewe werklikheid*. Die vraag na die eksterne *koherensie* van teorieë voer ons ten slotte tot ons voorteoretiese geloofsuitgangspunte terug, geloofsuitgangspunte waarin ons geloofsekerheid het omtrent die *korrespondensie* tussen ons praktiese siening van die werklikheid en die werklikheid self. Dit geld ook vir die geloofswerklikheid waarop die logiese denkfunksie van die teoloog homself rig.

---

waar kan wees, maar op ander gronde (byvoorbeeld morele gronde), onwaar kan wees nie. As 'n pasiënt byvoorbeeld deur sorge 'n vir hom onbekende gevaarlike somatiese afwyking kry, is dit logies waar as die dokter vir hom sê dat hy dié afwyking het, maar terapeuties is dit 'n leuen: die terapeutiese waarheid is dat die dokter, om die pasiënt se toestand nie te vererger nie, vir hom sê dat hy niks het waaroor hy bekommerd moet wees nie (voorbeeld van Hart, 1797, wat my ook op ander punte verrykende insigte gebied het). Dit is die rede waarom verskillende denkrigtings (1.1) waarheidsteorieë probeer ontwerp het wat ontsnap aan die logiese beperktheid van die gangbare teorieë. Of as 'n korrespondensieteorie aanvaar word, dan soos een wat 'n korrespondensie poneer tussen gedrag in die algemeen (nie slegs uitsprake-gedrag nie) en stande van sake.

4. DIE RELASIONELE WAARHEIDSBEGRIP

4.1 Relasioneel vs. objektief en subjektief

Ons het gesien dat Botha (1988:12 e.v.) hom uitspreek ten gunste van die idee van 'n "relasionele waarheid":

> Dit wil sê dat waarheid steeds binne 'n relasie of verhouding, binne die betrokkenheid van die mens op iets anders, te voorskyn tree. (...) Waarheid is dus nie alleen buite die menslike subjek te vinde nie, maar ook nie alleen binne die mens nie. Waarheid is meer, dit gaan steeds oor die betrokkenheid van die mens by iets anders en om die oortuigingskrag van iets anders (...), wat eers in die mens tot stand kom en sigbaar word. Met ander woorde: daar is sprake van 'n *relasie* tussen subjek en objek, of nog sterker: 'n wisselwerking waarsonder nie een iets beteken nie. Dit is dus ook iets totaal anders as 'n blote optelsom van die twee dele: die objektiewe buite die mens (die waarheid as rigsnoer) plus die subjektiewe in die mens (die waarheid as worsteling, as inset van die mens).

Hy siteer (207) ook met instemming die rapport van die Gereformeerde Kerken in Nederland, *God met ons*, wat "hierdie waarheidsmodel op insiggewende wyse toegepas [het] op die probleem van Skrifgesag en waarheid". Graag lewer ek enige kommentaar op hierdie "rasionele" waarheidsmodel. [5]

Dit lyk vir my foutief dat Botha 'n *objektiewe*, 'n *subjektiewe* en 'n *relasionele* waarheidsbegrip teenoor mekaar stel. Waarheid in ontiese sin is *altyd* objektief, dit wil sê waarheid in die sin van *objektiewe werklikheid*. Hiermee bedoel ons dan dat iets werklik so is, onafhanklik van ons (subjektiewe) kennis daarvan. Dit is die waarheidsbegrip wat ons almal in ons alledaagse denkhouding hanteer, onafhanklik van enige teoretiese interpretasie daarvan (soos in die Middeleeuse formule *adeaquatio rei et intellectus* of in die sin van die korrespondensie*teorie*). As ons sê: "Dit het werklik waar gebeur", verwys ons na 'n objektiewe werklikheid, (a) wat onafhanklik is van enige mens wat moontlik daarvan kennis dra, en (b) wat na ons oortuiging vir elke mens wat daar kennis van neem, noodwendig ewe waar moet wees.

Waarheid in logiese sin, dit is waarheid in die sin van sekere kennis omtrent die werklikheid, is *altyd* subjektief in die sin dat dit die resultaat is van menslike kennisverwerwing. Let wel: dit is nie subjektief in die sin dat die waarheid omtrent die werklikheid medebepaal sou (moet) wees deur die gevoelens, menings, oordenkinge

[5] Vgl. Troost (1981), wat hierdie model soos daargestel in die rapport, uitvoerig behandel het. Ek het sy verhandeling baie insiggewend gevind en het dankbaar gebruik gemaak van sommige van sy argumente.

ensovoorts van die kensubjek nie (ofskoon dit gewoonlik wel die geval is). Hierdie waarheid is wel altyd subjektief in die sin dat waarheid altyd "eiendom" van die subjek is, en wel waarheid in die sin van juiste kennis omtrent die objektiewe werklikheid wat die mens sy eie maak.

Dit is 'n ernstige dwaling van die Westerse denktradisie dat subjektiwiteit vanself gelykgestel word met *willekeur* of *onnoukeurigheid*. Willekeur is egter nie identies met subjektiwiteit sonder meer nie, maar met *norm-ongehoorsame* subjektiwiteit, dit wil sê die subjek is nie gehoorsaam aan die norme vir korrekte kennisverwerwing nie. Teenoor willekeur en onnoukeurigheid staan nie *objektiwiteit* nie, maar norm-gebonde subjektiwiteit. [6]

Derdens is waarheid *altyd* relasioneel. Dit nie iets wat die moderne wysbegeerte uitgevind het en wat nou 'n relasionele waarheidsbegrip plaas *teenoor* 'n objektiewe of 'n subjektiewe waarheidsbegrip nie. Elke interpretasie van die "objektiewe waarheid" in die verlede was noodwendig ook altyd relasioneel. Ook die praktiese waarheid van die alledaagse denkhouding is noodwendig relasioneel. Dit is onmoontlik om oor waarheid te praat sonder dat dit oor 'n relasie gaan tussen die werklikheid waaroor gepraat word en *dit wat* daaroor gepraat word. Teenoor dit wat Botha as nuut aanbied, stel ek dat daar nooit 'n waarheidsbegrip bestaan het wat nie inherent en implisiet relasioneel was nie.

Natuurlik begryp ek wel dat hy aan hierdie "relasionele waarheidsbegrip" 'n spesiale betekenis gee, soos ander filosowe dit ook in die verlede gedoen het en in die hede steeds doen. Die relasie is verstaan as *adaeqatio*, of as *adaptatio*, of as projeksie, of as refleksie, maar dit was altyd per definisie 'n relasie. Waar vandag ineens oor 'n "relasionele" waarheidsbegrip gepraat word, bly dit net 'n modewoord as dit nie duidelik gemaak word in watter opsigte hierdie begrip wesentlik verskil van vroeëre *relasionele* waarheidsbegrippe nie. *Elke* waarheidsmodel sal immers rekenskap moet gee van die *relasie* tussen die mens (die subjek) en dit wat dié subjek sê of dink oor die objek, en die *relasie* tussen dit wat die subjek sê of dink oor die objek en die objek self.

Volgens my kan dit slegs behoorlik gebeur in die kader van 'n samehangende ondersoek na die transendentale bestaansvoorwaardes van hierdie relasies, en dit kan slegs gebeur in die kader van 'n samehangende wysgerige werklikheidsbeskouing. Van 'n dergelike werklikheidsbeskouing (Christelik of nie) kan ongelukkig nòg in die rapport *God met ons*, nòg by Botha iets bespeur word.

[6] Vgl. Strauss (1988:146), wat dieselfde probleem by Van Huyssteen (1987) opmerk.

4.2 Noodsaaklikheid vir 'n Christelike kosmologie

Waar nie van 'n Christelike werklikheidsbeskouing uitgegaan word nie, is die besinning oor 'n *relasie tussen 'n ken-subjek en 'n ken-objek* gewoonlik sterk onder die invloed van 'n sekulêre subjek-objekdenke, wat 'n diep kloof in die werklikheid aangebring het tussen die menslike subjek en die nie-menslike objek. Eeuelank het die epistemologie die verhouding tussen subjek en objek probeer analiseer en die kloof daartussen probeer oorbrug. Soms is die klem op die subjek gelê, dan weer op die objek (subjektivisme teenoor objektivisme). Gewoonlik word die menslike subjek dan ook nog vereng tot die menslike gees, of selfs uitsluitend tot die logiese funksie daarvan, terwyl die objek as ding of saak gesien word. Waarheid is dat *adaequatio rei et intellectus*, soos die reeds genoemde Middeleeuse formule dit uitdruk: die ooreenkoms van saak (objek) en verstand (die logies-rasionele denkfunksie van die subjek).

Die subjek-objekdualisme skep altyd die probleem watter element van die twee die klem moet kry. Word die menslike kennis volstrek bepaal deur die objek, soos die Skolastiek wou? Of is dit 'n kreatiewe skepping van die subjek (Kant)? Anders gesê: is die objek die wet vir die subjek, of is die subjek die wet vir die objek? Hier kom die essensiële begrip *wet* ter sprake. In die Christelik-wysgerige werklikheidsbeskouing het die insig deurgebreek dat feite nooit wet kan wees vir ander feite nie, die subjek nie vir die objek en die objek nie vir die subjek nie. Inteendeel, *feite, sowel subjekte as objekte, staan altyd self onder die wet van God.* Ons moet beslis teoreties onderskei tussen die subjek (wat ken of handel) en die objek (wat geken of behandel word), maar ek is oortuig dat ons slegs bewaar kan bly vir 'n ontologiese skeiding daartussen as ons albei geplaas sien onder dieselfde wet.

Enersyds is die *ken-subjek* geplaas onder God se wet; kennisverwerwing is immers 'n genormeerde menslike aktiwiteit, dit wil sê geplaas onder Goddelike normbeginsels, soos die waarnemings- en denkwette. Ware kennis (of verworwe waarheid) is dan ook kennis wat ten eerste reg doen aan hierdie wette in die ken-subjek. Andersyds doen hierdie kennis reg aan die ontiese struktuurprinsipes van die *ken*objek. Hierdie *objek* is ontologies gesproke self allereers (ontiese) *subjek*, dit wil sê self onderworpe (*subjectus*) aan bepaalde struktuurwette wat eweneens tot God se skeppingsorde behoort. Hier is geen ruimte vir enige skeiding tussen, of wedersydse verselfstandiging van, subjek en objek nie, deurdat ken-objek en ken-subjek in dieselfde modale werklikheidsaspekte en in dieselfde *wetsorde* fungeer. Korrekte kennisverwerwing is slegs moontlik deur reg te doen aan die struktuurwette vir beide subjek en objek.

Hierdie sentrale plek van die *Goddelike wetsorde* is een van die sake wat myns insiens

'n wetenskapsleer tot 'n waarlik Christelike wetenskapsleer maak. 'n Korrekte siening van die waarheid kan slegs bereik word teen die agtergrond van die Goddelike wets- of skeppingsorde. Waarheid is enersyds die resultaat van menslike kennisverwerwing wat geskied in feitelike (bewuste of onbewuste) onderwerping van die ken-aktiwiteit aan die *kennorme* wat God in die skeppingsorde daarvoor ingestel het, soos dit in die logika en die epistemologie gepositiveer (moet) word. Andersyds is waarheid gerig op die struktuurwette wat God in die skeppingsorde ingestel het en waaraan die ken-objek onderworpe is. Binne dieselfde wetsorde is subjek en objek op mekaar "aangewys", byvoorbeeld deur die geskape waarnemings-, analiseer- en ken*vermoë* van die subjek en die geskape waarneem-, analiseer- en ken*baar*heid van die objek. Deur die juiste perspektief op die skeppingsorde waardeur alle entiteite, ook ken-subjek en ken-objek, skepselmatig met mekaar saamhang, of op mekaar "aangewys" is, word die kloof tussen subjek en objek in prinsipe oorwin.

Dit is baie jammer dat Botha as Christendenker geen blyke daarvan gee dat hy die subjek-objekrelasie in die kader van 'n Christelike werklikheidsbeskouing wil sien nie. *Elke* besinning oor 'n *waarheidsbegrip* voorveronderstel altyd (bewustelik of onbewustelik) 'n bepaalde werklikheidsbeskouing. Waar die Christendenker nie eksplisiet vanuit 'n radikaal-Christelike werklikheidsbeskouing dink nie, sal hy, onder die invloed van die Westerse denktradisie waarin hy opgevoed is, ongelukkig outomaties vanuit sekulêr-ontologiese kaders dink, hoeseer hy andersyds ook vanuit 'n (voorteoretiese) Christelike lewens- en wêreldbeskouing mag dink.

Botha se relasionele waarheidsbegrip, wat die subjek-objekkloof wil oorbrug, gaan voort om die kloof (of dualisme) as sodanig daarmee te vooronderstel. Waar die wetsy van die werklikheid genegeer word, bly die waarheidsprobleem tog subjektivisties opgesluit binne die subjek-objekrelasie. Dit maak dan nie meer saak of 'n mens meer klem lê op die subjek of op die objek of op die relasie tussen die twee nie. In die relasionele waarheidsbegrip lê die klem sekerlik meer op die subjek. Die objek word hier opnuut in 'n groot mate versubjektiveer, al is hierdie vorm van subjektivisme minder ekstreem as die gangbare vorm.

4.3 "Oortuigingskrag"

Dat die objek in sy objektiewe bestaan in relasie met die ken-subjek gesien word is volkome korrek. So is byvoorbeeld sy logiese ken*baar*heid skepselmatig aangewys op die logiese kenfunksie van die subjek. In die relasionele waarheidsmodel word die

objek egter weer (deels) inhoudelik van die subjek afhanklik gemaak, en dit is foutief, want daarmee word sy eie subjektiewe funksionering onder die wet van God misken. So neem Botha (13) byvoorbeeld een van die tekortkomings van die rapport *God met ons* oor deur te stel dat dit in die waarheid (onder andere) gaan om die "oortuigingskrag" van die ken-objek. Maar dit is nie 'n antwoord op wat waarheid *is* nie, maar op die vraag hoe die waarheid tot ons kom en deur ons aanvaar word. As Botha (13) praat oor "die waarheid as worsteling, as inset van die mens", dan gaan dit ook nie oor die vraag wat waarheid *is* nie, maar oor wat die waarheid in die mens "bewerkstellig". Trouens, dit lê reeds in Botha se formuleringe self opgesluit: hoe oortuigend die waarheid ook mag wees en hoe 'n mens ook met die waarheid mag worstel, die waarheid self - dit wil sê die eie funksionering van die ken-objek - verander niks nie.

Dit is nie 'n pleidooi vir objektivisme nie (wat wellig die teenargument is van diegene wat self nog uitgaan van die subjek-objekkloof en daarom slegs in terme van subjektivisme of objektivisme kan dink). Dit is egter wel 'n pleidooi vir 'n "objektiewe" waarheid, wat onafhanklik van ons ervaring en ons betrokkenheid daarop bestaan - deur die eie funksonering van die ken-objek onder die wet van God (*ontiese* waarheid = werklikheid) - en wat ons in "tweede" instansie vir ons toeëien, sodat hierdie ontiese waarheid dan - in gehoorsaamheid aan die waarnemings- en denkwette van God se skeppingsorde - ons persoonlike besit (subjektiewe of subjektief gekende waarheid of *logiese* waarheid = waarheid-omtrent-werklikheid) word. Die "relasie" wat hier aan die orde is, lê eenvoudig geïmpliseer in die vasstelling dat ontiese waarheid identies is met werklikheid en dat logiese waarheid altyd waarheid-omtrent-werklikheid is. Dit gaan om 'n *kennis*relasie, wat nie (soos kennelik in die rasionele waarheidsmodel) in 'n soort *eksistensiële* relasie verander mag word nie, waarby die ontiese (of objektiewe) waarheid afhanklik gemaak word van die emosies, paradigmas, "betrokkenheid" (Botha 12 e.v.) ensovoorts van die ken-subjek nie. Dit is moeilik om in te sien hoe hierdie relasionele waarheid in hierdie geval inderdaad iets anders kan wees as suiwer relativisme!

Dit is jammer dat Botha so maklik enkele onbegryplike sinne uit die rapport oorneem. So sê ook hy (13) dat dit in die waarheid steeds gaan "oor die oortuigingskrag van iets anders (...), wat eers in die mens tot stand kom en sigbaar word" (vgl. rapport 14). Beteken dit dat die waarheid van 'n saak afhanklik is van die "oortuigingskrag" van dié saak? Dikwels het die leuen meer oortuigingskrag as die waarheid! En omgekeerd het Botha se siening vir my geen oortuigingskrag nie; maar is dit om dié eenvoudige rede nie waar nie, omdat dit *my* nie oortuig nie? Hoe kan die relativisme hier vermy word?

Nog meer eienaardig is die toevoeging dat hierdie "oortuigingskrag ... eers in die mens

tot stand kom". Dit is vir 'n taalkundige 'n vreemde omskrywing. Wat beteken dit dat 'n oortuigingskrag in die mens "tot stand kom"? 'n Verkeersteken - Botha neem die voorbeeld uit die rapport oor - mag, afhanklik van die situasie baie of min "oortuigingskrag" hê, maar dit verander niks aan die "objektiewe waarheid" wat die verkeersteken uitdruk nie. Hierdie waarheid kom as objektiewe *inhoud* van subjektiewe waarheids-*kennis* inderdaad "in die mens tot stand", naamlik wanneer die mens die betekenis van verkeerstekens aanleer. Maar dit het met "oortuigingskrag", wat dan ook nog "in die mens tot stand kom" (wat dit ook al mag beteken), niks te doen nie. En as dit nou beteken dat (nie die oortuigings*krag* nie, maar) die *oortuiging* in my "tot stand kom" dat iets waar is, wat beteken dit anders as dat ek oortuig word dat hierdie waarheid ooreenstem met die feite? En as ek *nie* daarvan oortuig word nie, dan sê dit immers nog niks oor hierdie "objektiewe waarheid" nie? My oortuig wees al dan nie, het niks met die waarheid-omtrent-werklikheid te doen nie.

Wat word van die normatiewe kant van die waarheid by so 'n subjektiewe "oortuigingsidee", dit wil sê van die waarheid wat verwerf word onder die "objektiewe", altyd vasstaande norme van die Goddelike wetsorde? Kan hier nog van 'n "algemeen geldige" waarheid gepraat word? - 'n belangrike vraag vir 'n inleiding tot die Nuwe Testament! Verander waarheid voortdurend waar die paradigmas verander (vgl. 12 e.v.)? Dit mag dalk vir teoretiese (ook teologiese) "waarheid" geld, maar geld dit ook vir geloofswaarheid? Trouens, is waarheid nie primêr afhanklik van God se onveranderlike wetsorde nie? Is sowel teoretiese as praktiese waarheidskennis nie ten diepste betrokke op 'n ontiese waarheid (= werklikheid) wat buite ons om en ongeag ons feitelike kennis vasstaan nie? Dit is presies wat die altyd-geldige waarheid van God is. In gehoorsaamheid aan God se wette - nie net logiese norme nie, maar veral ook geloofsnorme - kan ons, *met alle gebrekkigheid en sonde wat eie aan die subjek is*, hierdie waarheid leer ken.

Die ware werklikheid kan slegs gevat word in 'n bo die logiese denke en alle teorievorming uitgaande kennis van die gelowige hart, wat danksy die wedergeboorte en deur die verligting van die Heilige Gees in die greep van die geopenbaarde Waarheid van die Skrifte gerig is op en vervul is van Hom wat die Waarheid is. 'n Waarheidsteorie wat sy waarheidsidee nie uiteindelik betrek op hierdie Waarheid nie, skiet vir 'n waarlik Christelike perspektief op die waarheid/werklikheid volkome te kort en kan nòg binne die teologie nòg binne enige ander vakwetenskap gehanteer word.

5. BIBLIOGRAFIE

BOTHA, J. 1990. Semeion: Inleiding tot aspekte van die interpretasie van die Griekse Nuwe Testament. Pretoria : NG Kerkboekhandel (Edms) Bpk.

DOOYEWEERD, H. 1958. De verhouding tussen wijsbegeerte en theologie, en de strijd der faculteiten. *Philosophia Reformata,* 23:1-21, 49-84.

DOOYEWEERD, H. 1971. Cornelius Van Til and the transcendental critique of theoretical thought (*In* Geehan, E.R., *ed.* Jerusalem and Athens. Critical discussions on the Philosophy and Apologetics of Cornelius Van Til. Nutley, N.J. : Presbyterian & Reformed Publishing Company. p. 74.)

DOOYEWEERD, H. repr. 1984. A new critique of theoretical thought. Jordan Station : Paideia Press.

FEINBERG, J.S. 1984. Truth: Relationship of theories of truth to hermeneutics. (*In* Radmacher, E.D. & Preus, R.D., *eds.* Hermeneutics, inerrancy, and the Bible. Grand Rapids : Zondervan. p. 1-50.)

FEYERABEND, P.K. 1975. Against method: Outline of an anarchistic theory of knowledge. London : New Left Books.

GEISLER, N.L. 1979. Philosophical presuppositions of biblical errancy. (*In* Geisler, N.L. *ed.* Inerrancy. Grand Rapids : Zondervan. p. 305-334.)

GEISLER, N.L. & FEINBERG, P.D. 1980. Introduction to Philosophy: a Christian perspective. Grand Rapids : Baker Book House.

GEISLER, N.L. A response to truth: Relationship of theories of truth to hermeneutics. (*In* Radmacher, E.D. & Preus, R.D., *eds.* Hermeutics, inerrancy, and the Bible. Grand Rapids: Zondervan. p. 51-55.)

GEREFORMEERDE KERKEN IN NEDERLAND. 1981. *God met ons,* rapport over de aard van het Schriftgezag. Leusden.

HART, H. 1979. Systematic Philosophy. Toronto : ongepubliseerde en onsiteerbare sillabus.

JAMES, W. 1907. Pragmatism. Cambridge, Mass. : Harvard University Press (repr. 1975).

KUHN, Th. S. 1970. (2nd ed.) The structure of scientific revolutions. Chicago : University of Chicago Press.

OUWENEEL, W.J. 1986. Woord en wetenschap. Amsterdam : Buijten & Schipperheijn.

OUWENEEL, W.J. 1987. Inerrantisme en zijn wijsgerige achtergronden. (*In* Knevel, A.G., Paul, M.J. & Broekhuis, J. *red.* Het gezag van de Bijbel. Kampen : Kok / Hilversum : Evangelische Omroep. p. 66-74.)

RADMACHER, E.D. & PREUS, R.D. *eds.* 1984. Hermeneutics, inerrancy, and the Bible. Grand Rapids : Zondervan.

STRAUSS, D.F.M. 1988. Begripsvorming in die sistematiese teologie. *Tydskrif vir Christelike wetenskap,* 24:124-161.

TOULMIN, S.E. 1960. The philosophy of science. London : Hutchinson.

TROOST, A. 1978. De relatie tussen scheppingsopenbaring en woordopenbaring. *Philosophia Reformata,* 43:101-129.

TROOST, A. 1981. Over de waarheid: Filosofische aantekeningen bij een studierapport. *Opbouw* 1981: 12 art., van 202 tot 307.

VANDER STELT, J.C. 1978. Philosophy and Scripture. Marlton, N.J. : Mack Publishing Company.

VAN HUYSSTEEN, W. 1987. Teologie as kritiese geloofsverantwoording. Pretoria : Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing.