



AFRIKAANSE FILOSOFIE

Perspektiewe en dialoë

PIETER DUVENAGE

sb

AFRIKAANSE FILOSOFIE

Perspektiewe en dialoë

PIETER DUVENAGE

sb **SUNBONANI
SCHOLAR**

Afrikaanse Filosofie: Perspektiewe en dialoë

Uitgegee deur Sun Media Bloemfontein (Pty) Ltd

Druknaam: SunBonani Scholar

Alle regte voorbehou

Kopiereg © 2016 Sun Media Bloemfontein en die outeur

Die skrywers en die uitgewer het alles moontlik gedoen om kopieregtoestemming te verkry vir die gebruik van derdepartyinhoud en om sodanige gebruik te erken. Rig alle navrae aan die uitgewer.

Geen gedeelte van hierdie boek mag sonder die skriftelike verlov van die uitgewer gereproduseer of in enige vorm deur enige elektroniese, fotografiese of meganiese middel weergegee word nie, hetsy deur fotokopiëring, plaat-, band- of laserskyfopname, mikroverfilming, via die Internet of e-pos, of enige ander stelsel van inligtingsbewaring of -ontsluiting.

Menings uitgespreek in hierdie publikasie is dié van die outeur(s) en weerspieël nie noodwendig die menings van die uitgewer nie.

ISBN 978-1-920382-78-0

ISBN 978-1-920382-79-7 (e-boek)

DOI: <https://doi.org/10.18820/9781920382797>

Geset in Arno Pro 11/14

Bandontwerp, bladuitleg en produksie deur Sun Media Bloemfontein

Akademiese en algemene werke word onder hierdie druknaam in druk en elektroniese formaat uitgegee.

Hierdie publikasie kan bestel word by: media@sunbonani.co.za

Die e-boek is beskikbaar by: <https://doi.org/10.18820/9781920382797>

PORTUUREVALUERING

Die uitgewer gee erkenning aan die ewekniebeoordelaars en bedank hulle vir hulle bydrae tot hierdie publikasie.

Professor Willie van der Merwe

Vrije Universiteit Amsterdam

Professor Desmond Painter

Universiteit Stellenbosch

BIOGRAFIESE BESONDERHEDE

Pieter Duvenage (gebore 1963) het in Suid-Afrika en Duitsland filosofie studeer. Nadat hy sy doktorsgraad in die filosofie in 1994 behaal het, doseer hy vanaf 1995 aan verskeie universiteite in Suid-Afrika, asook twee Australiese universiteite met kampusse in Suid-Afrika. Vanaf 2011 is hy professor en hoof van die Departement Filosofie aan die Universiteit van die Vrystaat.

INHOUDSOPGAW

Inleiding	i
Deel 1: Perspektiewe	I
Hoofstuk 1: Die verskynsel van Afrikaanse filosofie	1
1. Kolonialisme en die institusionalisering van filosofie in Suid-Afrika	2
2. Die reaksie op Britse idealisme	6
3. Murray se skets van Afrikaanse filosofie	7
4. Die ontstaan van 'n Afrikaanse filosofiese benadering	12
5. Die verskynsel van Afrikaanse filosofie: Voorlopige opmerkings	15
Hoofstuk 2: Tobie Muller en die verwikkelde band tussen taal, denke en geloof ...	18
1. Taal	19
2. Denke	21
3. Geloof	23
Hoofstuk 3: C.K. Oberholzer en die ontstaan van fenomenologie in Pretoria	24
1. Die ontstaan van filosofie aan die Universiteit van Pretoria	25
2. Die fenomenologie: 'n Bondige oorsig	28
3. Oberholzer: Fenomenologie en wysgerige antropologie	32
4. Die versweë politiek van Oberholzer	36
Deel 2: Dialoë	41
Dialoog 1: Piet Dreyer – Filosofie, teologie en geskiedenis	43
1. Kennismaking met die wysbegeerte in Pretoria	43
2. Nagraadse studie	45
3. Nederlandse studie	47
4. Aanstelling as dosent in Pretoria	51
5. Die filosofie, politiek en die toekoms	56
Dialoog 2: Bert Meyer – Die oomblik van analitiese filosofie	59
1. Agtergrond	59
2. Studie aan die Universiteit van Pretoria	62
3. Nederlandse studies	67
4. Filosofie-dosent by Tukkies in die 1950's	68

5. Professor by Unisa	72
6. Professor in Nederland	77
7. Terugskou op 'n filosofiese loopbaan	78

Dialoog 3: Johan Degenaar – Om die wêreld te ontdek 80

1. Agtergrond	80
2. Die invloed van Stellenbosch	82
3. Nagraadse studies	87
4. Denke rondom die teologie	90
5. Aanvanklike denke oor apartheid	93
6. Die ontwikkeling van 'n kursus in staatsfilosofie vanaf 1961	95
7. Op weg na 'n politieke pluralisme	98
8. Denke oor die politiek en kuns	102
9. Oor Afrikaners na 1994	105

Dialoog 4: André du Toit – Filosoof tussen politiek en geskiedenis107

1. Stellenbosch en filosofie	107
2. Politieke bewuswording en meestersstudie	109
3. Nederlandse studie	112
4. Dosent in politieke filosofie op Stellenbosch en SPROCAS	115
5. Belangstellings in politieke filosofie in die 1970's	118
6. Debatte op Stellenbosch en die stigting van <i>Die Suid-Afrikaan</i> in die 1980's ..	121
7. Verhuising van Stellenbosch na Kaapstad en verdere werk aan Suid-Afrikaanse intellektuele geskiedenis	125
8. Historiese trauma, geweld, waarheid en versoening	130
9. Akademiese vryheid	134

**Dialoog 5: Danie Strauss – Die Reformatories-wysgerige tradisie
en 'n nie-reduksionistiese ontologie139**

1. Agtergrond	140
2. Voorgraadse studie	142
3. Nagraadse studie	144
4. Die Reformatories-wysgerige denktradisie	146
5. Die Reformatories-wysgerige tradisie: Kritiese perspektiewe	148
6. Die politieke implikasies van die Reformatories-wysgerige tradisie in Suid-Afrika	153
7. Pluralisme en die idee van 'n regstaat	157
8. Die kwessie van wetenskap en geloof	161
9. Werk die afgelope jare en die toekoms van filosofie in Suid-Afrika	162

Dialoog 6: Bert Olivier – Die ontbloting van versweë magsverhoudings ...	164
1. Agtergrond	164
2. Kennismaking met die filosofie in Port Elizabeth	165
3. Jong dosent en nagraadse studies in Port Elizabeth	170
4. Vroeë belangstelling in die verhouding tussen kuns en samelewing	173
5. Tussenspel: Die Westerse filosofie in Suid-Afrika	175
6. Vroeë besoek aan Yale en die vorming van 'n denkloopbaan	177
7. Foucault en diskoersanalise binne die Suid-Afrikaanse konteks	180
8. Verdere Amerikaanse invloede en Lacan	184
9. Werk die afgelope dekade	188
10. Interdissiplinariteit, die toekoms van filosofie en Afrikaans	191
Dialoog 7: Johan Snyman – Politiek van die nie-identiese	194
1. Johannesburgse agtergrond	194
2. Potchefstroomse studentejare, vroeë politieke bewussyn en aanstelling as dosent	196
3. Dosent op Potchefstroom in 'n tyd van politieke vaartversnelling	200
4. Akademiese werk as jong dosent en verdere politieke woelinge op Potchefstroom	203
5. Studiebezoek in Duitsland	207
6. As dosent terug in Johannesburg	210
7. Adorno en die kwessie van die nie-identiese	211
8. Van die nie-identiese na 'n politiek van herinnering	213
9. Die kwessie van taal en werk die afgelope tyd	216
Dialoog 8: Danie Goosen – Die werklikheid as deelnemende gebeurte, of die verwikkelde samehang tussen eenheid en veelheid	221
1. Agtergrond	221
2. Familie, jeug en die 1950's	223
3. Pretoria in die era van Verwoerd	225
4. Politieke skeuring	230
5. Studie in die filosofie	232
6. Akademiese loopbaan in godsdienfilosofie en Nietzsche	235
7. Denke te midde van die stolling van Afrikaner-nasionalisme in die 1980's	236
8. Die invloed van Derrida	238
9. Anderkant die Nietzscheiaanse tradisie	243
10. Perspektiewe op die verskynsel van Afrikaanse filosofie	247
Bibliografie	255
Indeks	291

Vir my pa, die historikus G.D.J. Duvenage (1925-2012), en my eerste mentor in die filosofie, J.J. Degenaar (1926-2015). En dan ook vir my vriende.

“... soos ’n bladsy wat omblaai in die jaar 1978 ...”

Gert Vlok Nel

INLEIDING

Vanaf die eerste gesprek wat hier gevoer is (April 1998) tot die afhandeling van hierdie navorsing (Mei 2015) het daar baie water in die see geloop. In die eerste plek het mens die geleentheid gehad om in denke en ervaring te groei – en daarmee saam het ek al hoe meer in Suid-Afrikaanse intellektuele geskiedenis begin belangstel. Ek het verder ook die voorreg gehad om aan verskeie Suid-Afrikaanse universiteite en twee Australiese universiteite met kampusse in Suid-Afrika, in die filosofie te doseer en navorsing te doen. Die Departement Filosofie van die Universiteit van die Vrystaat het aan my die navorsingsruimte gebied om hierdie projek af te handel. Die blootstelling aan verskillende studente en kollegas in verskillende instellings het my verder sensitief vir die vraagstuk van denke en konteks gemaak. Die werk wat hier aangebied word, het egter 'n eie pad geloop en ek het die heelyd die gevoel gehad dat die manuskrip my oor 'n lang tydperk skryf – eerder as wat ek dit skryf.

Hierdie publikasie poog om iets op kaart te bring wat tot op hede ontbreek – naamlik 'n perspektief, interpretasie en kombinasie van dialoë oor die verskynsel of fenomeen van Afrikaanse filosofie wat die afgelope 100 jaar in Suid-Afrika ontstaan het en steeds lewenskrag toon. Dit is interessant dat wanneer dit by die Afrikaanse letterkunde kom, daar 'n omvangryke lys van figure, fassinerende werke en historiese bakens te vinde is. Dit is egter nie geval met Afrikaanse filosofie nie. Hoewel name soos Stoker, Versfeld en Degenaar, en hulle wysgerige werke, 'n bepaalde staanplek in die Afrikaanse openbare lewe verwerf het, het Afrikaanse filosofie tot 'n groot mate 'n ondergrondse tradisie gebly – dog een wat die moeite loon om na vore te bring omdat die invloed daarvan in onverwagte en verrassende rigtings neerslag gevind het.

Hierdie werk fokus op die bydraes wat bepaalde Afrikaanse filosowe, hoofsaaklik aan Afrikaanse universiteite verbonde, die afgelope 100 jaar gelewer het. Dit beteken nie dat daar ook wysgerige werk rondom en buite departemente van filosofie in die Afrikaanse wêreld was nie. Nogtans is die fokus hier op die noue band tussen denke en dié tipe akademiese instelling wat in 'n bepaalde konteks vir filosofiese besinning belangrik is. Indien mens na bronne gaan soek, kom die verskillende departemente van filosofie, die figure wat daar was en die keuses wat hulle uitgeoefen het eerste uit die verf. Oor hierdie figure is daar sporadiese interpretasies en waarderinge gelewer.

Hierdie werk fokus egter op meer as een figuur en probeer om die verskynsel van Afrikaanse filosofie meer breedweg te skets. In die eerste hoofstuk word die buitelyne van hierdie verskynsel getrek en ingevul. Hier poog ek om die belangrikste tradisies en vraagstukke van die Afrikaanse filosofie in die twintigste eeu te rekonstrueer. Uiteindelik kristalliseer drie tradisies, naamlik die kontinentale, die Reformatories-wysgerige en die analitiese. Ek verwys ook na 'n vierde tradisie, Afrika-filosofie, wat in die afgelope twee dekades na vore getree het. Behalwe vir hierdie tradisies word daar in die eerste hoofstuk op belangrike sistematiese kwessies gewys wat in die proses geartikuleer is, onder andere die kwessies van die moderne wêreld of moderniteit, geloof en wetenskap, die partikuliere en die universele, denke en taal, historiese trauma en kritiek. Na hierdie oriënterende hoofstuk, word twee verdere perspektiewe in die vorm van hoofstukke oor Tobie Muller en C.K. Oberholzer aangebied. Muller word allerweë as die eerste Afrikaanse filosoof beskou, met Oberholzer as die begronder van die invloedryke fenomenologiese tradisie in Afrikaans. Hierdie tradisie tree in die eerste hoofstuk, maar ook in die agt dialoë, met reëlmaat na vore.

Die eerste drie hoofstukke bied 'n voorlopige en subjektiewe skets van Afrikaanse filosofie. Gevolglik het ek hierdie perspektiewe met agt dialoë aangevul. Die agt filosowe met wie ek hier in gesprek tree is in die dekades van die 1920's tot die 1950's gebore en het almal op een of ander manier 'n invloed op die verskynsel van Afrikaanse filosofie – maar ook op my – uitgeoefen. In dié opsig bevat hierdie werk sterk outobiografiese elemente. Die keuse van die agt (Dreyer, Meyer, Degenaar, Du Toit, Strauss, Olivier, Snyman en Goosen) is dus 'n subjektiewe een. Nogtans hoop ek dat my keuse, hoe idiosinkraties dit ook mag wees, tog iets van die reikwydte van die verskynsel van 'n Afrikaanse filosofie verteenwoordig – veral die ontstaansjare daarvan.

Die dialoog met P.S. Dreyer moet saam met die hoofstuk oor C.K. Oberholzer gelees word. Hierdie twee figure het filosofie aan die Universiteit van Pretoria tot in ons eie tyd grondig beïnvloed. Die gesprek met A.M.T. Meyer is weer belangrik omdat hy 'n Afrikaanse begronder van die analitiese filosofie is – 'n benadering wat tot vandag in Suid-Afrika en binne die Anglo-Amerikaanse wêreld belangrik is. Hierna verskuif die fokus na Stellenbosch in die gesprekke met Johan Degenaar en André du Toit (alhoewel laasgenoemde sy loopbaan in Kaapstad afgesluit het). Die vyfde dialoog is met die Bloemfonteinse filosoof Danie Strauss, 'n gerespekteerde figuur binne die Reformatories-wysgerige tradisie. Die laaste drie dialoë is met Bert Olivier, wat in Port Elizabeth onder die invloed van die Pretoriase skool van filosofie begin het; Johan Snyman, 'n produk van Potchefstroom

wat sy loopbaan in Johannesburg by die Randse Afrikaanse Universiteit (later Universiteit van Johannesburg) afgesluit het; en Danie Goosen, 'n teenswoordige verteenwoordiger van die Pretoriase skool van filosofie. Ek is baie dankbaar teenoor al my gespreksgenote vir die wyse waarop hulle my gehelp het om lig op die verskynsel van Afrikaanse filosofie te werp.

Ek het uit die aard van die saak elke dialoog tot 'n mate gestruktureer en 'n rigting gestuur deur na beide historiese en sistematiese aspekte van elke gespreksgenoot se werk uit te vra. Ek het die onderhoude so oop as moontlik vir my gespreksgenote gehou, sodat hulle met vrymoedigheid dié kwessies wat vir hulle belangrik is op die tafel kon sit. Ek het elke onderhoud sorgvuldig getranskribeer en ook elkeen van my gespreksgenote se finale goedkeuring gekry voordat dit hier geplaas is.

Behalwe die keuse van my gespreksgenote sou 'n mens krities kon vra tot watter mate hierdie werk sensitief is vir die postkoloniale konteks waarbinne ons ons bevind – sowel as die kwessie van gender. 'n Fyn lees van die eerste hoofstuk en die meeste van die gesprekke behoort dit duidelik te maak dat die verskynsel van Afrikaanse filosofie nie los van die breë Suid-Afrikaanse en Afrika-konteks te dink is nie. Wat die kwessie van gender aanbetref, is dit so dat daar nie baie vroue betrokke was in die tydperk waarbinne die oorgrote meerderheid van my gespreksgenote werksaam was nie. Dit is gelukkig 'n kwessie wat tot so 'n mate verander het dat daar tans opmerklik meer vroue-filosowe is wat hulself in die Afrikaanse en Suid-Afrikaanse wêreld laat geld.

Soos gestel is die bedoeling met hierdie werk hoofsaaklik om na die beginpunt(e) van die verskynsel van Afrikaanse filosofie te gaan soek. Daarom die keuse van my gespreksgenote. Ek gesels met hulle nie bloot om historiese redes nie, maar omdat ek van mening is dat hulle loopbane ons in die hede en die toekoms kan help om verder oor die aard van filosofie in Afrikaans en in Suid-Afrika te besin. Dit is dus my hoop dat dit wat ek hier aanbied, met inbegrip van al die beperkings hieraan verbonde, ons kan help om verder oor die verskynsel van Afrikaanse filosofie na te dink.

Hierdie werk is in 'n tyd gedoen waar Afrikaans by universiteit onder geweldige druk gekom het. Ek vra aan die einde van die werk die volgende vrae aan my laaste gespreksgenoot Danie Goosen:

Dink jy ons het aan die einde van die verskynsel van Afrikaanse filosofie gekom? Is die hele projek van die Afrikaanse wêreld 'n idealistiese een waar die sand nou uitgeloopt het? Daar is vandag baie mense in die Afrikaanse gemeenskap wat nie eers 'n standpunt hieroor het nie en wat dit as iets anachronisties en teen die greine van 'n nuwe nasionale identiteit beskou. Trek ons nou 'n gordyn toe op 'n wêreld wat ons gevorm het en stap daarvan weg? Wat is die toekoms van kleiner tale en minderheidsgemeenskappe teenoor meerderhede en gesentraliseerde magstate?

Hierdie vrae het op elke bladsy van hierdie werk soos Van Wyk Louw se strandjutowolf op my spoor gebly.

Aan die einde van 'n werk wat lank geduur het, is ek dankbaar teenoor soveel vriende en kollegas wat my deur die jare op een of ander wyse kommentaar op hierdie projek gelewer het. 'n Onvolledige alfabetiese lys sou soos volg kon lyk: Marcel Becker, Johann Beukes, Carel (iv) Boshoff, Johann Botha, David Boucher, Breyten Breytenbach, Dolf Britz, Fanie de Beer, Petrus de Kock, Louise du Toit, Jandri Duvenage, Alessandro Ferrara, Hermann Giliomee, Lawrence Hamilton, Lindie Koorts, Danie Langner, Dirk Louw, Louise Mabile, Koos Malan, Christoff Mans, Andrew Nash, Carl-Pierre Naudé, Desmond Painter, Koos Pauw, Braam Roux, Jörn Rüsen, Martin Saar, Marinus Schoeman, Sampie Terreblanche, Peter Vale, Charles Villet, Willie van der Merwe, Guido van Heeswijk, Paul van Tongeren, Lauren van Vuuren, Ad Verbrugge en André Wessels. Ek moet verder drie persone in die besonder uitlig. My skoonpa, dr Henry Stone, en my kollega aan die Universiteit van die Vrystaat, Johann Rossouw, het die manuskrip noukeurig gelees en welwillende kommentaar en kritiek gelewer. Verder was Danie Goosen 'n voortdurende gespreksgenoot gedurende die projek en dit is nie om dowe neute dat die laaste dialoog in die werk met hom gevoer is nie. My dank ook aan my vriend die digter-sanger Gert Vlok Nel vir toestemming om 'n reël uit sy werk vooraf te gebruik. Dan het die uitgewers by SUN MeDIA – Justa Niemand, Liezel Meintjes en Gerdus Senekal – hierdie projek ook deurentyd professioneel ondersteun.

In die besonder wil ek graag Heleen en my seuns, Reiner en Jacques, vir hulle geduld bedank. Dankie, Heleen, dat jy die filosofiese lewe met al sy draaie en swaaie met soveel elegansie en verstaan bystaan.

Pieter Duvenage

Bloemfontein 2015

Universiteit van die Vrystaat



DEEL 1

PERSPEKTIEWE

DIE VERSKYNSEL VAN AFRIKAANSE FILOSOFIE

Die verskynsel van Afrikaanse filosofie is die gevolg van historiese, sosiale en kulturele omstandighede wat sigself die afgelope drie eeue in Suid-Afrika uitgespeel het. Sedert die 19de eeu is Afrikaanse en Suid-Afrikaanse filosofie beïnvloed deur die Britse idealisme, kontinentale denke (wat die fenomenologie, eksistensialisme, hermeneutiek, die kritiese teorie en poststrukuralisme insluit), die logiese positivisme en analitiese filosofie, verskeie religieuse denkstrome (soos die Reformatoriese filosofie en neo-Thomisme) en Afrika-filosofie.¹ Dit is ook vandag nie vreemd dat filosowe wat in postmoderne, postkoloniale, feministiese en analitiese kringe werk, sterk op die formulerings van ander filosofiese kontekste staatmaak nie. Hierdeur ontstaan die vraag of daar iets soos Suid-Afrikaanse filosofie, en meer spesifiek Afrikaanse filosofie, is – en indien wel, wat die aard en die toekoms van daarvan mag wees?² Kan Afrikaanse filosofie as verskynsel verdwyn of sal dit bly voortbestaan? Om hierdie vrae te beantwoord moet die volgende aspekte hier, maar ook in die res van die perspektiewe en dialoë, in ag geneem word.

In die eerste plek is die werklikheid waarin ons lewe nooit neutraal nie. Elke wêreldbeskouing, wetenskapsopvatting, teologiese denkrigting, juridiese uitspraak of politieke program kom van êrens. Ons sou ook kon sê dat alles in die wêreld vanuit 'n bepaalde betekenishorison verstaanbaar is. Die mens benader die wêreld steeds

1 Hierdie hoofstuk is deels gebaseer op artikels en bydraes in boeke wat voorheen verskyn het (Duvenage 2000a, 2001b, 2002a, 2005, 2008, 2009, 2012, 2014 en 2015).

2 Kyk Conradie (1980), Rauche (1992), Nash (2000), More (2003) en Duvenage (2005) vir perspektiewe op Suid-Afrikaanse filosofie.

vanuit 'n bepaalde agtergrond, horison of verwysingsraamwerk. Ten tweede lê die klem van hierdie bydrae en dialoë op die ontmoeting en spanning tussen enersyds bepaalde denkstrominge en denkers, en andersyds die Suid-Afrikaanse historiese werklikheid. Dit gaan hier oor die immigrasie van idees en oor die toepassing en uitwerking wat dit in 'n nuwe konteks verkry. Ten derde behoort dit duidelik te wees dat 'n Afrikaanse filosofiese tradisie nie die bedding van 'n Oxford, Parys of Heidelberg het nie – stede en kulture wat op eeueoue tradisies kan staatmaak. Dit sou te gou wees om van 'n Afrikaanse filosofiese tradisie gewag te maak. Die uitdrukking van 'n Afrikaanse filosofiese *benadering* is miskien meer gepas – 'n benadering wat met die verskynsel van Afrikaanse filosofie saamhang. Ten vierde poog hierdie bydrae om historiese en sistematiese insigte te verskaf oor die verskynsel van Afrikaanse filosofie. In dié opsig word daar gekyk na die institusionalisering van filosofie in Suid-Afrika (veral onder invloed van die Britse idealisme) en die reaksies daarop. Dit stel 'n mens in staat om te verstaan waar die institusionalisering vandaan kom en hoe dit onder (post)koloniale omstandighede verander het. So 'n genealogiese en krities-hermeneutiese perspektief is waardevol deurdat dit 'n historiese en strukturele korrektyf verskaf tot argumente wat poog om kulturele waardes en idees op 'n apolitiese en ahistoriese wyse te stol.

1. Kolonialisme en die institusionalisering van filosofie in Suid-Afrika

Die geskiedenis van die institusionalisering van filosofie in Suid-Afrika is nou met die geskiedenis van kolonialisme verweef. By terugskoue kan geoordeel word dat die Verenigde Oos-Indiese Kompanjie (VOC) die Kaap as 'n verversings- en halfwegpos gesien het. Die swaartepunt van hulle koloniale beleid was bepaald nie die Kaap nie, maar die skatte van die misterieuse Ooste.³ Die vestiging van die Kaapse vlek het so half tussen-in gebeur, 'n tussenstasie, en dit is waar die Europese – en aanvanklik spesifiek Nederlandse – betrokkenheid in Suid-Afrika begin. Hierdie deel van die geskiedenis is nou gebonde aan die geskiedenis van die Westerse moderniteit; soos Habermas (1987: 5) dit stel: “The discovery of the new world, the Renaissance, and the Reformation – these three monumental events around the year 1500 constituted the epochal threshold between modern times and the middle

3 Kyk J.M. Coetzee (1988: 1). Honderd jaar na Van Riebeeck se aankoms skryf Mentzel (1919: 108-109): “There are no high schools or universities in this country. Such institutions are not required, for what use could one make of learning acquired there in a land where live is still primitive and where the Company’s rule is law.” Vir 'n gevallestudie van die 18de eeu aan die Kaap, kyk Karel Schoeman (1997).

ages.” Die stigting van ’n verversingspos beteken egter nie dat filosofiese denke eers met die Nederlanders ’n aanvang geneem het nie. Met Van Riebeeck se aankoms in 1652 was daar al verskillende inheemse groepe wat elk oor ’n bepaalde (orale) wysheidstradisie beskik het. Dit wat sigself in die binneland van die Kaap sou afspeel was ’n moderne verskynsel, naamlik die ontmoeting van die Weste met sy Ander.

Die eerste 150 jaar (1652-1795) het die Nederlanders, behalwe vir enkele rudimentêre skole, geen akademiese planne vir die Kaap gehad nie. Eers met die Britse koloniale bestuur (1795-1803 en vanaf 1806) het die Britse imperialisme en kolonialisme ’n sterk stempel op die institusionalisering van filosofie in Suid-Afrika afgedruk. Sodoende het filosofie ’n staanplek binne ’n bepaalde magskonstellasie gevind – een waar Londen (soos Amsterdam voorheen) die sentrum van die wêreld uitgemaak het. In so ’n geval dien die kolonie as ’n tipe afskaduwing van gebeure in die sentrum. Hierdie toestand word verhewig deurdat daar in sentra, soos Londen en Amsterdam, ’n heel ander stel van materiële en sosiale faktore as in die kolonies vaardig is (Du Toit 1991a: 6). Nadat die Britte hulle mag in die Kaapkolonie gekonsolideer het, is die nodige administratiewe en institusionele veranderinge aangebring wat tot bepaalde akademiese instellings, en filosofie as vakgebied, gelei het.

So is die Suid-Afrikaanse Kollege (SAC), wat die voorloper van die Universiteit van Kaapstad was, in 1829 gestig. Later het kolleges te Grahamstad (1855), Bloemfontein (1855) en Stellenbosch (1874) gevolg. In 1873 is die Universiteit van Kaap die Goeie Hoop gestig om die akademiese werk tussen hierdie verskillende kolleges te koördineer. Eers hierna het filosofie ’n volwaardige akademiese vakgebied geword.⁴ In die noorde het die Transvaalse Universiteitskollege (TUC) in Johannesburg (1906) en in Pretoria (1908) tot stand gekom. Na Uniewording het hierdie twee afdelings van die TUC, saam met die Suid-Afrikaanse Kollege (Kaapstad) en die Victoria Kollege (Stellenbosch), tot die vier belangrikste residensiële universiteite van Suid-Afrika gegroei. In 1918 is die Universiteit van Kaap die Goeie Hoop in die Universiteit van Suid-Afrika omskep, terwyl die kolleges in Stellenbosch en Kaapstad universiteitstatus verkry het. Hulle is in 1922 deur die Universiteit van die Witwatersrand (Johannesburg) en in 1930 deur die Universiteit van Pretoria gevolg. Hoewel verskeie ander instellings in die dekades daarna ook

4 Kyk A. Nash (1997: 55-65, hier p. 63.) Volgens Nash het filosofie-onderrig voor 1873 sporadies voorgekom. Hy verwys onder andere na ’n teks van Bacon (1836) wat vir die studente van die Suid-Afrikaanse Kollege bedoel was. Die eerste filosofiese teks wat volgens hom in Suid-Afrika geskryf en gepubliseer is, was ’n stel oefeninge wat Changuion (1848) vir sy Akademie in Kaapstad opgestel het. Na die oprigting van die Teologiese Kweekskool op Stellenbosch in 1859 het proff. John Murray en N.J. Hofmeyr klasse in die geskiedenis van die filosofie aangebied.

universiteitstatus bereik het, kan laasgenoemde vier as die begrotingsuniversiteite van Suid-Afrika beskou word. Dit beteken egter nie dat daar buite die universiteitsopset geen filosofiese aktiwiteit was (of is) nie. Hierdie stelling kan met 'n onderskeid tussen refleksie en filosofie motiveer word. By eersgenoemde word spontaan gedink en gevra – iets wat elke mens doen. In die geval van filosofie word denke op 'n sistematiese en geordende wyse beoefen.⁵

Voordat daar verder op die eerste filosowe by hierdie universiteite gefokus word, is dit nodig om nog iets te sê oor die Britse koloniale akademiese institusionalisering. In hierdie konteks word die verhouding tussen kennis en mag belangrik. In die Britse kolonies het dit oor die vestiging van filosofie as 'n vakgebied gegaan by universiteite wat deur die staat befonds is. Die heersende politieke of staatsorde is dus nie van die produksie van kennis geskei nie. Dit gaan hier oor 'n spesifieke koloniale situasie waar denke van 'n sekere sentrum in die wêreld na 'n ander plek beweeg of emigreer en in vreemde grond wortelskiet. In dié konteks kry die filosofie 'n toegewese posisie binne 'n bepaalde magskonstellasie waarvan Londen die sentrum was. Hier duik interessante vrae op: In welke verhouding staan die kolonie tot die sentrum? Wat gebeur met denke, soos André du Toit (1991a: 6) dit stel in 'n koloniale of postkoloniale situasie as die sosiale en materiële omstandighede verander? Wat is die verhouding tussen die staatsmag van die koloniale heerser en die vraagstuk van kennis?⁶ Wie word waar aangestel? Wat is die verhouding tussen die denkende subjek en die magsordes waarbinne hy/sy staan? Wat behels die filosofiese kurrikulum by die koloniale kollege of universiteit?

Dit is belangrike vrae wanneer daar na die institusionalisering van filosofie in Suid-Afrika van die 19de eeu gekyk word. Dit is dus geen verrassing dat dié institusionalisering deur 'n belangrike denkskool van die tyd, die Britse idealisme, beïnvloed is nie. Dit is 'n beweging wat nou met figure soos Bradley, Bosanquet en Green geassosieer word.⁷ Hierdie denkbeweging is 'n baie interessante 19de eeuse verskynsel omdat die Britse filosofie normaalweg in die teken van 'n empiriese,

5 In die spanningsverhouding tussen buite-universitêre en universitêre is daar vir beide plekke. Daarom is dit nodig dat daar 'n kreatiewe openbare ruimte bestaan waar onder andere teoloë, joernaliste, mediamense en skrywers tussen vakman en die publiek kan bemiddel. Daar waar meer geletterde mense in die openbare sfeer beweeg, is ook 'n groter vatbaarheid vir filosofie moontlik. Hierdie argument kan by wyse van 'n voorbeeld uit die Afrikaanse literêre geskiedenis gemaak word. Die besinnende prosa van Eugène Marais, Gustav Preller, C.M. van den Heever, N.P. van Wyk Louw en Breyten Breytenbach bevat duidelik filosofiese elemente sonder dat hulle aan 'n departement filosofie verbonde was.

6 Kyk oor die kwessie verder die gesprek met André du Toit (dialog 4) hierna.

7 Oor T.H. Green en die Oxford van sy tyd, kyk M. Richter (1964).

praktiese en “common sense” (gesonde verstand) benadering staan – ’n ingesteldheid wat volgens Isaiah Berlin ook in die alledaagse Britse lewe merkbaar is. Tydens die era van die Britse idealisme is die Britte egter kortstondig deur ’n Hegeliaanse weergawe van idealisme beïnvloed. Watter aspek van hierdie denke sou by die Britte en hulle kolonies ingang vind? Een moontlike verklaring is dat Hegel se dialektiese opvatting van die geskiedenis neerkom op ’n vooruitgangsverhaal wat uiteindelik lei tot die hoogste goed, naamlik die absolute gees. Sou dit beteken dat die Britte deur middel van hulle Ryk die selfopgelede taak gehad het om ander individue en volke na die absolute gees te lei? So ’n lesing van Hegel maak dit moontlik om kolonialisme en imperialisme te regverdig en te legitimeer. (Dit is natuurlik ’n eensydige lesing van Hegel omdat ander aspekte, byvoorbeeld die meester/slaaf verhouding, daarmee uit die prentjie verdwyn.) Behalwe die Britse idealisme was daar ook twee ander invloedryke filosofiese strominge in 19de eeuse Brittanje. Hulle het veel nader aan die Britse empiriese ingesteldheid gestaan: eerstens die utilitarisme waar die nuttigheidswaarde van dinge voorop staan, en tweedens die evolusieleer soos dit deur Darwin en Spencer verwoord is.⁸

Van hierdie drie denktradisies (wat onderlinge ooreenkomste toon, byvoorbeeld dat almal werk met ’n bepaalde historiese vooruitgangsidee) het die Britse idealisme in die 19de eeu, ook in Suid-Afrika, die invloedrykste geword. Hoewel daar vanaf 1852 twee onafhanklike Boererepublieke in die binneland was, het Londen die globale verwysingspunt gebly. (Ook het nie een van hierdie Boererepublieke ’n universiteit gestig nie.)

Hoe het die Britse idealisme in die tweede helfte van die 19de eeu in Suid-Afrika, te midde van de ontdekking van diamante en goud, wortelgeskiet? Wat is die band tussen idealistiese filosofie en kapitalisme? Watter rol het Britse idealisme gespeel om Suid-Afrika in die moderne wêrelddeksonomie in te bind en daardeur te globaliseer? Cecil John Rhodes het byvoorbeeld nooit ’n geheim daarvan gemaak dat sy koloniale en finansiële inspirasie vir Afrika sterk deur Oxford-idealisme beïnvloed is nie. Hierdie invloed was ook onder baie van die staatsamptenare in die Kaapkolonie en Natal, en later ook die Milner-bestuur na die Anglo-Boereoorlog, vaardig. Selfs die Uniegebou is in die gees van die Britse idealisme deur Sir Herbert Baker, die argitek van die Uniegebou, ontwerp.

Teen hierdie agtergrond is dit begryplik dat die eerste filosowe wat by kolleges en universiteite in Kaapstad, Stellenbosch, Pretoria en Johannesburg aangestel is, oorwegend Britse idealiste was. Die treffendste voorbeeld in hierdie opsig is R.F.A. Hoernlé. Meer nog as sy direkte voorgangers by Kaapstad (Fremantle en

8 Kyk hieroor R. Metz (1938), en vanuit ’n Afrikaanse oogpunt, H.S.B. Schoeman (1944).

Loveday) het hy sy aanstelling as professor in die filosofie by die Suid-Afrikaanse Kollege tussen 1908 en 1911 as 'n roeping geïnterpreteer. Dit is 'n boeiende verhaal hoe hy met idealistiese besieling in die verafgeleë stadje, Kaapstad, aangeland het, om deur die volgende werklikheid gekonfronteer te word: In sy klasse was daar die jeug van 'n Hollands-Afrikaanse plattelandse elite en die kinders van 'n Engelse stedelik-kommersiële klas.⁹ Later het Hoernlé, nadat hy vir 'n ruk by Harvard in die VSA was, na Suid-Afrika teruggekeer om die filosofie departement by Wits in 1923 op te rig.

Op Stellenbosch was Thomas Walker vanaf 1874 tot 1916 die professor in filosofie. Hy was nie net filosoof nie, maar ook aktief betrokke by die plaaslike militêre eenheid en die universiteitsadministrasie. Hoewel hy sterk met die plaaslike Hollands-Afrikaanse gemeenskap geïdentifiseer het, was hy ook 'n geestesproduk van die Britse idealisme.

In Pretoria is die filosofie-departement deur W.A. Macfadyen, 'n Skot wat by Oxford opgelei is, in 1912 gestig. Macfadyen was die eerste persoon wat 'n doktorsgraad in die regte (1899) in Suid-Afrika verwerf het.¹⁰ In Bloemfontein was T.M. Forsyth (1871-1958) die eerste professor in filosofie (1911-1933).

2. Die reaksie op Britse idealisme

Rondom die Britse idealisme kan interessante kwessies opgeroep word. Tot watter mate is die ontwikkelingsmodel hier met 'n dialektiese opvatting van die geskiedenis as vooruitgang geknoop? Is hier sprake van 'n optimistiese wetenskapsopvatting as produk van die menslike gees? Watter etiese en politieke-filosofiese denke tree hier – veral in so verre dit die kolonies aangaan – na vore? Al hierdie vrae behoef verdere verkenning, maar ten einde laaste het die Britse idealisme betreklik snel in die sand uitgeloopt.

In die 1920's en 1930's het dit in Brittanje vir die analitiese filosofie plek gemaak. Laasgenoemde filosofiese posisie, wat die toneel in die Anglo-Amerikaanse wêreld die afgelope honderd jaar oorheers, het onder leiding van Moore en Russell sterk teen die Britse idealisme as 'n oordrewe metafisika gereageer. Die analitiese filosofie het hiermee – trou aan die Britse aard – na 'n empiriese benadering van gesonde verstand teruggekeer. Hierin speel logika en die analise van alledaagse taalgebruik 'n belangrike rol, maar kom die kritiek dat analitiese filosofie onhistories en apolities te werk gaan.

9 Oor Hoernlé se tydperk as filosoof in Kaapstad (1908-1911) kyk Nash (1985).

10 Oor Macfadyen, kyk Bennett (1977: 568).

Het die ondergang van die Britse idealisme en die opkoms van die analitiese filosofie nie ook met die ondergang van die Britse Ryk en Britse kolonialisme te make gehad nie? In Suid-Afrika het die analitiese filosofie invloedryk geword by al die histories Engelse universiteite. By Wits het die filosofie na Hoernlé se dood in 1943 gou in die rigting van die analitiese filosofie gedraai. In Kaapstad het dit langer geduur omdat 'n drietal Afrikaanse filosowe (Andrew Murray, Marthinus Versfeld en S.I.M. du Plessis) tot in die 1970's 'n sterk idealistiese en kontinentale invloed uitgeoefen het. Teen die laat-1970's het die analitiese filosofie by die histories-Engelse universiteite soos Kaapstad, Wits, Rhodes en Natal bykans hegemonies geword – 'n gegewe wat tot vandag voortbestaan. Ook in die Afrikaanse wêreld het die analitiese filosofie 'n vastrapplek gekry, aanvanklik via G.H.T. Malan, maar later veral deur A.M.T. Meyer en René Meyer vanaf die laat 1950's by die Universiteit van Suid-Afrika (Unisa).¹¹ Tot vandag is daar enkele Afrikaanse filosowe wat die analitiese filosofie verder uitbou.

3. Murray se skets van Afrikaanse filosofie

Wat was die reaksie van die Afrikaanse wêreld op die Britse idealisme en die aanvanklike institusionalisering van filosofie in Suid-Afrika? In 1947 het A.H. (Andrew) Murray in 'n artikel getiteld “Die Afrikaner se wysgerige denke” op hierdie vraag ingegaan. Volgens hom het die filosofiese denke in Suid-Afrika, in daardie stadium, geringe vrugte opgelewer. Tog was Murray (1947: 187) hoopvol

... want die voorwaardes wat wysgerige ontleding bevorder, is in toenemende mate by ons teenwoordig. Maar tewens heers daar een groot geestelike nood. Op alle gebiede van die ervaring bestaan die behoefte aan selfbewuswording en eie, oorspronklike beginsel denke. Daarin bestaan eie identiteit en selfbehoud. So nie word ons gelei deur onpraktiese, en vir ons onnatuurlike, oorsese teorieë of die ergste nog, moet ons verval in die blinde bestemmingloosheid van empirisme en naturalisme.

Die interessantste aspek hier is dat Murray (1909-1995), wat self deur die Britse idealisme beïnvloed is, besonder klem op 'n inheemse denktradisie in Suid-Afrika lê. Teen hierdie agtergrond wys hy op vier historiese gevalle wat tot 'n groter filosofiese selfbewussyn en identiteit in die Afrikaanse denke gelei het:

11 Vir sy vroeëre verdediging van analitiese filosofie, kyk A.M.T. Meyer (1949). Kyk ook die gesprek met Meyer (dialoog 2) hierna. Vir 'n kritiese debat oor die relevansie van analitiese filosofie in Suid-Afrika, kyk Wolff (1986/87), Miller en Macdonald (1989 en 1990), D. Meyerson (1995) en A.B. du Toit (1995). In die algemeen, kyk die werk van Glendinning (2006) en Chase en Reynolds (2011).

Sy eerste twee voorbeelde verwys na 'n bepaalde kerklike en teologiese debat wat tot 'n inheemse wysgerige ingesteldheid en 'n Afrikaanse filosofiese benadering gelei het. Reeds voor die Groot Trek het die Kaapse Kerk sterk op sy onafhanklikheid teenoor die Engelse owerheid aangedring. Murray (1947: 168) skryf dat

... die Afrikaner sy ervaring en teorieë van plaaslike regering oorgeneem het eerder uit sy ervaring met kerklike bestuur as die voorbeeld van landsbestuur wat uit die Kasteel en sy omgewing gekom het.

Hierdie intieme verhouding tussen kerkbestuur en landsbestuur is verder versterk deur die onafhanklikheidswording van die noordelike Boererepublieke en die voortsetting van die Nederduitsch Hervormde (1854) en die Gereformeerde (1859) kerke aldaar. Met die werklikheid van die twee kerke het dit gou duidelik geword dat daar tussen hulle, en die Nederduitse Gereformeerde Kerk (NG) in die Kaapkolonie, bepaalde teologiese (en by implikasie filosofiese) verskille bestaan het. Dit was veral die Kaapse NG-sinode van 1862 wat 'n belangrike bydrae tot die aanvang van 'n inheemse wysgerige benadering gelewer het. Dit het hier gegaan om die verskille tussen 'n konserwatiewe (regsinnige) groep, aan die een kant, en 'n liberale (vrysinnige) groep, aan die ander kant. Die strydpunt het veral gehandel oor 'n meer ortodokse siening van die Bybel as die onfeilbare woord van God (vroom-regsinnig) teenoor die bybring van die rede en moderne uitlegmetodes in Bybelinterpretasie (vrysinnig).¹²

Omdat die liberales, wat deur di. J.J. Kotze en T.F. Burgers gelei is, maatskaplike en beskawingsverskynsels op 'n "redelike" wyse met godsdiens verbind het, is hulle van rasionalisme, naturalisme en modernisme beskuldig.¹³ Hierteenoor het die ortodokse kant – wat deur die Murray-broers, N.J. Hofmeyr en G.W.A van der Lingen gesteun is – die klem op die bonatuurlike aard van die religieuse ervaring gelê.¹⁴ Hoewel die

12 Volgens Murray (1947: 170) is die liberales (Kotzé en Burgers) deur moderne Nederlandse teoloë soos Opzoomer, Scholten en Kuenen beïnvloed. Kestell (1911: 100) verwys hierby verder na teoloë soos Pierson, Poelman, Busken Huet en Rauwenhof. Oor Burgers, kyk Engelbrecht (1933).

13 Die konteks is hier die 19de eeuse stroming van Comte se positivisme en Mill se empirisme. In die proses is die natuurwetenskaplike metode op teologiese, psigologiese en filosofiese terreine toegepas. In die debat tussen die liberales en die ortodokses het die volgende liberale kwessies in die brandpunt gestaan: die 60ste vraag van die Heidelbergse Kategismus ("of die gelowige nog steeds tot alle boosheid geneig is"), die persoonlikheid van die duiwel, die sondeloosheid van Christus se menslike natuur, die opstanding van die dode, en die voortbestaan van die menslike siel na die dood (Murray 1947: 169-170).

14 Die klem was op die inspirasie van die Skrif, wonderwerke, die goddelikheid van Christus en die leer van die lyding van Christus vir die sonde van die mensdom. Hiervolgens mis die redelike godsdiensopvatting die mistieke deurdad dit tot religie omvorm word. Die mistiese

konserwatiewes uiteindelik gewen het, het die jarelange debattering van die opponerende teologiese gesigspunte in die openbare sfeer neerslag gevind. Die debat was ook nie net tot vakkundige bydraes beperk nie. Briewe het in die dagblaai verskyn en die liberales het 'n tydskrif, *De Onderzoeker*, opgerig. Verder het die geskil ook 'n draai in die howe gemaak, wat die filosofiese kwessie van die verhouding tussen kerk en staat op die voorgrond geplaas het (Murray 1947: 169-170.) Dit was dus vir die kerk en die breër publiek gou duidelik dat dit om uitgangspunte gegaan het wat alle gebiede van die lewe raak. Dit het ook die belang van 'n sistematiese of logiese hantering van waardes beklemtoon. Die besef het gou neerslag gevind dat daar 'n resiproke verhouding tussen teorie en praktyk is en dat konkrete handelwyses altyd op 'n bepaalde beginselgrondslag berus. Volgens Murray (1947: 173) het die "... liberale stryd van 1862 ... 'n geestelike in teenstelling met 'n naturalistiese grondslag in die lewensuitkyk van die volk ... versterk". Hiervolgens is die bonatuurlike aard van die religie, teenoor die 19de eeuse lewensbeskouing van die positivisme, geplaas.

Tweedens was daar die teologiese debat rondom die sogenaamde vrysinnigheid van die Stellenbosse teologieprofessor, Johannes du Plessis, in die 1920's en 1930's. Die kerkstryd kan egter nie so maklik onder een noemer gebring word, soos die geval met die 1862-sinode was nie. Hoewel Du Plessis na aan die Hoër Bybelkritiek en die wetenskaplik-historiese metode in Bybelinterpretasie gestaan het, het Murray geen bewyse van 'n uiterste modernisme of historisisme by hom gevind nie. Die aanklagte teenoor Du Plessis het om die volgende sake gewentel: a) die onfeilbare inspirasie van die Heilige Skrif, b) die moderne rekonstruksie van die geskiedenis van Israel, c) die goddelike hoedanighede en alwetendheid van die mens Christus, en d) die verhouding tussen 'n leraar en die Belydenisskrifte. Tydens die 1928-sinode is hierdie aspekte ook aan die evolusie- en kennisleer verbind. Net soos in die 1860's was die behoudende ondersteuners aan die wenkant, maar het die verskillende standpunte ver in die openbare pers, vlugskrifte, lyfblaai, sinodale rapporte en hofsake weerklank gevind.¹⁵ Hierdeur is die volgende teologiese en filosofiese kwessies op die spits gedryf: Die aard van religie en die bonatuurlike, die toepaslikheid en die grense van die wetenskaplike metode in skrifuitleg, die regmatige verskil tussen geloof en kritiese ondersoek, en die verhouding tussen kerk en staat (Murray 1947: 174-175).

tradisie in die NG Kerk van die 19de eeu is volgens A.H. Murray (1947: 169, 175-177) veral deur Andrew Murray uitgebou. Vir 'n biografie oor Andrew Murray, kyk J. du Plessis (1919). Vir 'n lewensbeskrywing van Hofmeyr, kyk J.D. Kestell (1911). Vir 'n knap interpretasie van die teoloog Van der Lingen in sy tyd, kyk J.P. du Plessis (1988).

15 Vir 'n goeie werk oor die teologiese verskilpunte in die Du Plessis-saak, kyk Brümmer (2013).

Die derde geval wat volgens Murray tot 'n inheemse Afrikaanse filosofiese benadering bygedra het, het vanuit opvoedkundige debatte gespruit. Soos in die geval van die teologiese debatte het daar vraagstukke in die onderwys opgeduik wat nie bloot op 'n praktiese vlak beslis kon geword het nie. Vrae soos: “wat is kennis?”, “wat is die mens (en meer spesifiek die kind)?” en “is daar plek vir godsdiens in die onderwys” is wyd in die populêre pers en akademiese artikels gedebatteer. In die eerste paar dekades van die 20ste eeu het Afrikaanse opvoedkundiges teenoor twee strominge, wat in die Britse dominiums vaardig was, die naturalisme (of evolusieleer) en die psigologisme met sy naturalistiese kategorieë, gereageer. Afrikaanse opvoedkundiges het ook nasionale en historiese omstandighede in ag geneem. Teen die naturalistiese kennis- en mensopvatting, het daar egter mettertyd twee aksente onder Afrikaanse opvoedkundiges ontstaan. Die een reaksie, wat deur die Stoker-skool op Potchefstroom geartikuleer is, het die onderwys vanuit 'n Christelike vertrekpunt benader terwyl die ander reaksie (Stellenbosse opvoedkundiges en 'n figuur soos C.K. Oberholzer in Pretoria) ook die wetenskaplike aard van onderwys beklemtoon het (Murray 1947: 178-179). Beide rigtings het egter, of dit nou vanuit die perspektief van 'n meer formalistiese religieuse opvatting of vanuit die lewende ervaring (fenomenologie) geartikuleer is, teen 'n bepaalde opvatting van naturalisme gereageer.

Politiese en konstitusionele denke is volgens Murray die vierde terrein wat tot 'n selfstandige Afrikaanse filosofiese bewustheid bygedra het. In hierdie opsig verwys hy na die beginsels van die Romeins-Hollandse reg, die bydrae van die kerk tot staatsregering, die stryd om persvryheid, die Trek-manifeste en die konstitusionele reëlins wat in die Boererepublieke getref is. Nadat Murray (1947: 180-182) na die werke van Diederichs, L.J. du Plessis en Stoker verwys het, kom hy tot die gevolgtrekking dat daar geen trekke van 'n instrumenteel-empiriese of materialistiese (Marxistiese) benadering by die skrywers is nie.¹⁶ In hierdie meer “metafisiese” Afrikaanse staatsdenke word die klem op die “weselike aard van die Afrikanergemeenskap” en 'n formele beroep op 'n monistiese God geplaas, in teenstelling met 'n instrumentalistiese of funksionalistiese staatsleer. Hierdie monistiese formulering het egter vir Murray (1947: 183-184) nie met 'n totalitêre staatsopvatting te make nie. Hy was eerder 'n voorstander van pluralisme of meervoudigheid in die staat, 'n beginsel wat hy in Suid-Afrika eerder met rassegroepe as ekonomiese klasse verbind het.¹⁷ Murray (1947: 187) sluit sy argument af deur daarop te wys dat die verskillende momente wat hy op die teologiese, opvoedkundige

16 Kyk Diederichs (1936 en 1938).

17 Vir sy verdediging van idealisme en pluralisme, kyk A.H. Murray (1958). Vir sy gekwalifiseerde verdediging van segregasie vanuit 'n liberale posisie, kyk Hoernlé (1939).

en staatsfilosofiese terrein uitgewys het, daarop dui dat Afrikaanse wysgerige denke deur 'n sterk anti-naturalisme gekenmerk word, waardeur dit "... in skrilte en konserwatiewe teenstelling teenoor die heersende denkrigtinge van die Westerse wêreld staan".

Murray se artikel, wat in 1947 geskryf is, en twee dekades later effens hersien is (Murray 1968), kan natuurlik aangevul en gekritiseer word. Sy vier voorbeelde kan met nuwe gevallestudies op die teologiese, opvoedkundige en staatsfilosofiese terreine aangevul word. Verder is dit verstommend dat Murray nie na enige teoretiese debatte in die Afrikaanse taalbewegings of historiografie verwys het nie. Die kwessie van aanvulling is egter minder ernstig. Meer ernstig is die nousluitende dialektiek wat Murray deur sy idealistiese benadering op die verlede toepas. Daar is egter ook 'n ander dialektiese benadering – een wat bewus is van die uitsluiting wat met elke denktesis tot stand kom. Dialektiek is in hierdie opsig 'n weg van teenstellings. Die motief is hier om die objek nie met vooropgestelde kriteria van bestudering te benader nie. In Sokratiese terme beteken dialektiek om die argument te volg waarheen dit lei (Nash 2000:1). In Adorno se terme, sogenaamde negatiewe dialektiek, beteken dit dat denke altyd vir die veelkantigheid van die objek van bestudering moet oopstaan. 'n Tweede kritiese punt teen Murray is dat sy idealistiese argument nie genoeg blyke gee van die materiële en magsfaktore wat 'n rol in sy veld van ondersoek speel nie.

'n Volgende poging om die Afrikaanse en Suid-Afrikaanse filosofie te karteer is deur Murray se kollega, Marthinus Versfeld, gedoen, nadat die tweede kongres van die Nasionale Filosofiese Vereniging op 4-8 Mei 1953 in Pretoria plaasgevind het.¹⁸ Versfeld het, anders as Murray, nie op die 19de eeu gefokus nie, maar eerder gewys op denkstrome uit die 20ste eeu wat op die kongres verteenwoordig is. Soos te verwagte het Versfeld in die eerste plek gewys op die oorspronklike impak van die Britse idealisme op alle Suid-Afrikaanse universiteite. Sedert die 1940's was daar egter ook die invloed van kontinentale denkers soos Husserl, Scheler en Heidegger. 'n Nuwe ontwikkeling in die jare vyftig was die moderne logika en positivisme (wat in die vorige afdeling as die opkoms van die analitiese filosofie beskryf is). Verder verwys Versfeld ook na die opkoms van bewuste Calvinistiese en Katolieke filosofieë (met laasgenoemde as een wat hom self beïnvloed het). Volgens Versfeld (1953: 2-3, my kursivering) het die organiseerders

... hulle uiterste gedoen om alle rigtings en albei tale tot hulle reg te laat kom... Ons moet tot die gevolgtrekking kom dat, soos sake nou staan, die Engelsprekende Suid-Afrikaner minder belang in die wysbegeerte stel as

18 Die vereniging is in 1951 in Kaapstad gestig.

sy Afrikaans-sprekende landgenoot, en dit o.a. omdat laasgenoemdes die filosofie as *lewensbepalend* aanvaar, en nie hoofsaaklik as kritiese oefening sonder inhoud nie.¹⁹

Hierdie opmerkings van Versfeld is besonder insiggewend omdat hy soos Murray daarop wys dat die filosofie vir die Afrikaanse wêreld *lewensbepalend* is. Verder verwys hy ook na die analitiese reaksie op die Britse idealisme as “kritiese oefening sonder inhoud”.

4. Die ontstaan van ’n Afrikaanse filosofiese benadering

Hierdie opmerking van Versfeld maak dit moontlik om na die Afrikaanse reaksie op die Britse idealisme te beweeg. In vergelyking met histories-Engelssprekende universiteite kan ’n mens verwag dat daar ’n ander tipe reaksie teenoor die Britse idealisme by plekke soos Stellenbosch, Pretoria, Potchefstroom en Bloemfontein ontstaan het. Hierdie reaksie was nie so sterk afkeurend teenoor die Britse idealisme as die analitiese filosofie nie. Hoewel Britse idealisme in Suid-Afrika ’n lewensbepalende filosofie was – een wat nou met die Britse imperiale staatsoprigting verweef was – is daar ook ander temas in die Britse idealisme wat deur Afrikaanse filosowe in die kontinentale denke voortgesit is. Dit behels temas soos die historiese voorwaardes van kennis, etiek, politiek, kuns en religie. Verder is die Afrikaanse filosofie in die rigting van die 20ste eeuse kontinentale denke (veral die fenomenologie) deur die volgende faktore beïnvloed:

In die eerste plek was daar die Hollands-Afrikaanse (of Nederduitse) kerke. Hierdie kerke se wortels kom uit filosofiese en teologiese debatte wat deur Kontinentale Europa, en nie Brittanje nie, beïnvloed is. Hierdie perspektief veronderstel ’n sekere religieuse ervaring en anti-naturalistiese of wetenskapskritiese houding – soos hierbo deur Murray geformuleer.

Verder het ’n bepaalde historiese bewussyn, die Afrikaanse taalstryd (veral die Tweede Taalbeweging) en die politieke stryd van Afrikaner-nasionalisme tot die gedagte van filosofie as iets lewensbepalend bygedra.

Die eerste Afrikaanse filosowe wat institusionele poste gekry het, het ook nie by Oxford en Cambridge gaan studeer nie, maar eerder ander sentra vir hulle denke

19 De Vleeschauer (1953) het ook oor dié konferensie berig. Hy verdeel die bydraes in die volgende gebiede: waardefilosofie en eksistensie filosofie (C.K. Oberholzer, J.J. Degenaar, Versfeld en S.I.M. du Plessis), logika en epistemologie (A.M.T. Meyer, Harris, Yourgrau en Malan), en protestantse filosofie (H.J. de Vleeschauer, E.A. Venter en H.G. Stoker). De Vleeschauer verwys ook na twee openbare lesings wat by die geleentheid gelewer is: A.H. Murray se “A liberal philosophy for a racially plural country” en T.J. Hugo se “Some failures in philosophy”.

in kontinentale Europa gaan opsoek. Dit is so dat denke vanuit 'n koloniale situasie bykans altyd in 'n ongunstige posisie verkeer. Die magverhoudings lê skeef waar die periferie die sentrum aanvat. Onder sulke omstandighede is dit 'n vorm van verset om na ander sentra te gaan soek wat die marginale plaaslike posisie goedgunstig is of weerspieël. Dit is dan ook wat Afrikaanse filosowe gedoen het toe hulle in Europa – Nederland en Duitsland in die besonder – gaan studeer het. Waar Engelssprekende Suid-Afrikaners nog die sekuriteit van die ou Britse moederland gehad het, moes Afrikaanse filosowe hulle onsekere ervaring van die verhouding tussen Afrika en Europa al soekende artikuleer.

In 1911 is die eerste Afrikaanssprekende professor in die filosofie, die teoloog N.J. Brümmer (1866-1947), op Stellenbosch aangestel (hy sou die pos tot 1941 beklee). Brümmer het sy nagraadse opleiding in Skotland en Duitsland ontvang. Hoewel hy aanvanklik deur die idealisme beïnvloed is, het hy mettertyd 'n eie weg ingeslaan deur middel van sy deelname aan die kulturele en politieke debatte van sy tyd (Kirsten 1972). In dieselfde tyd het Tobie Muller (1884-1918) 'n doktorsgraad oor die belang van die Amerikaanse pragmatisme vir die teologie voltooi – 'n studie waarin mens ook 'n sekere ongemak met die Britse idealisme bespeur. Muller se briljante loopbaan is egter bruusk deur die 1918-griep kortgeknip.²⁰

In Pretoria het T.J. Hugo (1886-1963) in 1925 vir Macfadyen as professor opgevolg (waar hy die leerstoel tot 1951 beklee het). Hugo het sy doktorsgraad in die sielkunde en filosofie in Nederland onder Gerardus Heymans in Groningen ontvang.²¹ Die invloed van Heymans se neo-Kantianisme het nie net op Hugo nie, maar ook op 'n kritiese wyse na sy vernaamste studente – C.H. Rautenbach, C.K. Oberholzer en P.S. Dreyer – oorgegaan.²² By sowel Stellenbosch en Pretoria het Brümmer en Hugo die departemente van filosofie op 'n kontinentale filosofiese spoor gesit. Beide was egter “geleerdes van die volk”, en dit is eers by die volgende geslag wat 'n mens van vakfilosowe kan praat. By hierdie geslag was daar 'n aktiewe poging om hulle sosiale omstandighede met dieper filosofiese spitwerk te artikuleer.²³

20 Oor Muller, kyk die werk van Keet en Tomlinson (1922). Kyk ook die bondige interpretasie oor Muller hierna in hoofstuk 2.

21 Vir sy doktorsgraad, kyk T.J. Hugo (1922). Vir sy meer nasionalisties-georiënteerde filosofie, kyk Hugo (1941), en vir 'n biografiese skets, kyk M. Hugo (1977). Vir 'n interessante weergawe van sy jare as student en dosent in Pretoria (1919-1932), kyk J.N. Findlay (1985).

22 Vir 'n versameling van sy skrifte, kyk C.H. Rautenbach (1975). Oor die filosofiese en teologiese nalatenskap van Rautenbach, Oberholzer en Dreyer, kyk Beukes (2000) en Beukes en Van Aarde (2000). Vir 'n interpretasie van Oberholzer, kyk hoofstuk 3. Vir die gesprek met Dreyer, kyk dialoog 1 hierna.

23 Oor die vestiging van 'n kontinentaal-fenomenologiese benadering in die filosofie aan die universiteite van Pretoria en Stellenbosch, kyk dialoë 1-4 hierna. Die gesprekke met Olivier (dialoog 6) en Goosen (dialoog 8) kan ook hierby gelees word.

Op Stellenbosch het J.F. Kirsten (1908-1994) in 1942 by Brümmer oorgeneem. Kirsten het sy nagraadse studies te midde van die Du Plessis-kerkstryd voltooi en het die kwessie van evolusie op 'n versigtige wyse met betrekking tot Bergson se vitalistiese filosofie bespreek (Kirsten 1935). Sy belangrikste studente, Daantjie Oosthuizen en Johan Degenaar, het weer in hulle werk veral op die Deense eksistensialis, Kierkegaard, gefokus. Latere studente van Kirsten het Hennie Rossouw (gebore 1933) en Willie Esterhuise (gebore 1936) ingesluit.²⁴ In Pretoria het C.K. Oberholzer, en later P.S. Dreyer, hulleself breedweg binne die velde van fenomenologiese-eksistensialisme en wysgerige antropologie gevestig.²⁵ By beide Stellenbosch en Pretoria is daar dus byna gelyklopend 'n klem op die fenomenologie, eksistensialisme, en hulle uitlopers geplaas.

Waarom sou dit die geval wees? By Kierkegaard staan die tema van die eksistensiële vroe van die individu voorop. Het die belangstelling in die eksistensialisme miskien te doen gehad met die Afrikaners se soeke na identiteit in 'n sosiale konteks wat deur die Boereoorlog, Uniewording, die rebellie, twee Wêreldoorloë en verstedeliking geslyp is? Het dit, in Oberholzer se geval, dalk met persoonlike trauma te doen gehad (soos die dood van sy seun)? Was dit dalk 'n reaksie deur Oosthuizen en Degenaar op 'n tipe fundamentalistiese politiek en religie? Hierdie is almal interessante vrae wat verdere navorsing behoeft.

Tot dusver is daar baie aandag aan die reaksie van die kontinentale denke op Stellenbosch en Pretoria en die analitiese filosofie op die Britse idealisme gegee. In die dertigerjare het H.G. Stoker egter ook met die Christelike wysbegeerte (of die wysbegeerte van die skeppingsidee) op Potchefstroom na vore getree.²⁶ Hierdie benadering, wat sterk bande met Nederland, die Nederlandse Gereformeerde Kerk en die Vrije Universiteit Amsterdam gehad het, is later ook deur E.A. Venter, H.J. Strauss en P. de B. Kock op Bloemfontein beoefen. Die Christelike wysbegeerte of Reformatories-wysgerige tradisie is 'n tipe kontinentale filosofie wat deur middel van denkers soos Dooyeweerd en Van Vollenhoven 'n baie sterk resonansie by religieus-beïnvloede Afrikaanse denkers gevind het.²⁷

24 Oor Degenaar, kyk dialoog 3. Oor Rossouw, kyk A.A. van Niekerk e.a. (1993) en oor Esterhuise, Van Niekerk (1996).

25 Kyk die interpretasie van Oberholzer (hoofstuk 3) en die gesprek met Dreyer (dialoog 1) hierna. Vir sy skets oor die aanvang van filosofie aan die Universiteit van Pretoria, kyk Dreyer (1989). Vir 'n kritiek op Oberholzer vanuit 'n Reformatories-wysgerige hoek, kyk Malan (1971). Vir 'n meer waarderende blik, kyk A.J. Smit (1979).

26 Vir 'n kritiek, kyk Conradie (1960) en meer waarderende beskouing, kyk Du Plessis (1994). Vir 'n keur uit sy werk, kyk Stoker (1967-1970).

27 Oor die Reformatories-wysgerige tradisie by Bloemfontein en Potchefstroom, kyk dialoë met Strauss (dialoog 5) en Snyman (dialoog 7) hierna.

Kortom kan die volgende opmerkings gemaak word as daar na die denkbewegings gekyk word wat sedert die 1930's in die Afrikaanse wêreld op die voorgrond getree het. Die hoofstroom is gevorm deur die tipe kontinentale filosofie wat deur die jare deur J.F. Kirsten, Johan Degenaar, Hennie Rossouw, André du Toit, Willie Esterhuyse, Anton van Niekerk, Willie van der Merwe en Johan Hattingh (by Stellenbosch) en C.H. Rautenbach, C.K. Oberholzer, P.S. Dreyer, S.J. Schoeman, Alex Antonites en Marinus Schoeman (Pretoria) beoefen is. Later het dié beweging ook filosowe by Port Elizabeth (Bert Olivier en Jan Kirsten), RAU/UJ (Johan Snyman), Noorde (Freek Engelbrecht), Zoeloeland (Fanie de Beer) en Fort Hare (G.A. Rauche) ingesluit. Die Reformatories-wysgerige tradisie het hoofsaaklik tot Potchefstroom (H.G. Stoker, Jan Taljaard, N.T. van der Merwe, Benoon Duvenage, Elaine Botha, Ponti Venter en Michael Heyns) en Bloemfontein (E.A. Venter, P. de B. Kock, H.J. Strauss, P.J. Heiberg en D.F.M. Strauss) beperk gebly. Die analitiese filosofie, die kleinste beweging, was onder leiding van A.M.T. Meyer en René Meyer in die periode (1958-2000) baie invloedryk by Unisa.²⁸ Hier is hulle posisie versterk deur middel van hulle skakeling met die analitiese filosowe by die meeste Engelssprekende kampusse. Sedert 1994 het daar ook 'n vierde denkbeweging onder 'n aantal Afrikaanse filosowe invloed begin wen. Dit gaan hier oor Afrika-filosofie in die vorm van *ubuntu*, wat tot 'n aantal studies aanleiding gegee het.²⁹

5. Die verskynsel van Afrikaanse filosofie: Voorlopige opmerkings

Teen die agtergrond van die voorafgaande, gaan daar nou gepoog word om enkele afsluitende en oriënterende opmerkings oor die verskynsel van Afrikaanse filosofie te maak. Dit behoort nou duidelik te wees dat die verskynsel van Afrikaanse filosofie, as reaksie op die Britse idealisme, sterk deur 'n tipe kontinentaal-fenomenologiese denke beïnvloed is. Hierdie beïnvloeding was egter nie een-rigting verkeer vanuit Europa nie, maar het ook in Afrikaans en in Suid-Afrika op 'n bepaalde manier wortel geskiet. Die kontinentale denke, wat by ons invloedryk geword het, word gevoed deur Husserl se fenomenologie en die uitlopers daarvan in die twintigste eeu – naamlik Heidegger se ontologiese denke, eksistensialisme, hermeneutiek, kritiese teorie en poststrukturalisme. Hierdie keuse vir breë kontinentaal-gerigte denke kan verbind word met 'n sekere openheid wat nog altyd vir religieuse, historiese, etiese en estetiese kwessies in die Afrikaanse filosofie bestaan het.

28 Kyk dialoog 2 met Bert Meyer hierna.

29 Kyk hier na die werk van Leonard Praeg (2014) en Dirk Louw (2015).

Vanuit 'n meer sistematiese perspektief sluit die kwessies wat tot dusver binne 'n Afrikaanse filosofiese benadering na vore getree het vrae rondom die moderne wêreld waarbinne die temas van tradisie en moderniteit, geloof en wetenskap figureer in. Een van die sleutelmomente in die Afrikaanse filosofie is die kwessie van geloof en wetenskap – soos dit vanaf die NG-sinode van 1862 deel van die Afrikaanse gesprek bly. Hierdie kwessie, soos hierbo deur Murray uitgewys, het die verskynsel van Afrikaanse filosofie in 'n anti-naturalistiese en wetenskapskritiese rigting geïnspireer. Ander sistematiese kwessies wat verder genoem kan word, is die verhouding tussen die partikuliere en die universele, denke en taal, historiese trauma en kritiek. Al hierdie kwessies kom met reëlmaat in die hoofstukke en dialoë hierna voor.

Wat die kwessie van historiese trauma aanbetref is dit onvermydelik om die vraagstuk rondom apartheid en skuld aan te raak. Wat is die verhouding tussen die verskynsel van Afrikaanse filosofie en apartheid? Met die magsoorname van die Nasionale Party in 1948 is die Afrikaanse universitêre wêreld, en die tipe kontinentale denke wat by histories-Afrikaanse universiteite vaardig was, ook by hierdie nasionalistiese projek ingebind. Die ongemaklike feit is dat die meerderheid van Afrikaanse filosowe in 1948, en vir twee dekades daarna, baie naby aan die Nasionale Party-orde gestaan het. Dit was die geval met Rautenbach, Oberholzer en Dreyer in Pretoria, Stoker op Potchefstroom (in die Tweede Wêreldoorlog was hy 'n lid van die Ossewa-Brandwag), H.J. Strauss en Venter in Bloemfontein, Kirsten op Stellenbosch en Murray by Ikeys. Daar was egter ook uitsonderings. In 'n atmosfeer van benouende nasionalisme het figure soos Martin Versfeld, Johan Degenaar en Daantjie Oosthuizen duidelik afstand van apartheid geneem.³⁰ Degenaar se kritiek is merkwaardig omdat hy dit vanuit die binnewêreld van die Stellenbosse establishment gelewer het.³¹

Degenaar se posisie op Stellenbosch plaas ook 'n verskeidenheid van ander kwessies op die voorgrond. Hoe beoordeel ons vandag sy werk in vergelyking met die Afrikaanse filosowe wat nie dieselfde politieke keuses as hy gemaak het nie? Watter rol het sosiale kritiek in hierdie opsig gespeel? Het die meerderheid Afrikaanse politieke-filosofiese tekste van die 1950's en 1960's regeringsbeleid verdedig of is daar nóg tekste uit daardie era wat tot ons spreek? Hoe word die kwessie tussen die universele en die partikuliere geformuleer? Miskien is dit die taak van die filosoof om nooit een van hierdie pole te oorbeklemtoon nie, met ander woorde om die spanningsverhouding tussen dit wat universeel is en dit wat eie is aan jouself en jou

30 Vir enkele beskouings oor Versfeld, kyk De Klerk (1983), Rossouw (1996) en Wolff (1999 en 2010).

31 Oor Degenaar, kyk Du Toit (1986), Van Niekerk (1991) en Degenaar (2008). Kyk ook die gesprek (dialoog 3) met Degenaar elders in die boek.

geskiedenis lewendig te hou. Degenaar het byvoorbeeld 'n geweldige invloed op geslagte van Afrikaanse studente, denkers en kunstenaars uitgeoefen deur daarop te wys dat die partikuliere in samehang met die universele bedink moet word.

Uiteindelik gaan die kwessie oor die verhouding tussen Afrikaanse filosofie en apartheid ook oor die politieke implikasies van filosofiese denke. Hierdie dilemma staan as voorbeeld duidelik in die hart van Heidegger se beweerde betrokkenheid by die Nazisme. (Hiermee word nie bedoel dat apartheid en Nazisme presies dieselfde was nie.) Dit bly 'n ope vraag of Heidegger se keuse vir die Nazisme deur sy filosofiese uitgangspunte gevoed is.³² Op soortgelyke wyse kan gevra word of die Afrikaanse filosowe wat vanuit 'n tipe fenomenologies-kontinentale denke digby die apartheidsregime gestaan het, dit vanweë pragmatisme of opportunistiese gedoen het?

Hierdie vraag verhewig wanneer daar na die onderskeie figure van Degenaar (Stellenbosch) en Dreyer (Pretoria) gekyk word. Albei was op dieselfde tyd in Nederland studente van Plessner en is deur die eksistensialisme en fenomenologie beïnvloed, tog het hulle verskillende politieke keuses gemaak.³³ Hierdie is 'n vraagstuk waarvan 'n Afrikaanse filosofiese benadering sigself nie kan losmaak nie.

Wat van Afrikaanse filosofie vandag? Die Afrikaanse filosoof staan na 1994 op 'n heel ander terrein as sy voorgangers. Hy of sy is nou deel van 'n minderheidsgroep en minderheidstaal wat binne 'n nuwe bedeling filosofies tot verhaal moet kom. In dié opsig kan die naam van Degenaar weer genoem word. Waar hy voor 1994 'n kritiese stem teenoor die apartheidsregime was, het hy na 1994 weer ernstige vrae gestel oor nasiebou as 'n eendimensionele, selfs totalitêre, projek. In hierdie opsig is die openbare intellektuele rol van Hermann Giliomee ook insiggewend. Waar hy in die tagtigerjare as 'n kritiese stem teenoor die apartheids-establishment gestaan het, is hy vandag weer krities oor die moontlike magsvergrype van die nuwe magshebbers.

In vele opsigte bly die toekoms van Afrikaanse filosofie oop. Daarom gaan dit hier om 'n verskynsel wat óf kan voortbestaan óf kan verdwyn. Wat is die taak van die Afrikaanse filosoof vandag? Is dit om op 'n pessimistiese wyse te onttrek in die vorm van innerlike of uiterlike emigrasie, of om met die nuwe politieke en sosiale omstandighede erns te maak? Watter rol is daar vir die Afrikaanse filosoof om vandag in die Suid-Afrikaanse openbare sfeer te speel? Hierdie vrae kan, myns insiens, net beantwoord word as daar in die eerste plek by Afrikaanse filosowe 'n grondige kennis van die intellektuele geskiedenis bestaan wat die verskynsel van Afrikaanse filosofie moontlik gemaak het. Hopelik kan so 'n kennis vrugte dra binne 'n Afrikaanse en Suid-Afrikaanse openbare sfeer wat erns met haar veelstemmigheid maak.

32 Luc Ferry en Alain Rénaud (1991) redeneer dat dit wel die geval was.

33 Kyk die gesprekke met Dreyer en Degenaar (dialogo 1 en 3) hierna.

TOBIE MULLER EN DIE VERWIKKELDE BAND TUSSEN TAAL, DENKE EN GELOOF

'n Mens sou op vele aspekte van Tobie Muller se denke kon wys, maar wat hier volg is 'n bondige skets.¹ Eerstens word daar op Muller se lewensweg gefokus, waarna die verwikkelde en interafhanklike band tussen taal, filosofiese denke en geloof in sy werk gerekonstrueer word.

Tobie Ballot Muller is op 13 Augustus 1884 op George gebore (uit die huwelik van C.F.J. Muller en Johanna Louw). Sy pa was predikant en later professor in teologie aan die Universiteit Stellenbosch. Na 'n briljante loopbaan as skolier het hy van 1902-1909 aan Universiteit Stellenbosch studeer, waar hy sy BA en meestersgraad in filosofie, en later BD-graad in teologie (Universiteit van Londen) behaal het. Vanaf 1910 het hy aan die Universiteit van Utrecht gestudeer waar hy 'n doktorsgraad in die filosofiese-teologie, getiteld "De kennisleer van het Anglo-Amerikaansche pragmatisme" (Muller 1913), onder studieleiding van prof. Hugo Visscher verwerf het.² Met sy terugkeer na Suid-Afrika was hy vanaf 1914 hulp-predikant op Stellenbosch, totdat hy in 1916 as professor in filosofie op Stellenbosch

-
- 1 Hierdie bydrae is oorspronklik op 24 Oktober 2002, tydens die 80ste herdenking van die onthulling van die monument ter nagedagtenis van Tobie Muller op Philippolis, gelewer. Dit is as Duvenage (2002b) gepubliseer en vir doeleindes van hierdie publikasie bygewerk.
 - 2 Muller het 'n verdere doktorsgraad in vertaalde vorm, ook aan die Universiteit Edinburgh, onder studieleiding van prof. H.S. Pringle-Pattison (1856-1931) verwerf. Kyk hieroor Keet (1968: 597).

aangewys is. Hy het die aanstelling egter van die hand gewys en eerder predikant op Philippolis geword. Op hierdie dorp is hy op 25 Oktober 1918 aan die Groot Griep oorlede en die volgende dag – skaars 34 jaar oud – begrawe. Op 26 Oktober 1922 is 'n suil ter nagedagtenis van Muller voor die NG Kerk op Philippolis opgerig.³

1. Taal

Dit is interessant om te noem dat Tobie Muller 'n taalaktivis was voordat hy sy merk in die filosofie en die teologie gemaak het. In hulle gedateerde, dog leesbare, biografie wy B.B. Keet en Gordon Tomlinson vier hoofstukke oor Muller as taalstryder. Hulle (1925: 45, my kursivering) stel dit dat:

Soos die geval is met elke groot krisis of episode in die lewe van 'n volk, het daar onder Afrikaners na die Engelse oorlog 'n nasionale beweging ontstaan, wat uiting in een of ander rigting gesoek het. Gelukkig vir ons volk het hierdie nasionale ontwaking die vorm aangeneem van 'n byna gewelddadige optree van die kant van die meer ontwikkelde Afrikaner om reg te laat geskied aan sy eie *moedertaal*.

Hier word 'n belangrike verbintenis tussen gemeenskap en taal gemaak. Keet en Tomlinson gaan voort dat dit nie duidelik is waar die Afrikaanse beweging ontstaan het nie, en noem dat dit tot 'n groot mate spontaan en sonder organisasie gebeur het. Tog het die Afrikaanse Taalgenootskap (ATG) onder leiding van Gustav Preller in 1905 die saak van Afrikaans in die Transvaal begin bevorder, terwyl 'n groep Kapenaars, onder leiding van Jannie de Waal en D.F. Malherbe, die Afrikaanse Taalvereniging (ATV) in 1906 gestig het.⁴ Dit is in laasgenoemde waar 'n bloedjong Tobie Muller sy intellektuele tande gesny het.

Volgens Keet en Tomlinson het die ATV in plekke soos Kaapstad, Stellenbosch, Swellendam en Carnarvon aktief geword – en verder ook invloed in die Vrystaat en Transvaal uitgeoefen. Die strategiese punt was egter Stellenbosch, waar die 22-jarige Muller as student in die teologie en filosofie na vore getree het in 'n tyd waar daar in 1906 "... bloedweinig simpatie ... met, of 'n gevoel vir Afrikaans..." was (Keet en Tomlinson 1925: 45-46). Die meerderheid van die Kweekskoolprofessors was sterk gekant teen die beweging – so ook die professore van die Victoria Kollege. Aan die hoof van die opposisie was die invloedryke dr. W.J. Viljoen, wat eerder 'n

3 Hierdie biografiese gegewens is afkomstig van Keet en Tomlinson (1925: 7-44) en Keet (1968: 597-598).

4 Kyk hieroor Nienaber en Heyl (1960: iii-iv). Vir Preller se toespraak in 1905, "Laat 't ons toch Ernst wezen!", kyk Nienaber en Heyl (1960: 32-65). Wat die ATV aanbetref, kyk die outobiografie van De Waal (1932).

vereenvoudigde spelling van Nederlands as Afrikaans voorgestaan het. Muller het egter saam met vyftien ander studente in 1907 'n tak van die ATV by die Victoria Kollege opgerig (Keet en Tomlinson 1925: 46). In dié tyd was daar 'n hewige debat in die koerante (veral *Ons Land*), waar J.P.J. Roux en dr. Viljoen (vir die Nederlandse saak) teenoor Tobie Muller en N.J. Brümmer (vir die Afrikaanse saak) te staan gekom het.⁵ Hoewel dié opponente teen 1908/09 'n verenigde front teen Engels gevorm het – wat onder andere ook tot die stigting van die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns in 1909 gelei het – het die spanning steeds onder die oppervlakte gesmeul totdat dit teen 1914 in die guns van Afrikaans begin swaai het.

Met sy vertrek in 1910 om as doktorsale student in Europa verder te studeer het Tobie Muller 'n merkwaardige afskeidstoespraak as voorsitter van die ATV op Stellenbosch gehou getiteld “Partikularisme of nasionalisme”. Hierin sê hy onder andere dat die ou Patriotsbeweging, niteenstaande sy goeie hoedanighede, as 'n partikularistiese beweging gesien kan word. Hierteenoor was die ATV volgens hom nie partikularisties nie, maar nasionalisties.

En waar ons aan die een kant waak teen partikularisme, wat uitloop op bekrompenheid en enghed, laat ons net so versigtig wees om nie na die ander uiterste te gaan nie, na 'n universalisme, wat so bang is vir 'n enge lokale patriotisme dat dit uitloop op 'n pappe oppervlakkige Nederlandse kosmopolitanisme, wat so ruim is dat dit selfs 'n ware volksgevoel ontgroei. Die gesonde weg is 'n kragtige nasionalisme wat gereed is om die oneindige uit Nederlands te put, maar ‘met onvoorwaardelike behoud van fiere eie aard’. Laat ons tog nie Afrikaners wees alleen omdat ons nie Engelse is nie, maar laat ons 'n selfstandige nasionaliteitsgevoel opbou op 'n eie volksbesit (Keet en Tomlinson 1925: 55).

Hoewel mens vandag nie woorde soos volk en nasionalisme sonder kwalifikasie kan gebruik nie, tree Muller se aanvoeling vir die probleem van die lokale en die universele hier markant na vore.

Met Muller se terugkeer na Suid-Afrika in 1913 het hy op 24 Oktober sy bekende “Geloofsbelydenis van 'n nasionalis” afgelê (Keet en Tomlinson 1925: 56).⁶ Kort hierna het hy ook 'n groot rol in die oprigting van 'n maandblad, *Ons Moedertaal*, in 1914 gespeel – wat uiteindelik in 1916 in *Huisgenoot* opgegaan het. In die eerste nommer, wat op 15 Julie 1914 verskyn het, het Muller dit weer oor die lokale en die universele.

5 N.J. Brümmer (1866-1947) was die eerste Afrikaanssprekende professor in filosofie wat in 1911 by Stellenbosch aangestel is.

6 Hierdie toespraak is afgedruk in Keet en Tomlinson (1925: 126-153).

Ons opkomende literatuur maak eenparig gebruik van ons moedertaal ... Selfs sommige predikante begin al moed vat om hul plig teenoor hul gehoor na te kom deur te preek (eweas Kristus gepreek het) in die eenvoudige, harttreffende taal van die volk, in plaas van hul diepste oortuigings te omsluer met die gelapte gordyn van 'n geykte, afgesaagde amper Nederlands (Muller in Keet en Tomlinson 1925: 59).

Waaroor dit vir Muller hier gaan is dat Afrikaanse mense gewoon Afrikaans is en so erken wil word, sodat

... Afrikaans tot sy volle onverkorte reg sal kom op elke gebied in ons maatskaplike en politieke lewe, in alle kringe van die laer en hoër onderwys, ja ook in die mees eerbiedwaardige heiligdomme van die godsdienste! ... [O]m in ons land seldsamer te maak daardie wankelende toonbeelde van teenstrydigheid – naamlik Afrikaners wat teen Afrikaans is (Muller in Keet en Tomlinson 1925: 59).

In die praktyk het Muller en ander taalstryders in hierdie tyd begin met die vertaling van *Die Bybel* in Afrikaans, en het hulle die reg van teologiese studente om hulle eksamens in Afrikaans af te lê verdedig. Laastens het Muller en sy bondgenote ook begin om Afrikaans as kanseltaal te verdedig – iets wat vir die ou garde in die kerk byna revolusionêr was (Keet en Tomlinson 1925: 60). Muller was egter beslis oor die posisie van die nuwe generasie wat, volgens hom, in gees eg Afrikaans was. In sy verdediging van 'n gesonde spanning tussen die lokale en die universele het hy gesê: “Ons wil goeie burgers van die Britse ryk wees sonder Engelse te word en roem op ons Nederlandse verwantskap, sonder ons Afrikanerdom te vermink” (Muller in Keet en Tomlinson 1925: 63).

2. Denke

Met verwysing na Muller, beskryf Keet en Tomlinson (1925: 68) die geleerde as iemand wat, “... met albei voete in die lewende werklikheid staan en juis deur sy geleerdheid die werklikheid beter verstaan en begryp ... Die hoogste geleerdheid gaat altyd gepaard met die grootste eenvoud”. Hulle stel dat Muller hom aangetrokke gevoel het tot 'n nuwe rigting in die filosofie, naamlik pragmatisme – 'n filosofie wat ten spyte van sy eensydigheid tog ernstig met die werklikheid rekening hou. Volgens hulle het Muller gedurig gevra na die praktiese drakrag van enige denkbeeld of rigting waarmee hy in aanraking gekom het – 'n denkhouding wat nie met oppervlakkigheid verwar moet word nie. Tobie Muller het eerder gestrewe na 'n wêreld- en lewensbeskouing wat sy verstand (wetenskap) en gemoed (religie) kon bevredig (Keet en Tomlinson 1925: 69-70).

Teen hierdie agtergrond het Muller die pragmatisme as 'n dinkmetode eerder as 'n filosofie gesien – meer kennisteorie as metafisika. By die pragmatisme gaan dit nie oor die blote teorie nie, maar eerder oor dié tipe teorie wat die beste resultate lewer (soos in die natuurwetenskappe). Dit is treffend dat Muller 'n vergelyking tussen die pragmatisme as denkmethode en die Afrikaanse Taalbeweging gemaak het. Beide lewer vir hom getuigenis dat dit maklik is om mense van die vanselfsprekende te oortuig. So het die ATV dit aan die Afrikaner gestel dat Afrikaans 'n eie taal is en dat dit eenvoudig gepraat en vir die hoogste doeleindes gebruik moet word (Keet en Tomlinson 1925: 71-72). By die ATV sowel as die pragmatisme het dit daarom gegaan dat mense selfbewus moes word – om gewoon hulle taal en denke aan die praktyk te toets. Net soos die ATV nie literatuur skep nie, maar mense aanspoor om dit te vorm, net so gee die pragmatisme nie voor dat dit 'n volledige wysgerige stelsel is nie – dit is bloot 'n metode vir denkende mense in die wêreld (Keet en Tomlinson 1925: 73). Teen hierdie agtergrond was Muller bedag op enige *volledige* definisie van die wêreld. Definisies volg eerder op die spoor van die kennis wat reeds verworwe is. Denke is nie net 'n saak van die intellek nie, maar ook van wil, gevoel en belange. In die opsig is begrippe aktief in die werklikheid betrokke. Kortom, vir Muller was pragmatisme 'n teorie wat teorie en praktyk bymekaar wou uitbring (Keet en Tomlinson 1925: 76).

Dit is verder interessant om op Muller se begrip van “waarheid”, wat uit sy pragmatiese denkraamwerk vloei, te let. Volgens hom is waarheid in die eerste plek *voorlopig*. Dit pas nie in 'n sisteem nie. Dit het egter nie beteken dat Muller vir relativisme (of soos hy dit noem *dwaling*) gekies het nie, want waarheid hou steeds verband met een of ander samehang. Waarteen Muller hom egter sterk verset het, was die waarheidsbegrip van die absolute idealisme (wat tot 'n groot mate deur die idee van Britse idealisme aangevuur is) waar daar net één waarheid is (Keet en Tomlinson 1925: 76). In die tweede plek hou Muller se begrip van waarheid verband met 'n *intuïsie-teorie*. Ons begin by sekerhede en werk dan verder. Derdens gaan dit oor die spanningsverhouding tussen die *gedagte* en die *voorwerp* daarbuite. Laastens gaan waarheid oor 'n sekere *denknoodwendigheid*. 'n Begrip of oordeel is instrument. Die denkmethode is induktief. Die ideaal kan slegs langs 'n weg van voortdurende vooruitgang, deur praktiese en besondere toepassings, nagestreef word – dit wat waar is, is dit wat werk (Keet en Tomlinson 1925: 78). Dit is duidelik dat Muller sterk deur die metode van die natuurwetenskappe van sy tyd beïnvloed is – 'n fenomeen waarvoor mens natuurlik vandag meer krities staan. Hiervolgens word begrippe en oordele prakties gebruik. Op die basis van so 'n kennisleer kan verskillende metafisiese sisteme dan krities ondersoek word.

3. Geloof

Uiteindelik is die pragmatiese metode vir Muller 'n wyse om die stryd tussen geloof en wetenskap – die oerprobleem in die Afrikaanse filosofiese wêreld soos in die vorige hoofstuk uiteengesit – tot 'n vreedsame oplossing te bring. Hierdie oplossing behels dat geloof 'n onontbeerlike bestanddeel van alle kennis uitmaak. Daarom moet daar meer van die werklike resultate van die Christendom (byvoorbeeld verlossing en vernuwing) in die geskiedenis van die mensdom gemaak word. Volgens Muller kon teologie deur pragmatisme van onnodige intellektualisme en formalisme bevry word (Keet en Tomlinson 1925: 78).

Aan die einde van die biografie pòog Keet en Tomlinson om Muller se teologiese nalatenskap aan 'n “Kalvinistiese wêreld- en lewensbeskouing” te verbind. Volgens hulle staan Muller se teologie nader aan die Calvinisme se “heroïek van rustelose aktiwiteit” (terwyl die Lutheranisme meer lydend en duldend met die bestaande werklikheid omgaan). Dit bly egter 'n ope vraag of Muller die suiwer Calvinis was wat Keet en Tomlinson (1925: 87) in die 1920's van hom probeer maak het. Hoewel Muller in sy aktivisme ooreenkomste met Calvinisme het, was hy duidelik teen die formalisme wat baie keer met neo-Calvinisme geassosieer word. Weg van die Calvinisme maak Keet en Tomlinson (1925: 91) 'n ander punt. Volgens hulle het Muller, wat geen erg gehad het om met 'n kunsmatige stem te preek nie, altyd die redelike aspek van die Christelike godsdiens beklemtoon. Hy het egter nie die menslike rede as regter gesien nie, maar eerder as dienaar. In hierdie opsig het hy ruimte vir 'n gesonde mistiek in die Christelike lewe gemaak.

Wanneer mens egter vandag breër as Tobie Muller se teologie kyk – na sy bydraes oor taal en denke, die lokale en die universele en die verhouding tussen geloof en wetenskap – bly sy pragmatiese projek merkwaardig. Niemand voor of na hom het met so 'n deurdagte poging gekom het om die pragmatisme, wat wesenlik vanuit die werkbaarheidsideaal of utilitaristiese benadering van die Amerikaanse wêreld van die 19de eeu spruit, binne die konteks van die Afrikaanse wêreld te bedink nie.

C.K. OBERHOLZER EN DIE ONTSTAAN VAN FENOMENOLOGIE IN PRETORIA

Denke kan nie buite konteks bestaan nie. Dit impliseer dat die argumente en redes wat ons in 'n hede-werklikheid of hede-praktyk verskaf altyd met die geskiedenis verband hou. Anders gestel: Denke in die hede het 'n verantwoordelikheid teenoor die verlede om in die toekoms te kan voortbestaan. Denke is ook dank. Dit geld ook vir die geskiedenis van denke aan die Universiteit van Pretoria. Vir 'n honderd jaar het verskillende filosofiese benaderings hier neerslag gevind. In die proses het daar 'n wederkerigheid ontstaan tussen filosofiese en teoretiese tradisies aan die een kant, en die toepassing van hierdie tradisies deur verskillende generasies van denkers aan die ander kant. Veral een filosofie tradisie, naamlik die fenomenologie (en nakomelinge soos die eksistensialisme, wysgerige antropologie, hermeneutiek, kritiese teorie, dekonstruksie en poststrukuralisme) het danksy die onvermoeide bydrae van C.K. (Carel Krugel) Oberholzer by die Universiteit van Pretoria invloedryk geword.¹ Teen hierdie agtergrond is die bedoeling hier om oor die spore, impak en afloop van die fenomenologiese tradisie in die Pretoriase konteks te besin. Waarom het verskeie geslagte filosowe hierdie filosofiese benadering as toepaslik binne hulle verwysingswêreld gesien? Waarom het 'n fenomenologies-

1 Hierdie bydrae is oorspronklik in 2008 gelewer as lesing in die Departement Filosofie van die Universiteit van Pretoria by die 100-jarige vieringe van die universiteit. Dit het as Duvenage (2009) verskyn. Dié publikasie is hier bygewerk.

kontinentale, en nie 'n ander benadering nie (soos byvoorbeeld die analitiese) 'n vrugbare filosofiese bedding in Pretoria gevind nie?² Om hierdie vrae aan te spreek val hierdie hoofstuk in vier interafhanklike gedeeltes uiteen: 1) die ontstaan van filosofie in Pretoria en die verskyning van Oberholzer; 2) 'n bondige skets van die belangrikste aspekte van fenomenologie; 3) die spesifieke wyse waarop Oberholzer die fenomenologie binne die Pretoriase konteks toegeëien het; en 4) die politieke implikasies van Oberholzer se bydrae.

1. Die ontstaan van filosofie aan die Universiteit van Pretoria

Die begroning van die Pretoriase tak van die Transvaalse Universiteitskollege in 1908 (waaruit die Universiteit van Pretoria in 1932 voortgevloei het) het binne die breë stemming van Britse imperialisme plaasgevind. Een van die sentrale kwessies hier is hoe Britse koloniale akademiese institusionalisering, en meer spesifiek filosofie as uitdrukking van die Britse wêreld, plaasgevind het. Wat gebeur met denke in 'n koloniale of postkoloniale situasie waar dit van een stel materiële en simboliese faktore na 'n ander stel beweging of emigreer (Du Toit 1991: 6)?

Dit is interessant dat die eerste filosowe wat by kolleges of universiteite in Kaapstad, Stellenbosch, Pretoria en Johannesburg poste gekry het, feitlik deur die bank Britse idealiste was. Die uitstaande voorbeeld hier is R.F.A. Hoernlé wat professor in filosofie aan die Suid-Afrikaanse Kollege (Kaapstad), tussen 1908 en 1911 was, en later professor in filosofie aan die Universiteit van die Witwatersrand (1923-1943).³ Op Stellenbosch was Thomas Walker (1874-1916), in Pretoria W.A. Macfadyen (1912-1924) en Bloemfontein T.M. Forsyth (1911-1933) die eerste professore in filosofie. Hulle was soos Hoernlé produkte van Britse idealisme. Hierdie 19de eeuse intellektuele tradisie, soos reeds in die eerste hoofstuk bespreek, word gewoonlik met denkers soos F.H. Bradley, Bernard Bosanquet en T.H. Green geassosieer.⁴ In baie opsigte staan hierdie denkbeweging haaks op die Britse filosofie se normale empiriese, naturalistiese en gesonde verstand-benadering. Hoekom dan hierdie idealistiese denkbeweging in die 19de eeu en hoe hou dit met kolonialisme en imperialisme verband? Een moontlike verklaring is dat Hegel se dialektiese opvatting van die geskiedenis op 'n verhaal van vooruitgang neerkom,

2 Die vestiging van 'n kontinentaal-fenomenologiese tradisie by Pretoria en Stellenbosch vanaf die 1940's kom in die eerste vier dialoë sterk na vore. Van hierdie dialoë is die een van Meyer meer krities ingestel.

3 Oor Hoernlé, kyk Nash (1985).

4 Oor Green en die Oxford van sy tyd, kyk M. Richter (1964).

wat uiteindelik tot die hoogste goed, die absolute gees, sal lei. Dit beteken dat die Britte, deur hulle imperium, die selfopgelegde taak had om ander individue en volke tot die absolute gees te lei. Behalwe die Britse idealisme was daar egter ook twee ander invloedryke filosofiese strominge in die 19de eeuse Brittanje wat nader aan die Britse empiriese ingesteldheid staan – naamlik utilitarisme en die evolusieleer van Darwin en Spencer.⁵

Die oprigting van filosofie by die voorloper van die Universiteit van Pretoria het egter in die gees van Britse idealisme plaasgevind. Hoewel A.C. Paterson, die professor in Hebreeus en Latyn, J.H. Hertz en die historikus Leo Fouche tussen 1908 en 1911 filosofie behartig het, is die departement wesenlik deur die Britse Idealis W.A Macfadyen gevestig. Macfadyen is in 1912 as professor in filosofie en politieke wetenskap aangestel en hy het die pos tot en met sy afsterwe, in 1924, beklee.⁶ Behalwe filosofie (wat logika, metafisika en etiek ingesluit het) en politieke wetenskap, het hy ook klas in sielkunde, ekonomie, biologie, stadsbeplanning, musiek en eugenetika gegee.

Volgens die bekende filosoof J.N. Findlay, wat tussen 1919 en 1924 onder Macfadyen studeer het, het hy sy studente in die algemeen aan Thales tot Aristoteles en Descartes tot Kant bekendgestel. In die politieke filosofie is figure van Hobbes tot T.H. Green bestudeer, en in die logika die werke van Aristoteles tot Bacon, J.S. Mill en Bernard Bosanquet. Wat die sielkunde betref was William James, E.B. Titchener en William McDougall aan die beurt. Verder het Macfadyen ook 'n belangstelling in die realisme van H.A. Alexander gehad. Vanuit hierdie beskrywing kan 'n mens tot die gevolgtrekking kom dat Macfadyen in die breë dampkring van die Britse idealisme gewerk het, maar dat hy ook reeds van die empiries-analitiese reaksie teenoor die idealisme kennis geneem het (Findley 1985: 12-13).

Macfadyen is in 1925 deur T.J. (Tommie) Hugo as hoof van die Departement Filosofie opgevolg. Hugo se leerskool was nie die Britse idealisme nie, maar sy Nederlandse leermeester Gerardus Heymans se psigiese monisme ('n tipe neo-Kantiaanse analities-empiriese filosofie). Hy het ook baie nou by die Afrikaners se

5 Kyk hieroor R. Metz (1938). Kyk ook H.S.B. Schoeman (1944) vir 'n vroeë Afrikaanse weergawe.

6 Macfadyen (1865-1924) is in Manchester gebore en het aan Oxford (Brasenose College) 'n BA in klassieke werke en filosofie (1889) en 'n meestersgraad behaal. Hy het weens gesondheidsredes in die vroeë 1890's na die Kaapkolonie gekom en uiteindelik Engels en logika by die Staatsgimnasium in Pretoria doseer. In die tyd het hy die eerste LLD aan die Universiteit van die Kaap van die Goeie Hoop verwerf (1899). Na die Anglo-Boereoorlog was hy professor in die regte in Grahamstad (1905-1909) en wiskunde-dosent in Bloemfontein, voordat hy na Pretoria is. Vir 'n lewensbeskrywing, kyk Bennett (1977).

kultuurpolitiek ingeskakel as lid van die FAK se hoofbestuur vanaf 1929.⁷ Hoewel Hugo se Afrikaner opvolgers – C.H Rautenbach (1902-1988), C.K. Oberholzer (1904-1983) en P.S. Dreyer (1921-1999) – elkeen ’n studie op hulle eie verdien, val die fokus by hierdie geleentheid op Oberholzer.⁸

C.K. Oberholzer is op 17 Desember 1904 in die distrik Potchefstroom gebore en het na sy matrikulasie aan die Hoër Volksskool Potchefstroom in 1923 hom as onderwyser aan die Potchefstroomse Onderwyskollege bekwaam. Hierna het hy by verskeie Transvaalse skole onderrig, en ook verder in die filosofie gestudeer. Sy meestersgraad (Oberholzer 1933) en doktorsgraad (Oberholzer 1936) onder studieleiding van Hugo is duidelik deur sy leermeester se empiries-georiënteerde neo-Kantianisme beïnvloed.⁹ Kort hierna, gedurende die laat 1930's en vroeë 1940's, het daar egter ’n kentering in Oberholzer se lewe en denke plaasgevind. In hierdie tyd, as dosent by die Normaalkollege in Pretoria, het sy denke in die rigting van die fenomenologie, eksistensiefilosofie en wysgerige antropologie geswaai.¹⁰ Dit was ook die geval as professor in die filosofie en opvoedkunde aan die Universiteit van Pretoria, 1948-1969. In hierdie opsig is hy een van die belangrikste grondlêers van fenomenologie (en skole wat daarna sou kom) in Suid-Afrika.¹¹

’n Mens kan bloot spekulêr wat tot Oberholzer se wending na die fenomenologie bygedra het. Die lees van sy doktorsgraad onder leiding van Hugo gee ’n baie onafgeronde en onbesielde indruk. Reeds hier is daar spore dat hy krities teenoor die natuurwetenskappe as die uitsluitlike model vir kennisteorie gestaan

7 Hugo (1886-1963) het opvoedkunde aan die Victoria Kollege (Stellenbosch) en Grey Kollege (Bloemfontein) studeer en sy BA in 1913 ontvang. Hy het vanaf 1914 aan die Universiteit Groningen (Nederland) in die sielkunde en filosofie studeer en sy doktorsgraad onder Gerardus Heymans (1857-1930) oor die karaktertipes van kinders voltooi (Hugo 1922). In Suid-Afrika het hy ’n ruk aan die Universiteit van Kaapstad sielkunde doseer en in 1921 as senior lektor in sielkunde en filosofie na Pretoria gekom. Vir sy meer nasionalisties-georiënteerde werk, kyk Hugo (1941). Hugo het in 1951 afgetree. Vir ’n lewensbeskrywing, kyk A. Hugo (1977).

8 Vir sy interpretasie van filosofie in Pretoria, kyk Dreyer (1989).

9 Oberholzer het ook verder ’n meestersgraad en twee doktorsgrade in die opvoedkunde verwerf. Kyk Oberholzer (1937, 1942 en 1951).

10 Vir sy geskiedenis van die Normaalkollege (NKP), kyk Oberholzer (1952a).

11 Na sy aftrede in 1961 was Oberholzer vanaf 1971-1980 deelyds verbonde aan die Departement Fundamentele Pedagogiek aan die Universiteit van Suid-Afrika en is in 1983 oorlede. Oberholzer het in 1967 die Stalsprys vir Filosofie van die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns ontvang. Ongeveer 90 studente het hulle meesters- en doktorsgrade onder sy studieleiding ontvang. Vir waarderende studies oor Oberholzer, kyk Dreyer en Schoeman (1964) en Smit (1979). Vir ’n kritiese studie vanuit Reformatories-wysgerige perspektief, kyk Malan (1971).

het. Sy kulturele agtergrond as Afrikaner kon ook tot Oberholzer se keuse vir die fenomenologie bygedra het. Soos A.H. Murray (1947: 173) aantoon, het Afrikaners se wêreldbeskouing nog altyd 'n sterk metafisiese kant gehad wat 'n bloot empiries-materiële siening bemoeilik. Hieruit vloei die idee dat die mens nie bloot 'n biologies-materiële wese is nie, maar ook 'n geestelike wese met bepaalde waardes. Die politieke implikasie van hierdie opvatting van die self kom verder neer op 'n kritiek van die liberale atomistiese individu. Dit kan ook wees dat Oberholzer se seun, wat in 1942 aan kinderpolio oorlede is, hom in aanraking met die harde instrumentalisme van die moderne mediese wetenskap gebring het. Die tema van die moderne geneeskunde sou hom sy lewe lank besig hou. Soos gestel kon al hierdie faktore bygedra het tot Oberholzer se toeëiening van die fenomenologie in die Afrikaanse wêreld. Voordat hierdie faktore en hulle teoretiese implikasies verder geneem word, is dit nodig om 'n bondige rekonstruksie van die fenomenologie te verskaf.

2. Die fenomenologie: 'n Bondige oorsig

Fenomenologie stam van die Griekse woord *phainomai* (ek verskyn, ek vertoon my). Dit beteken dat verskynsels of fenomene sig openbaar en tweedens *legoo* – ek spreek, ek laat hoor (Oberholzer 1967: 86). In die 18de eeu duik die begrip by denkers soos Lambert, Kant, Herder, Fichte en Hegel in die Duitse idealisme op (Moran 2000: 6). So ondersoek Hegel byvoorbeeld in sy *Fenomenologie van die Gees* fenomene wat sigself in ons bewuste ervaring aanmeld. Dit is egter eers met Edmund Husserl se *Logische Untersuchungen* (Logiese Ondersoeke) van 1900-1901 dat die fenomenologiese beweging, soos ons dit vandag ken in aanvang neem. Hierdie aanvang is nou verweef met die slagspreuk “*zu den Sachen selbst*” (terug na die sake self). In dié proses is die begrip van *intensionaliteit* belangrik.¹² Gadamer (1977: 118) skryf dat Husserl altyd vra

... how what is intended is revealed, for which consciousness it is revealed, and in what form. Hence from the very beginning he did not conceive of the situation in terms of a subject existing for itself and choosing its objects. Instead he studied the attitudes of consciousness correlated with the phenomenal objects of intentionality – the ‘intentional acts’ as he called

12 Moran (2000: 11) beklemtoon die belang van *aanskouing* (intuïsie) by die vroeëre Husserl. Dit kan verstaan word as 'n tipe geestelike verbintenis en deelname van die subjek met die objek van kennis. Hiervolgens word elke kennis-praktyk deur 'n oorspronklikgewe aanskouing (*originär gebende Anschauung*) gelegitimeer. Volgens Moran beskou Heidegger gegewenheid (*gegebenheit*) as 'n sleutelwoord van fenomenologie.

them. Now 'intentionality' [*Intentionalität*] does not mean 'an act of meaning' [*Meinen*] in the sense of a subjective operation.

Hierdie beskrywing van intensionaliteit maak dit moontlik om fenomenologie as 'n radikale, ontradisionele soeke na die waarheid van sake te beskryf – 'n praktyk eerder as sisteem. In die vroegste fase van Husserl se loopbaan gaan hy deskriptief te werk. Hier word fenomene beskryf soos wat dit aan die bewussyn van die ervarende waarnemer verskyn. In die proses moet dit wat die ervaring beperk uitgeskakel word – elemente soos religie, kulturele praktyke en tradisies, alledaagse gesonde verstand en die wetenskap self. Die punt is dat 'n verduideliking nie afgedwing kan word voor fenomene van binne-uit verstaan word nie. In die opsig kom die fenomenologie teen gestolde tradisies en die oorheersing van eksterne metodes te staan. As verwerping van enige dogmatisme is dit 'n terugkeer na die dinge self, na die lewende kontak met die werklikheid. Sodoende word daar na die bestaan van die lewende menslike subjek teruggekeer – met sy of haar konkrete, lewende en ryk menslike ervaring. Verder word 'n bloot empiriese en psigologiese opvatting van die mens en 'n opvatting van kennis as representasie of observering (Locke) agtergelaat (Moran 2000: 4-5).

In die geskrifte na die *Logische Untersuchungen* (1900-1901) het Husserl daardie aspekte wat die strukture en inhoud van ons bewuste ervarings ten diepste verwing – byvoorbeeld alledaagse ervarings, praktiese belange, volkse voorveronderstellings en die wetenskaplike – verder geproblematiseer. In hierdie fase van sy loopbaan staan hierdie aspekte in die weg van die inagneming van die suiwere ervaring soos dit aan ons gegee word. Husserl stel dus 'n aantal stappe, wat hy die fenomenologiese *epoché* (of opheffing van die natuurlike houding) beskryf, teen die insypeling van sulke teoretiese posisies in ons aanskoue van die fenomene voor (Moran 2000: 11).

... Husserl thought phenomenological practice required a radical shift in viewpoint, a suspension or bracketing of the everyday natural attitude and all 'world-positing' intentional acts which assume the existence of the world, until the practitioner is led back into the domain of pure transcendental subjectivity (Moran 2000: 2).

Die vraag is wat Husserl se navolgers met hierdie aspek van sy denke gemaak het? Vir baie het sy rekonstruksie van transendentale subjektiwiteit in 'n tipe neo-Kantiaanse idealisme teruggeval – juis dit waaruit hy fenomenologie wou bevry. Aan die hand van Embree (1998) kan die reaksie op Husserl se fenomenologie in vier punte beskryf word.¹³

13 Embree (1998) verdeel die reaksie op Husserl in realistiese, konstitutiewe, eksistensiële en hermeneutiese fenomenologie. Daardeur laat hy dekonstruksie agterweë.

Eerstens is daar die realistiese en *konstitutiewe fenomenologie*, wat nog redelik naby aan Husserl se oorspronklike deskriptiewe metode staan, waar daar na die universele essensies van verskeie sake, insluitend menslike handeling, motiewe en die self gesoek word. In die konstitutiewe fenomenologie is die fokus op die fenomenologiese metode – veral die metode van transendentale fenomenologiese *epoché* en reduksie. Hierin sluit die konstitutiewe fenomenologie by die moderne tradisie van Kant en die res van Husserl se werk aan.¹⁴

Tweedens is daar die *eksistensiële fenomenologie* wat nou saam met Martin Heidegger se *Sein und Zeit* (Syn en Tyd) hang. Met hierdie 1927-werk word 'n meer fundamentele kritiek van Husserl gelewer en stuur Heidegger die fenomenologie in 'n nuwe rigting.¹⁵ Dit gaan hier oor drie dinge: a) Fenomenologie word saam met *historisiteit* en *faktisiteit* van die konkrete/menslike lewe in tyd gelees. Dit is dus teen die beskrywing van die interne bewussyn van tyd. b) Op sterkte van Schleiermacher en die tradisie van teologiese hermeneutiek stel Heidegger dit dat alle beskrywing interpretasie behels. Beskrywing is 'n afgeleide vorm van interpretasie. Husserl se projek van suiwer beskrywing word dus onmoontlik indien dit nie binne 'n radikaal-historiese hermeneutiek geplaas word nie. c) Heidegger verwerp Husserl se konsep van transendentale idealisme en eerste filosofie as ego-logika, en stel dit daarenteen dat fenomenologie die sinsvraag vra. So word fenomenologie ontologie.¹⁶

Derdens is daar *hermeneutiese fenomenologie*, wat Heidegger se insig oor die interpreterende aard van die mens se bestaan in *Sein und Zeit* verder neem. Die beste voorbeeld hiervan is Hans-Georg Gadamer (1931) se fenomenologiese studie van Plato se etiek en sy latere (1960) magistrale *Wahrheit und Methode* (Waarheid en Metode). Hoewel die hermeneutiese fenomenologie by al die temas van die vorige

-
- 14 Volgens Embree (1998) speel Adolf Reinach (regsfilosofie), Max Scheler (etiese waardeteorie, religie, filosofiese antropologie), Edith Stein (filosofie van geesteswetenskappe en gender) en Roman Ingarden (estetika, argitektuur, musiek, literatuur en film) 'n rol in realistiese fenomenologie. Hulle is deur Alexander Pfänder, Herbert Spiegelberg en, nader aan ons tyd, Karl Schumann en Barry Smith gevolg. Volgens Embree is die grondteks van konstitutiewe fenomenologie Husserl se *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I* (1913). In navolging van Husserl het Oskar Becker, Aron Gurwitsch en Elisabeth Ströker die natuurwetenskappe uitgebou. Ander denkers hier is Alfred Schutz, J.N. Mohanty, Thomas M. Seebohm en Robert Sokolowski.
- 15 Die eerste resepsie van Heidegger se denke was in Japan (Miki Kyoshi en Kuki Shuzou) in die 1920's. Hierna volg Hannah Arendt. In die Franse wêreld het die vroeë Levinas vir Husserl en Heidegger in Frankryk bekendgestel. Vanaf die 1940's het De Beauvoir, Merleau-Ponty en Sartre gevolg. Volgens Embree (1998) word eksistensiële fenomenologie tans deur John Compton, Michel Henry, Maurice Natanson en Bernhard Waldenfels beoefen.
- 16 Hierdie punte van kritiek stam grotendeels van Moran (2000: 21-22).

fases aansluit word hermeneutiek, of die metode van interpretasie, beklemtoon.¹⁷ Filosofiese hermeneutiek sluit werk oor die geskiedenis van die filosofie in en het 'n omvangryke invloed op die geesteswetenskappe gehad.

Vierdens is daar die *dekonstruksie* van Derrida. Vanaf Derrida se aankoms in Parys in 1949 tot en met sy werk in 1967 het hy hom amper uitsluitlik op Husserl, Heidegger en Levinas toegelê. Dit vorm die basis van sy dekonstruktiewe projek. In Derrida se eerste openbare lesing in 1959, "Genesis and structure", word die transendentale subjek by Husserl aangevat:

This is achieved by reading the outline of the transcendental subjectivity as a structure with a history. But a structure cannot have an explicable history unless it changes beyond recognition at each stage of its history, that is, its change cannot be explained. This means that the structure must not be as structured as Husserl thinks, but more fluid, more open, less exclusive, and less unjust than it attempts to be. It is Derrida's task always to paint the totality and the imposing mastery of a system first, so that he then can undo it (Powell 2006: 41).

Hierdie vier reaksies (vanaf realistiese fenomenologie tot dekonstruksie) dui daarop dat dit baie moeilik is om die fenomenologie tot een aanvaarde metode of teoretiese benadering rondom die bewussyn, kennis en die wêreld te verskraal.¹⁸ So bestaan daar 'n grondliggende debat oor hoe Husserl se fenomenologiese projek as transendentale subjektiwiteit (wat aspekte soos *epoché* en reduksie insluit) hanteer moet word.¹⁹ Wat die ooreenkomste tussen fenomenologiese denkers aanbetref, kom hulle almal op een of andere wyse krities teenoor die aanvaarding van omvattende spekulatiewe denksisteem te staan. Verder is hulle ook krities teenoor naturalisme (objektivisme of positivisme); 'n wêreldbeskouing wat sedert die Renaissance uit die moderne natuurwetenskappe en tegnologie stam. By alle fenomenologiese beïnvloede denkers word navorsing en ondersoek verder as 'n ontmoeting of sogenaamde "encounter" beskryf – 'n ingesteldheid op objekte self

17 Volgens Embree (1998) sluit hermeneutiese fenomenologie Paul Ricoeur, Patrick Heelan, Don Ihde, Graeme Nicholson, Joseph J. Kockelmans, Calvin O. Schrag, Gianni Vattimo en Carlo Sini in.

18 'n Mens kan ook daarop wys dat die kritiese teorie van Horkheimer en Adorno, in hulle kritiek van die fenomenologie in die 1920's, in 'n mate as vyfde reaksie beskryf kan word.

19 Moran (2000: 3) skryf: "The philosophers who in some sense identified with the practice of phenomenology are extraordinarily diverse in their interests, in their interpretation of the central issues of phenomenology, in their application of what they understood to be phenomenological method, and in their development of what they took to be the phenomenological programme for the future of philosophy."

soos dit ontmoet word as wederkerigheid en refleksie.²⁰ Hoewel Oberholzer reeds meer as 30 jaar oorlede is, is dit merkwaardig hoeveel van hierdie aspekte hulle weg tot sy denke binne die Afrikaanse en Suid-Afrikaanse wêreld gevind het.

3. Oberholzer: Fenomenologie en wysgerige antropologie

Daar is reeds melding gemaak dat Oberholzer sy doktorsgraad in filosofie onder leiding van prof. Tommie Hugo geskryf het. In Hugo se psigiese monisme, wat hy by sy Nederlandse leermeester Gerardus Heymans geërf het, geniet objektiwiteit volgens die empiriese metode voorrang. Dit gaan dus in die filosofie oor die bewussyn van gegewens wat direk voorhande is. Op neo-Kantiaanse wyse kom Heymans se psigiese monisme uiteindelik daarop neer dat die inhoud van alle verskynsels, ook die fisiese, in die laaste instansie tot bewussynsverskynsels herlei kan word.²¹ In dié opsig kom hy naby aan Husserl se opvatting van die transendentale bewussyn.

Soos beskou het daar 'n wending in Oberholzer se denke gekom na sy doktorsgraad, en het hy in plaas van 'n objektiewe en empiriese filosofie eerder in die rigting van die fenomenologie, eksistensialisme en wysgerige antropologie geswaai. Die eerste akademiese aanduiding van hierdie wending is 'n artikel oor die eksistensialisme waar hy (Oberholzer 1949: 11) ons tyd beskryf as 'n era wat deur "ongeëwenaarde hoogspanninge op velerlei gebied" gekenmerk word. Hierdie spanning en onsekerhede vind neerslag op ekonomiese, tegnologiese, kulturele, maatskaplike, staatkundige, opvoedkundige en godsdienstige gebied. Oberholzer stel verder: "Wellig is daar geen periode in die geskiedenis van die Weste waarin die mens hom so ontuis en onveilig gevoel het as die teenswoordige nie". Later sou Oberholzer (1966d: 74), na aanleiding van Huizinga, na 'n geskonde en besete wêreld verwys.

Oberholzer (1949: 17) bespreek hoe die eksistensiefilosofie 'n antwoord op hierdie krisisvolle hede is:

Die naakte werklikheid in eie bestaan word oopgedek. Sodoende word die mens op homself teruggegooi. Die filosofie word van 'n direk persoonlike aard in sy soektog na 'n antwoord op vrae betreffende die werklikhede van angs, skuld, van kwaad en lyding, die eindigheid en die temporaliteit in mensbestaan, die konfrontasie met die absurde en die dreigende andere, die dood as grenssituasie. Dis die tematologie van die eksistensiefilosofie, 'n filosofie wat in eie konkrete bestaan gewortel is.

20 Hierdie samevatting steun Embree (2008).

21 Oor Heymans (1857-1930), kyk Instituut voor Nederlandse Geschiedenis. Op 29 Mei 2008 verkry by <http://www.inghist.nl/Onderzoek/Projecten/BWN/lemmata/bwn2/heijmans>.

In 'n volgende stap wys Oberholzer dan hoe hierdie definisie van eksistensiefilosofie met die denke van sy hoofeksponente (Kierkegaard, Jaspers, Heidegger en Sartre) saamhang en kom tot die volgende waarderende kritiekpunte.²² 1) Ten spyte van hulle verskille gaan alle eksistensialiste van 'n sogenaamde *eksistensiële beleving* uit. 2) Die bestaanswerklikheid, die *Existenz*, is die gemeenskaplike hooftema. Die *Existenz* word aktualisties, en nie staties nie, gedink, en val met die tydelike saam. 3) Die eksistensiefilosofie is subjektivisties en die mens besit skeppende vryheid. 4) Die mens as wordende werklikheid is in sy subjektiwiteit ten innigste met die wêreld van ander mense verbind. Hier dink mens aan Heidegger se met-wees (*Mitsein*), Jaspers se *Kommunikation* en Marcel se jy (*Du*). 5) Alle eksistensialiste is uitgesproke anti-rasionalisties. Die tradisionele subjek-objek-verhouding word verwerp. Ware kennis word nie nét deur die verstand gekry nie, maar ook vernaam deur 'n beleving van die werklikheid.²³

In sy latere werk, van die 1950's tot die 1970's, het Oberholzer sy eerste lesing van die eksistensiefilosofie verder verdiep. Binne hierdie raamwerk word voorkeur gegee aan 'n eksistensiële-fenomenologiese en wysgerig-antropologiese beskrywing van die werklikheid en die toepassing daarvan op die geesteswetenskappe. Vir Oberholzer is die fenomenologie (soos eksistensiefilosofie) geen modegier nie. Hy beskou dit as dié wysgerige beweging van ons dag, met toepassing op terreine soos die geneeskunde, psigiatrie, psigologie, sosiologie, taalfilosofie, godsdiensfilosofie, natuurwetenskap en pedagogiek. As filosofie is dit nie bloot 'n verzet teen andere nie, maar 'n aksentverskuiwing wat wetenskapbeoefening betref. Oor die baie betekenis toegeedig aan fenomenologie, skryf Oberholzer (1967: 85) "... [s]oveel voorstanders soveel fenomenoloë". Die verskillende fenomenologiese perspektiewe kom egter wel ooreen in hulle kritiek teen die spesifieke wetenskapsbeoefening en tegniek van *reduksionisme* of *objektivisme*. Dit is dan rondom die begrip objektief "... dat die fenomenologiese visie op die mens die sterkste spreek" (Oberholzer 1968a: 103). Oberholzer (1967: 88-89) het dit nie so erg teen objektiwiteit op sigself nie, want in 'n sekere sin het enige wetenskap die sedelike eis tot "... belanglose, ... saaklike, onbeoordeelde en ... suiwere ondersoek ...". Daar is egter vir Oberholzer 'n belangrike verskil tussen die metodiese eis van objektiwiteit as 'n sedelike aangeleentheid en objektiwiteit as 'n enigste aanspraak van natuurwetenskaplike beoefenaars. Die probleem hier is waar die sedelike eis om objektiwiteit 'n "scientistiese dubbelganger" kry. "Objektief dui dan op iets *teenoor, los* en *geskeie* van die ondersoeker" (Oberholzer 1968a: 104).

22 Vir meer spesifiek oor Jaspers, kyk Oberholzer (1952b).

23 Oberholzer (1949: 25-26). Die indeling is hier aangepas.

Verder dra hierdie scientisties-objektivistiese wetenskapsbenadering by tot 'n verwronge wysgerige-antropologie. Volgens hierdie siening van die wetenskap, waarvan Descartes die vader is, is die mens 'n

... biopsigiese reaksiemeganisme... deel van die natuurorde en lewe in 'n teenoorwêreld waaruit hy van prikkels voorsien word en waarop hy langs die weg van kondisionering moet reageer (Oberholzer 1968a: 105).

Die genialiteit van Husserl is vir Oberholzer dat hy hierdie scientisties-objektivistiese opvatting van die wetenskap omkeer en die wetenskaplike denke eerder in 'n anti-Cartesiese, anti-scientistiese, anti-objektivistiese en anti-substansialistiese rigting stuur. Dit doen Husserl met die invoering van die begrippe *bewussyn-as-intensionaliteit* en *die leefwêreld* (waarmee reeds in die vorige afdeling kennis gemaak is).²⁴ Oberholzer (1966b: 25-26) beskryf die bewussyn-as-intensionaliteit as iets

... wat van enige substansialistiese inslag ontdaan [is] ... die bewussyn is geen struktuur wat as substansiële andersheid teenoor 'n klaargemaakte dingwêreld staan nie; dit is struktuur in funksie. Soos Husserl sê: dit is 'Aussich-gang', 'Her-vor-gang', uit-sigself-tree, dit is aanwesig-wees, betrokke-wees-by-en-met, verwickeld wees; dit is akt-ualiteit; ex-istere, uit-trede-uit, uit-gestoot-wees, elders-wees. Daar-wees.

Oberholzer gee dan hierdie beskrywing van die bewussyn-as-intensionaliteit 'n duidelike eksistensiële-fenomenologiese nuanse wanneer hy Heidegger se interpretasie van die begrip *Dasein* bybring:

Die bewussyn as intensionaliteit en daarmee bereiker van die wêreld is daar-wees; die bewussyn is 'Dasein' ... Die voorwaarde vir alle intensionaliteit as sinsbereiking is die eksistensie. Wat meer is: intensie en eksistensie verg mekaar ... As intensionaliteit is die mens die bevestiging van die wêreld, as eksistensialiteit is hy die ontmoeting met die wêreld. Hieruit kan nou die fundamentele gevolgtrekking gemaak word ... die mens is ontmoeting, hy is *rencontre, encounter, Begegnung*.

Laasgenoemde stelling van die mens as ontmoeting, betrokkenheid en *deelname* is ook vir Oberholzer die grondslag van die wysgerige antropologie.²⁵ Die mens is ontmoeting of deelname in die *leefwêreld*, wat Oberholzer (1968a: 105-106) soos volg beskryf:

24 Oberholzer (1968a: 105 en 1967: 90).

25 Wysgerige antropologie, die kwessie van die mens, was 'n deurlopende tema by Oberholzer. Kyk Oberholzer (1957b, 1966a, 1966b, 1968a, 1971, 1978 en 1980).

Met die ... geleefde eksistensie is ... [die mens] ... binne die gebied van die leefwêreld as konkrete menslike werklikheid waar hy in die menslike van sy menswees teenwoordig is, dus daardie werklikheid waar die mens inderdaad is soos hy is en waarmee hy gemoeid is vanaf die moment van sy geboorte tot die stonde van sy sterwe.

Deur so 'n wêreld van subjektiwiteit en subjek-bepaaldheid het Husserl, volgens Oberholzer, die mens "... van sy objektivisties-scientistiese vernederdheid gered". Hierdie beskrywing van die leefwêreld word verder nader aan Heidegger en 'n hermeneutiese ingesteldheid gebring, want die leefwêreld is 'n "gebeurens-werklikheid" wat enige "prosesmatigheid op biologiese grondslag" vermy. Die menslike werklikheid is *Dasein* en daarom gaan dit by "... alle egte menskundige denke om 'n hermeneutika of begrypbaarmaking van die *Dasein* as in-die-wêreld-wees" (Oberholzer 1968a: 106).

Die kenmerk van in-die-wêreld-wees is dat die mens nie in 'n kenverhouding met die fenomeen staan nie, maar in 'n sinsrelasie. Die fenomenologie het dus sy vertrekpunt in sinsgerelationeerdeheid – een wat sig telkens deur 'n bepaalde veld van aanwesigheid kenmerk, "... 'n teenwoordig-wees-by, 'n gerig-wees op en 'n opestaan-vir bepaalde sinsmomente". Dit is 'n "oergerelationeerdeheid van subjek en wêreld".²⁶

Die vraag is nou hoe Oberholzer vanaf hierdie eksistensiële-fenomenologiese beskrywing van die werklikheid oorbeweeg na die vakwetenskappe as deelhê en deelneem aan die syn. Oberholzer hom veral op drie vakwetenskappe toegespits: opvoedkunde, sielkunde en geneeskunde.²⁷ In die geval van die opvoedkunde (fundamentele pedagogiek) gaan dit oor 'n bewustelike oopstaan vir die pedagogiese gebeure.²⁸ Die pedagogiese gebeure, op sy beurt, handel primêr oor die verhouding tussen volwassene en kind. Dit gaan oor intermenslike gebeure met 'n bepaalde struktuur. Die betrokkenes is gelykwaardig, albei mense, maar ook ongelyk in die sin dat die volwassene leiding en steun moet gee. Hierdie leiding en steun is betrokkenheid by menswording as wêreldstigende en bewonende aangeleentheid, en 'n betrokkenheid by en gemoeidwees met norme (Oberholzer 1967: 92-94). Soos gestel het Oberholzer, behalwe die opvoedkunde, ook sy filosofiese insigte op

26 Oberholzer (1967: 87-88). Kyk ook die aanhaling van Buytendijk in die verband.

27 Vir Oberholzer se werk oor die geneeskunde en die liggaamlike, kyk Oberholzer (1960 en 1966c).

28 Vir sy belangrikste werke in die opvoedkunde, kyk Oberholzer (1954, 1957a, 1963, 1966e, 1968b, 1977 en 1979).

ander velde toegepas: byvoorbeeld die sielkunde, geneeskunde en sosiologie. Dit is egter interessant dat hy selde oor die politiek, kuns, taal of die religieuse geskryf het.²⁹

4. Die versweë politiek van Oberholzer

Hoewel Oberholzer homself van tyd tot tyd oor die geskiedenis (van hoofsaaklik die Afrikaners) of die politiek uitgelaat het, was dit eerder geleentheidstukke, soos byvoorbeeld 'n Geloftedagtoespraak, of kleiner bydraes. In Oberholzer se oeuvre soek 'n mens vergeefs om 'n sistematiese besinning oor die samelewing of politiek, soos wat gesien kan word in sy werk in die opvoedkunde, sielkunde en geneeskunde. Selfs al kan mens aanvoer dat die opvoedkunde, sielkunde en geneeskunde in 'n sekere sin polities is, maak dit Oberholzer se werk nog steeds nie politieke filosofie nie. Daar is wel 'n essay waarin hy die sosiologie bondig bespreek en daardeur die buitelyne van 'n politieke opvatting verskaf. In hierdie opsig kan sy gedagtes oor die sosiologie as 'n tipe proto-politieke filosofie geïnterpreteer word.

Soos in die geval van sy eksistensiefilosofie-essay, word die punt gemaak dat die sosiologie, as jong wetenskap van die samelewing en menskundige wetenskap, die produk is van een en 'n kwart eeu se krisisbelaaide geskiedenis. In die proses het die voorkoms van die mensewêreld grondiglik verander. Die norme wat as rig- en meetsnoere vir menslike samesyn moes dien, is tot in hulle fundamente geskud. Oberholzer (1966d: 74, my kursivering) skryf: “Ons bevind ons onteenseglik in 'n periode van delirium, 'n krisis van die sekerhede; *ons lewe in 'n geskonde en besete wêreld, en ons weet dit*”.

Om oor die samelewing en die politiek in so 'n geskonde en besete wêreld te reflekteer, maak Oberholzer 'n bekende onderskeid. In die eerste plek is dit moontlik, en deesdae die heersende kultuur, om die samelewing na analogie van die anorganiese en biologiese natuurwetenskappe te verklaar. So 'n natuurwetenskaplike opvatting vind in 'n positivistiese wetenskapsideaal en praktyk neerslag en dit word met denkers soos Marx, Engels, Lamarck, Darwin, Freud, Spencer, James en Dewey verbind. Volgens Oberholzer (1966d: 74) dra dit tot 'n “naturalisties-positivisties-utilisties-pragmatiese mensbeeld” by. Hier is die verskynsel van medemenslike betrokkenheid geen oerfenomeen nie; dit is “verskynsel as gewordenheid”, waar hierdie gewordenheid op selfbehoud en soortbehoud ingestel is” (Oberholzer 1966d: 75-76).

29 Cronje se versamelbundel (1966) is die mees omvattende dokument oor die toepaslikheid van Oberholzer se denke vir 'n veelheid van vakwetenskappe (waaronder ook die geesteswetenskappe). Hierin wys Oberholzer saam met 'n drietal medewerkers (Fanie Schoeman, Piet Dreyer en Roeline Oberholzer) op die implikasies van sy denke vir die teologie, geneeskunde, lewenswetenskappe (insluitende die biologie), psigologie, sosiologie, geskiedenis en opvoedkunde.

Hy gaan voort:

Alles aangaande menseverhoudinge is aan veranderinge onderhewig en soos verandering intree, so moet menslike samelewingsverbande in alle skakeringe hulle daarna skik. Daar is niks blywends en vasstaande nie; soos tye en omstandighede verander, so verander die rig- en meetsnoere. Die oorsake vir die veranderende omstandighede kan baie gekompliseerd en uiteenlopend wees. Wat nou ook die geval mag wees: menslike samelewingsverbande en die ordening van hierdie verbande is aan die sogenaamde winde van verandering onderworpe (Oberholzer 1966d: 76).

Hoe lyk Oberholzer se opvatting van die samelewing, en gevolglik die politieke beskouing wat daaruit mag vloei? Die antwoord op hierdie vraag moet weer in sy eksistensiële fenomenologie gesoek word, waarin die begrippe bewussyn-as-intensionaliteit en leefwêreld terugkeer. Hiervolgens *bereik* die menslike bewussyn-as-intensionaliteit die wêreld. Hierdie bereiking is moontlik omdat *Dasein* ook eksistensialiteit is. “Hy is by en met die ander, die dinge en God. Die ander, dinge en God het naby gekom.” In hierdie opsig is die mens nie bloot iets met eienskappe nie, maar ’n inisiatief van verhoudinge in ’n wêreld wat hy kies en waardeur hy gekies word. Daar is reeds gewys dat Oberholzer die mens as dialoog, *encounter*, *Begegnung*, *rencontre* en *engagement* beskryf. In hierdie deelnemende ontologie staan die mens in ’n wederkerige verhouding met medemens, dinge en die transendente (Oberholzer 1966d: 79).

Die taak van die sosiologie is dan om die deelnemende aard van menslike verhoudinge in die leefwêreld te interpreteer. Die sosioloog beskryf

die totaal van menslike samelewingsverbande in al hulle *grandeur* en *misère* ...Vroeër of later gaan dit oor ... ’n soektog na die dieptes waaruit die mens in gemeenskapsverband lewe, dus ’n ondersoek na die motiveringsbronne wat medemenslike betrokkenheid dra en rig, wat saamgaan fundeer, en wat teengaan en teenstaan onderlê (Oberholzer 1966d: 75).

Met hierdie opvatting van medemenslike betrokkenheid en deelname as oerverskynsel in die leefwêreld kan Oberholzer vanuit ’n politieke oogpunt nie anders as om ’n atomistiese opvatting van die individu af te wys nie. Hiervolgens is die mens nie geïsoleerde individu nie. “Wie mens sê, sê onmiddellik wêreld-en-medemenslike-betrokkenheid, nie ’n betrokkenheid van faktiese aard nie, maar as persoonal-eksistensiële.”³⁰

30 Met persoonal word hier na die filosofiese beweging van die personalisme soos in die 20ste eeu verwys.

Die samelewing is dus nie die somtotaal van geatomiseerde individue nie, maar 'n gemeenskap as medegangers en gehoorsames aan die gesag van norme. Waar dieselfde norme gehoorsaam word, kry ons 'n gemeenskap as kultuur- en lotsgemeenskap (Oberholzer 1966d: 79).

Met hierdie opvatting van gemeenskap as kultuur- en lotsgemeenskap staan Oberholzer, in vandag se terme, eerder nader aan 'n kommunitêre as liberale posisie in die politiek. Met ander woorde die mens, in 'n politieke sin, kan nie los van sy kultuur en gemeenskap gesien word nie, 'n posisie wat veral Charles Taylor in die hedendaagse filosofie verteenwoordig.³¹ Optipies kommunitêre wyses sien Oberholzer die mens se “gedyende eksistensie-in-koëksistensie” as 'n gehoorsaamheid aan 'n gemeenskaplik gehuldigde en aanvaarde rangorde van waardevoorkeure wat nie langs eksperimentele weg bepaal word nie. Hierdie rangorde van waardevoorkeure is ook “... ontologies-tydloos veranker om in die historiese verloop konkrete vergestaltung aan te neem”. Hierdie vergestaltung, 'n mens sou dit ook instellings kon noem, is kultuurgoed wat om “groeïende vergestaltung vra” (Oberholzer 1966d: 76). “Die waardevolle wat eenmaal was en in die lig waarvan menslike verhoudinge in die verlede gedyende vergestaltung geniet het, word rig- en meetsnoere vir die hede as antwoorde aan die toekoms” (Oberholzer 1966d: 77).

In aansluiting by die kommunitêre siening van die belang van kultuur en gemeenskap vir die mens as sosiale en politieke wese ('n basiese Aristoteliese insig), beskryf Oberholzer (1966d: 78) die diepste hunkering by die mens as die “hunkering na medemenslikheid”. In dié opsig word die medeganger as lotgenoot en lotsverbondenheid belangrik. Dit bring Oberholzer (1966d: 78) by die volgende enigmatiese formulering:

Lotsverbondenheid as lotsvoorreg oorkoepel bygevolg geloofs- en kultuurverbondenheid en daarmee ook taal- en kleurverbondenheid. Dit beteken allermins dat hiermee 'n lansië ten opsigte van rassesekeiding gebreek word. Dit is verre daarvandaan. Trouens: die essensie van lotsverbondenheid as lotsbevoorregting impliseer onverbiddelik die oproep tot die aanvaarding van persoonlike verantwoordelikheid, en die gedissiplineerde beoefening van die vryheid. Dit het met integrasie op watter vlak ook totaal niks te make nie. As mense is ons mekaar se gelykwaardige, maar allermins mekaar se gelyke.

Ongelukkig word Oberholzer se posisie, vol politieke implikasies, hier nie verder uitgespel nie. Hoe moet dié enigmatiese aanhaling – in 1966 tydens apartheid geskryf – verstaan word? Dit word gestel dat lotsverbondenheid geloofs-, kultuur-,

31 Kyk Charles Taylor (1994).

taal- en kleurverbondenheid oorkoepel. Lotsverbondenheid sluit met ander woorde al hierdie verbondenhede in, maar dan word dit eksplisiet gesê dat dit nie 'n lansië vir rassesseiding is nie. Enkele sinne later is dit egter ook nie 'n argument vir integrasie nie. Oberholzer gaan dan enigmaties voort: "As mense is ons mekaar se gelykwaardige, maar allermens mekaar se gelyke". Elders stel hy dit: "Gelykwaardig voor God is ons egter nie gelyk nie, eenvoudig omdat ons nooit ons verantwoordelikheid waartoe dit ons oproep, op dieselfde wyse kan beoefen nie" (Oberholzer 1966d: 80). Dit wil voorkom asof Oberholzer hier die mens se lotsverbondenheid, sy ontologie van menslike deelname, as meer fundamenteel as iets soos ras sien. Oberholzer se raaiselagtige formulering hierbo kan ook geïnterpreteer word as 'n sekere ongemak wat hy gehad het om die eksistensiële-fenomenologie binne die Suid-Afrikaanse sosiale konteks tuis te maak.



DEEL 2

DIALOË

FILOSOFIE, TEOLOGIE EN GESKIEDENIS

Hierdie gesprek met P.S. (Piet) Dreyer is op 24 April 1998 by sy huis in Pretoria gevoer. Petrus Secundus Dreyer is in 1921 in Pietersburg (Polokwane) gebore en matrikuleer aan die Paul Roos Gimnasium, Stellenbosch. Daarna studeer hy aan die universiteite van Pretoria en Groningen (1938-1950). Hy was vanaf 1952 tot 1986 verbonde aan die Departement Wysbegeerte (UP), eers as dosent en later as professor en hoof (1970-1986). Dreyer is 'n anderhalfjaar na hierdie onderhoud in Desember 1999 oorlede.¹

1. Kennismaking met die wysbegeerte in Pretoria

Pieter Duvenage (PD): Kan u my asseblief meer vertel oor u filosofiese loopbaan?

P.S. Dreyer (PSD): Soos jy weet het ek as Hervormde teologiese student na Pretoria gekom. En filosofie was vir teologie-studente van daardie tyd verpligtend. In my eerste jaar (1938) het ek, weens finansiële redes, eers na die April-vakansie by die universiteit aangekom. In plaas daarvan om die tradisionele vyf vakke te neem het ek toe vier gevat, waarvan wysbegeerte nie een was nie. Die volgende jaar toe ek by filosofie uitkom, was dit soos 'n eend by water. Ek het dit verskriklik geniet en dit was vir my ongelooflik interessant. Aan die einde van hierdie jaar het ek toevallig op die stoep van die Ou Lettere-gebou gestaan toe prof. C.H. Rautenbach daar verbykom.

1 Biografiese besonderhede afkomstig uit Dreyer (1983). Hierdie onderhoud het oorspronklik in *Fragmente 2* (1998): 102-119 verskyn. Dit word hier met geringe wysigings aan die voetnotas geplaas. Vir biografiese, filosofiese en bibliografiese besonderhede oor Dreyer, kyk Antonites (1986).

(Rautenbach was ongetwyfeld die man wat die grootste invloed op my gehad het.) Toe hy so tien tree verby my was, vlieg hy om en vra: “Jy skryf nou Wysbegeerte I vanjaar, wat is jou plan volgende jaar?” Ek sê toe, “Nee professor ek weet nie, ek sal seker met Grieks III en Hebreeus III aangaan”. Hierop het hy geantwoord dat ek met wysbegeerte moes aangaan omdat ek ’n aanleg en ’n toekoms daarin het. En net daar draai hy om en loop verder. Net daardie bietjie belangstelling wat hy in my getoon het, het my vuur en vlam gemaak. Toe doen ek aansoek om Wysbegeerte II en III in my derde jaar (1940) te loop. Na ’n geskarrel het hulle my toegelaat, en in 1941 het ek saam met my BD I jaar ook vir die meestersgraad in wysbegeerte ingeskryf.

Saam met prof. Rautenbach was prof. T.J. Hugo daardie tyd in die departement. Prof. Hugo het in sy klasse nooit daarby uitgekom wat filosofie nou eintlik is nie. Dit was vir my duidelik dat dit vir hom amper ’n sielkundige gebeurtenis was. Die alledaagse man neem waar, hy het allerhande ervaringe en die ervaringe word verwerk. Waar dit ’n sielkundige en waar dit ’n filosofiese kwessie was, was vir hom heeltemal vaag. Die snypunt het waarskynlik gelê by rasionaliteit. As jy nou rasioneel logies te werk gaan dan is jy besig met filosofie. Maar as jy nou meer besig is met die ervarings en belewenisse, dan is jy besig met die psigologie.

Prof. Rautenbach, aan die ander kant, het sy lewe lank altyd gespog dat hy ’n outodidak is. Dit is die woord wat hy altyd gebruik het. Met ander woorde, hy het homself opgelei. In die proses het hy ook nie eens vir prof. Hugo erkenning gegee nie. Ek het egter die gevoel gehad dat hy deur Heymans en Hugo beïnvloed was.²

PD: Het proff. Hugo en Rautenbach ooit verwys na prof. Macfadyen, hulle voorganger in filosofie by Tukkies? Met ander woorde het daar niks van sy Britse nalatenskap by hulle voortgeleef nie?

PSD: Jy het die Macfadyen-biblioteek by die Buitemuurse-afdeling gehad. In die wysbegeerteklas het nie Patterson of Macfadyen ooit gefigureer nie. Een van die Hervormde predikante, dr. P.W. Venter wat in 1924 klaargemaak het, het nog by Macfadyen klasgeloop. Praat jy met hom onthou hy egter niks van sy filosofie nie, net sekere staaltjies rondom hom as persoon.³

2 G. Heymans (1857-1930) was vanaf 1890 professor in filosofie aan die Universiteit van Groningen. In 1919 het Hugo onder Heymans se leiding gepromoveer. Dit is as Hugo (1922) gepubliseer. Vir Dreyer se interpretasie van Heymans en Hugo, kyk Dreyer (1989).

3 W.A. Macfadyen (1865-1924) was vanaf 1912-1924 professor in filosofie by die Transvaalse Universiteitskollege. Hoewel proff. A.C. Patterson, Leo Fouche en dr. J.H. Hertz by geleentheid tussen 1908 en 1911 filosofie aangebied het, was Macfadyen die persoon wat die departement by die Universiteit van Pretoria gevestig het. Hy het aan die universiteite van Manchester en Oxford studeer en was die eerste persoon om ’n doktorsgraad in die

PD: Die rede waarom ek die vraag vra is dat Rautenbach in 1919 'n eerstejaar by Macfadyen was, saam met die latere bekende J.N. Findlay.⁴ Macfadyen is eers in 1924 oorlede. Teen hierdie agtergrond is dit vir my interessant dat daar niks van Macfadyen se invloed by Rautenbach oorgebly het nie, en dat hy homself as 'n outodidak beskou het.

PSD: Kyk, ek het by Rautenbach deurgeloop tot my doktorsale eksamen en hy het sover ek my kan herinner nooit ooit Macfadyen se naam eers genoem of na hom verwys nie. Ek kon niks opspoor dat daar iets van Macfadyen oorgebly het nie. Rautenbach was 'n merkwaardige figuur. Hy het gepromoveer oor McDougall, die Amerikaanse empiriese psigoloog. Daar is 'n merkwaardige ooreenkoms tussen McDougall en Heymans. Ek is by myself nog altyd oortuig hiervan, alhoewel jy oor sulke sake met Rautenbach as outodidak nie kon praat nie. Ek is oortuig dat hy Heymans by prof. Hugo leer ken en daarvandaan McDougall op 'n manier ontdek het.⁵ Prof. Rautenbach het eers later, toe hy rektor was, van die filosofie wegbeweeg.⁶

2. Nagraadse studie

PD: Kan u my meer van u nagraadse studies in die wysbegeerte vertel?

PSD: Toe ek met my nagraadse studie onder Rautenbach begin het, was ek hoofsaaklik in die etiek geïnteresseerd. My meestersgraad (Dreyer 1946) het oor oorsaaklikheid en vryheid by Kant en Heymans handel. In die proses het ek, sonder om te beweer dat ek ook outodidak was, vir Kant op my eie ontdek. My ontdekking moet verstaan word teen die agtergrond van die wysbegeerte-syllabus van daardie jare.

regte in Suid-Afrika te verwerf. Tydens Macfadyen se studie by Oxford was die invloed van die Britse idealisme nog sterk. Macfadyen was na alle waarskynlikheid 'n Britse Idealist, maar daar is ook aanduidings dat hy aan die begin van die twintigste eeu kennis gemaak het met die kritiek wat teen dié filosofiese benadering ingebring is.

- 4 J.N. Findlay (gebore 1903) het na sy studies aan die Transvaalse Universiteitskollege aan Oxford gaan studeer. Vanaf 1927-1933 was hy eers lektor en later senior lektor in wysbegeerte by UP. Hierna het hy poste in Nieu-Seeland, Rhodes, Pietermaritzburg, Newcastle, Londen, New Haven (Yale) en Boston beklee. Hy het veral bekendheid verwerf vir sy herwaardering van Hegel in die Engelse filosofiese wêreld. Vir outobiografiese besonderhede, kyk J.N. Findlay (1985), en vir 'n oorsig, kyk Silber (1985).
- 5 T.J. Hugo (1886-1963) is in 1921 as dosent in sielkunde by UP aangestel. Vanaf 1925 tot 1951 was hy professor en hoof van die Departement Wysbegeerte.
- 6 C.H. Rautenbach (1902-1988) het sy doktorsgraad in 1932 verwerf. Rautenbach was lektor (1924-1926 en 1934-1939), professor in wysbegeerte (1939-1948) en rektor (1948-1970) aan die Universiteit van Pretoria. Vir 'n samevatting van sy belangrikste geskrifte, kyk Rautenbach (1975), wat deur Dreyer geredigeer is.

Hierdie sillabus is deur die teologiese fakulteit beïnvloed, waar die wysbegeerte 'n verpligte vak vir die Hervormde Kerk was en die NG Kerk dit sterk aanbeveel het. Wysbegeerte het dus na die wense van die teologiese fakulteit geluister. Hoewel prof. S.P. Engelbrecht min van die filosofie geweet het, was hy bewus van die invloed van die laat-Renaissance, die begin-Moderne tyd en 'n figuur soos Descartes op die Kerkhervorming. Hy wou hê dat Wysbegeerte I iets hiervan moes dek. So het filosofie-geskiedenis dan vir ons by die geestesstrominge van die Renaissance begin. Dit was dan ook na twee weke by prof. Hugo in die eerste jaar die titel van die eerste studiestuk. Vir amper dertig jaar was dit die eerste studiestuk wat Wysbegeerte-studente by Tukkies geskryf het. Ek het vir die studie 75% gekry. Die grap is dat toe ek later in oom Tommie (prof. Hugo) se plek waargeneem het (die tweede semester van 1944 en eerste semester van 1945) en dieselfde studiestuk aan die eerstejaars voorgeskryf het, het sewe studente my eie opstel van 1939 woordeliks net so ingehandig. Dit was dan die eerste jaar. In die tweede jaar is daar na die Grieke teruggegaan. In die derde jaar het jy weer regoor die Middeleeue na die Duitse idealisme, waar ons so 'n lekseltjie Kant gekry het, gesprong.

So raak ek toe in Kant geïnteresseerd. Ek maak toe 'n vergelyking tussen Kant en Heymans in my meestersgraad, want ek het nooit vrede met Heymans se idee van vryheid gehad nie. Hy het volledig die wet van oorsaaklikheid gehandhaaf. Alles wat gebeur het 'n oorsaak – en 'n genoegsame oorsaak. Al wat jou in sy *Kleinere Schriften* te doen staan is om daardie oorsaak as't ware na jouself toe te bring. As daar nie iets van buite af my dwing om dit te doen nie, dan is ek vry. Ek was nie daarmee tevrede nie. Ek het Heymans in die snippermandjie gegooi en Kant se interpretasie van vryheid gekies.⁷ Ek gee altyd vir prof. Rautenbach die eer dat hy my 'n onderskeiding vir die studie gegee het, ten spyte van die feit dat hy 'n volgeling van Heymans was. Na my studie het ek die Uniebeurs vir buitelandse studie ontvang en prof. Rautenbach gevra waarheen ek moes gaan. Dit was net na die oorlog en geen tydskrifte van oorsee het ons meer bereik nie. Ons het eintlik heeltemal kontak met die akademiese wêreld van Europa verloor. Rautenbach het geantwoord dat hy nie weet watter rigtings in die universiteite ingeslaan is nie. Volgens hom was Heymans nie meer in Groningen nie en in sy plek was daar ene Plessner van wie hy geen kennis gedra het nie. Hy was egter oortuig dat daar nog iets van Heymans moes oorgebly het. Sy advies was dus Groningen toe.

In Januarie 1948 is ek Nederland toe. In dieselfde jaar, waar ek 'n hele filosofiese metamorfose in die buiteland ondergaan het, het daar 'n bittere politieke stryd rondom die rektorskap by Tukkies plaasgevind. Die Nasionaliste het dr. Nicol gestel

7 Vir 'n latere artikel oor vryheid, kyk Dreyer (1957).

as kandidaat en die Sappe vir prof. M.C. Botha. Hulle het egter so kop-aan-kop geloop dat die universiteit nie tot 'n besluit kon kom nie. Toe het 'n groepie vir Rautenbach, wat op daardie stadium dekaan van Lettere was, genader. Nadat hy ingestem het, het hy as “derde hond” met die been weggeloop. Prof. Rautenbach se leerstoel moes toe inderhaas in April 1948 gevul word. Net die vorige jaar het Prof. Oberholzer as vise-rector van die Onderwyskollege (of Normaalkollege) van Pretoria nie die paal as rektor gehaal nie. Oberholzer is toe gevra om in Rautenbach se plek na Tukkies te kom, 'n aanbod wat hy aanvaar het.⁸ Daar moes toe baie administratiewe reëlings getref word, want Rautenbach het sy leerstoel oopgehou.⁹ Sy standpunt was dat as hulle met hom foeter, hulle die rektorat kan hou. Dit het natuurlik nooit gebeur nie en so het Oberholzer dan na Tukkies gekom.

3. Nederlandse studie

PD: U is toe Nederland toe vir verdere nagraadse studies...

PSD: Ja, toe ek in Groningen aanland, was al wat van Heymans oorgebly het sy borsbeeld in die voorportaal van die akademiese hoofgebou. Plessner, sy opvolger, was volledig en al in 'n ander filosofiese tradisie – die filosofiese antropologie.¹⁰ Hy was, soos Portmann, 'n student van die bioloog Jakob von Uexküll. Hulle was krities oor Darwin se idee dat daar 'n volslae kontinuïteit van die diereryk na die mens toe strek. Vir Von Uexküll en sy studente was die mens iets unieks, iets aparts. Dit was dan Plessner se tradisie. Dit is in hierdie tyd dat ek vir die eerste keer van die eksistensiefilosofie gehoor het. (Toe ek later in Pretoria terug was, het ek na die werke van die eksistensiefilosowe in die universiteitsbiblioteek gaan soek; daar kry ek Heidegger se *Sein und Zeit* op die rak met sy bladsye nog nie oopgesny nie.)

In Nederland het ek baie hard gewerk. Hoewel ek my doktorsale eksamen reeds by prof. Rautenbach afgelê het, het ek dit in Nederland weer onder Plessner afgelê. Dit was die gevolg van ons eerste ontmoeting. Op daardie dag gryp hy my en vra: “Het jy Plato gelees?” Ek sê toe “Ja, dit en dit en dat”. “Aristoteles?” “Ja, ek het darem dit en dit gelees van Aristoteles.” “Plotinus?” “Nee, professor, niks.” “Augustinus?” “Nee, niks.” “Hele Middeleeue?” “Niks.” En so het dit aangegaan. Toe het hy my

8 Oor Oberholzer (1904-1983) kyk die interpretasie in hoofstuk 2.

9 Vir sy geskiedenis van die Normaalkollege in Pretoria, kyk Oberholzer (1952).

10 Helmuth Plessner (1892-1985) het in Heidelberg, in Freiburg onder Husserl, en in Keulen studeer. Nadat hy vir 'n tyd professor in Keulen was, moes hy Duitsland as Jood in 1933 verlaat. Na 'n kort verblyf in Turkye is hy in 1934 na Groningen waar hy eers gasprofessor en later professor (1946-1951) was. Van 1952 tot sy aftrede was hy professor in sosiologie aan die Universiteit Göttingen (Duitsland).

naderhand met 'n swaar gemoed vir die studie toegelaat. Dit kos my toe om op datum kom. Ek het geswot aan Heidegger en Jaspers en Merleau-Ponty en die Vader weet wat nog. Verder ook die wysgerige antropologie net om op datum te kom.

PD: Kan u meer vertel oor u studie onder Plessner?

PSD: Plessner het privatissima aangebied. Dit is nou 'n manier van klasgee wat die Hollandse professors destyds gehad het. Jy het jou gewone voorgraadse lesings gehad, waar die professor een lesing 'n week gehou het en sy assistent die ander. Die professor het dan ook elke week 'n privatissimum gehad. Soos die naam aandui is dit 'n private lesing waarna hoofsaaklik doktorsale studente uitgenooi word. Van ons sewentien in die privatissimum was ek die enigste filosofie-student. Dit was verbasend interessant. Daar was twee of drie teoloë, onder andere Ben Engelbrecht. Plessner se assistent was in daardie stadium besig met sy doktorsgraad in chemie. Van die ander was besig met klassieke tale. Dit is die soort mense wat daar om Plessner versamel gesit het.

Vir die eerste vyftien maande van my verblyf het ons Kant se *Kritik der praktischen Vernunft* (Kritiek van die Praktiese Rede) saamgelees. Die gewoonte was dat iemand voorberei en die gesprek inlei, waarop Plessner kommentaar lewer gevolg deur 'n bespreking. Ek het terselfdertyd van die *Kritik der praktischen Vernunft* na die *Kritik der reinen Vernunft* (Kritiek van die Suiwere Rede) teruggegaan. Dit was vir my geweldig interessant. Daar het ek toe werklik Kant leer ken en geïnteresseerd in hom geraak – 'n belangstelling wat my nooit weer gelos het nie.¹¹ Die volgende vyftien maande het ons Spinoza se etiek in Latyn gelees.¹² Daar moes ek ook werk dat die duiwel op my staan om by te hou met die Nederlanders, wat reeds op skool vyf jaar Latyn agter die blad gehad het.

My grootste kompliment wat ek in my lewe gekry het, was twee en 'n half jaar later (Junie 1950) net voor ek teruggekom het Suid-Afrika toe. Toe ek Plessner gaan groet het hy my uitgenooi om 'n dag saam met hom by die strandoord Scheveningen deur te bring. Dit was 'n pragtige sonskyndag. Ons stap toe al langs die strand en hy praat van die absurditeitsteorie van Camus en ek sê net “Ja, Professor, ja, Professor”. (Hy was tipies Duits deurdadig dat hy op lang wandeltoegte gegaan het. Hy en sy studente het soms die 25 kilometer tussen Groningen en Zoutkamp gewandel.) In elk geval, toe ons mekaar daardie dag op Scheveningen groet, toe sê Plessner vir my: “Toe

11 Immanuel Kant (1724-1804) het sy drie kritieke vanaf 1781-1793 geskryf. Vir Dreyer se vertaling van Kant se etiek, kyk Kant (1997). Vir 'n latere artikel oor Kant en die Protestantisme, kyk Dreyer (1990).

12 Spinoza (1632-1677) se *Etiek* is uit vrees vir vervolging eers na sy dood gepubliseer.

u die eerste dag by my was, het ek nie geweet of ek u moes toelaat as student nie. Ek het eers na lang oorweging, eers na 'n gesprek met Van der Leeuw, besluit om u as student toe te laat. Maar nou dat u weggaan, wil ek vir u sê ek is baie dankbaar dat u by my in die klas was. Ek het groot vreugde in u as 'n student gehad. En u was een van die beste studente wat by my in die klas was.” Dit het vir my geweldig baie beteken.

PD: In watter taal was die gesprek met Plessner?

PSD: Nederlands. Ek het altyd Afrikaans in Nederland gepraat. Die interessante is dat ek en prof. Ben Engelbrecht in dieselfde losieshuis gewoon het en dat ons met bemiddeling van ds. Van Nieuwkerken, een van die sewentien predikante van Groningen, ook gereeld gepraat het. Ek het byvoorbeeld uit die Nederlandse Bybel gelees, maar in Afrikaans gepraat. Op 'n keer kom 'n ouderling by my en sê: “Og dominee, wat klink die Afrikaanse Bybel heel veel na die Nederlands”. Dit het altyd so gegaan. Ek het nooit probleme gehad met die Hollanders nie. Ek het nooit probeer Hollands praat nie, want ek het altyd die probleem gehad dat ek nie weet of ek Afrikaans of Nederlands praat nie. Die twee lê so na aan mekaar en almal het my verstaan.

PD: Hoe het Plessner gereageer op die feit dat u filosoof én teoloog was, en selfs gepraat het?

PSD: Plessner was gelukkig groot vriende met prof. Van der Leeuw, die teoloog, onder wie ek my byvak vir die doktoraal gedoen het.¹³ Tweedens was Plessner van die naoorlogse filosofiese generasie. Löwith stel dit aan die einde van sy boek (*From Hegel to Nietzsche*), en ek parafraseer, dat hulle 'n geslag was wat beleef het hoe die duisternis oor die aarde trek.¹⁴ Daar is nie meer te teoretiseer nie. Daar is alleen om te kies. Jy staan aan die kant van die duisternis of jy staan aan die kant van die lig. Dit was Plessner se geslag. Hulle het selde in die kerk gekom. Ek weet nie van een geval dat Plessner in die kerk was nie, maar hy was baie simpatiek teenoor die kerk en godsdiens en hy het groot respek vir die werk van die kerk gehad. Op dié manier het ons wel aanklank gevind, alhoewel ons nooit teologie gepraat het nie. Ek het dieselfde houding ook onder die studente aangetref.

13 Gerardus van der Leeuw (1890-1950) is bekend vir sy boek oor godsdiensfenomenologie en was ook Nederland se Minister van Opvoeding (1945-1946).

14 Löwith (1897-1973) se boek het oorspronklik in 1941 as *Von Hegel bis Nietzsche* verskyn. Löwith, 'n oud-student van Heidegger, was vanaf 1952 tot sy aftrede hoogleraar in filosofie (en kollega van Gadamer) aan die Universiteit van Heidelberg. Hy het Suid-Afrika laat in die 1960's besoek en is veral bekend vir sy studies in die filosofie, teologie en geskiedenis.

PD: Nog een vraag oor Groningen. Was Johan Degenaar nie op daardie tyd ook in Groningen nie? Is ek reg as ek sê dat julle uit redelik verskillende agtergronde na Nederland gegaan het?

PSD: Ons was in dieselfde losieshuis. Toe Johan daar kom, het hy reeds iets van Heidegger en die eksistensiefilosofie geweet. Hy het veral baie van Kierkegaard gehou – iemand van wie ek toe nog nooit gehoor het nie.¹⁵ Kyk, teen die tyd dat ek weggegaan het, was ons ’n stuk of tien Afrikaners daar. In die volgende jaar was daar meer. Ons was eintlik baie geïsoleerd. My vrou sit toe in Suid-Afrika, en hy was ongetroud, en in die eensaamheid het ons mekaar baie opgesoek. Ons het een punt gehad waar ons verskil het: Ek was polities konserwatief en hy nie. Ons het daarvoor nogal heelwat geredeneer. Hy het polities heeltemal ’n ander agtergrond as ek gehad. Ek is op Pietersburg gebore uit die stoere Boere agtergrond van die Noord-Transvaal. Toe my pa Kaap toe gestuur is, het ons in Boesmanland (Namakwaland) gebly – die wêreld van die Kaapse rebelle. Geestelik hoort daardie mense meer by die Transvaal as die Kaap. Dis my agtergrond. Sy agtergrond was ’n Natalse een van ’n dubbelmedium-skool en ’n dubbelmedium-gemeenskap. Ek was, as ons die ou terme gebruik, baie sterk konserwatief en hy sterk liberaal. In dié opsig het ons met mekaar verskil, maar verder baie goed oor die weg gekom. Met ons terugkoms in Suid-Afrika (ek was een jaar voor hom hier), ek by Tukkie en hy by Stellenbosch, het ons nog vir ’n slag lekker gekuier. Daarna het ons paaie uitmekaar geloop. Ons het nie meer gekuier of gekorrespondeer nie. Ons was vriendelik wanneer ons mekaar gesien het, maar toe reeds was dit duidelik dat ons, wat politieke insigte aanbetref en ons aansluiting by gebeure in Suid-Afrika, radikaal teenoor mekaar beweeg het. Daarby was hy in daardie stadium op pad om met die NG Kerk te bots, terwyl ek sterk kerklik aansluiting gehad het. Hy het meer in die kunsrigting beweeg. Ek was in heeltemal ander velde geïnteresseerd. Juis met sy kunsaanvoeling het hy geweldig indruk op mense gemaak. Maar hy is net ’n ander tipe as ek en daarom het ons na ons terugkoms in die land uitmekaar geraak.

PD: Het u tydens u Europese studietydperk lesings of referate van Heidegger en Jaspers bygewoon?

PSD: Nee, kyk, Duitsland was in dié tyd vir ons gesluit. Na die oorlog was daar vreeslik baie regulasies om aan te voldoen voor jy soontoe kon gaan. Ek wou graag na Heidegger gaan, alhoewel hy in daardie stadium verbied was om klas te gee omdat hy ’n ondersteuner van die Nazi’s was. Ek kon dus nie Heidegger ontmoet nie. Ek het wel ’n tyd lank gaan klas loop in Basel en dit was ’n baie interessant, want

15 Kyk die gesprek met Degenaar hierna (dialogoog 3).

toe was Jaspers die professor in filosofie, Karl Barth professor in dogmatiek en Karl-Ludwig Schmidt die man in Nuwe Testament. Oskar Cullmann, die ander professor in Nuwe Testament, was egter reeds weg Amerika toe. Dan het ek ook Adolf Portmann, die professor in biologie, se lesings gaan bywoon, maar dit het gehandel oor die struktuur van selle, terwyl ek in sy antropologiese visie geïnteresseerd was – wat ek nou nog glo belangrik is. Laastens was daar ook prof. Van Oyen, die professor in Nuwe Testament en etiek, wat ek reeds in Groningen ontmoet het. Jaspers was 'n vreeslik imponerende figuur wat keurige Duitse voordragte gelewer het. 'n Deel van sy gehoor, soos by Barth, het uit die publiek bestaan. Wanneer hy klas gee, het hy homself dramaties onderbreek en agter sy hand gekug. Nie almal was egter oortuig dat hy aan 'n longkwaal gely het soos hy beweer het nie. Die twee keer wat ek na klas met hom gesels het, was hy geïnteresseerd in Suid-Afrika se gesonde klimaat vir longkwaallyers. Karl Barth was ontsaglik interessant en 'n baie goeie dosent, maar hy het in 'n moeilike dialek gepraat wat ek eers na 'n ruk kon ontsyfer.

4. Aanstelling as dosent in Pretoria

PD: U is middel-1950 terug in Suid-Afrika?

PSD: Toe ek terug is in Suid-Afrika is Bert Meyer (1951) en ek (1952 tydelike en 1953 permanent) kort na mekaar in die departement by prof. Oberholzer aangestel. Ek en Bert het persoonlik goed klaar gekom, maar filosofies het ons min met mekaar gesels. Hy was 'n logiese analitikus en ek 'n filosofiese antropoloog. Hy was ook in Groningen by Plessner, maar het sowat drie maande na my aankoms na Engeland verhuis.¹⁶ In elk geval, terug in Suid-Afrika het Oberholzer, wat eens die student van Hugo en Rautenbach was, soos ek die eksistensiefilosofie ontdek. Dit was die tweede groot bekering van die departement, na Heymans. Toe was hy deur-en-deur Jasperiaan. Ek was egter meer 'n Heideggeriaan. Ons het baie oor die ding gedebatteer. Al twee van ons het natuurlik ook in die wysgerige antropologie belanggestel. Hy het eintlik daardie gebied werklik as outodidak oorwin. Daar was niemand om hom voor te gaan en vir hom te sê wat hy moet doen nie. Hy het homself bloot met boeke en tydskrifte op hoogte gebring, sodat dit later die grondslag van sy hele filosofie en geskrifte geword het. In daardie opsig haal ek my hoed vir hom af. Nou goed, toe ek hier aankom, het ek natuurlik aansluiting gevind by Oberholzer. Ek het net ingeval. Bert Meyer was eintlik nie deel van ons filosofiese geselskap nie, want hy was 'n volslae logiese analitikus en dit was al waarmee hy hom besig gehou het. Hy is dan ook in 1959 by Unisa aangestel.

16 Kyk dialoog 2 met A.M.T. (Bert) Meyer net hierna.

Daarvandaan het die ding maar so geleidelik ontwikkel. Na prof. Oberholzer se aftrede (1969) het ek hoof van die departement geword.¹⁷ Die nuwerwetse goed, soos Derrida, het ons eers later mee kennis gemaak, maar dit het gebeur in 'n tyd toe ek op aftrede gestaan het (1986).¹⁸ Gevolglik het ek baie min daarvan gedoen en vir Marinus Schoeman gesê om voort te gaan.¹⁹ My belangstelling was altyd in die geskiedenis van die filosofie en die geskiedsfilosofie gewees (Dreyer 1974). Dan was ek baie geïnteresseerd in die Grieke, veral die tydperk tot by Aristoteles.²⁰ Aan Plotinus en die ander het ek my nooit veel gesteur nie, behalwe Augustinus, van wie ek pas weer 'n dik biografie gelees het. Hy is vir my 'n vreeslik interessante figuur. En dan spring ek vandaar na die moderne tyd en meer spesifiek Kant met die groep idealiste wat na hom kom – Fichte, Schelling en Hegel. Hegel is vir my 'n fassinerende filosoof, maar dit is seker te laat om nog iets van hom te leer. Ek sou graag meer in sy werk wou inkom.²¹

PD: As ek dit nie mis het nie was u doktorsgraad, onder studieleiding van prof. Oberholzer, oor die filosoof Feuerbach? Kan u meer vertel?

PSD: Ja, ek het reeds onder Plessner oor Feuerbach se antropologie gewerk. My eerste opdrag by hom was om al die proefskrifte wat oor Feuerbach verskyn het te versamel. Dit het ek gedoen – 28 tot in daardie stadium. Na my doktorale eksamen, wat opsigself 'n interessante storie was aangesien hy my nie 'n enkele vraag uit die aanbevole literatuur gevra het nie, het ek in alle erns begin skryf en my werk stuk-stuk by hom ingehandig. Dit was sy benadering. (Ek sou later as dosent die werkswyse verkies dat studente hulle werk vir my in die geheel bring.) So het dit dan aangegaan. Ek bring iets en hy is nie tevrede nie. Ek maak dan aantekeninge, gaan terug, en met die volgende keer was hy nog nie tevrede nie. Op die manier het ek die eerste paar hoofstukke seker ses maal oorgeskryf. Daardie tyd was my vrou vyftien maande terug in Suid-Afrika en my geld amper op. Ek het ook nie belang gestel om myself as predikant in Holland beroepbaar te stel nie, aangesien ek dan

17 Vir sy intreerede as professor, kyk Dreyer (1970).

18 Dreyer is as departementshoof deur A.P. du Toit van Unisa (1987-1999) opgevolg. Hierna was Deon Rossouw (2004-2010) en Emma-Ruttkamp-Bloem (2011-2014) die hoofde van die departement.

19 Marinus (M.J.) Schoeman (gebore 1951) is vanaf 1974 lektor, later senior lektor, en vanaf 2006 medeprofessor in die Departement Filosofie by UP. Vir sy belangrikste werke, kyk Schoeman (1979 en 2004).

20 Vir sy werk oor die wysbegeerte van die Grieke, kyk Dreyer (1975). Vir sy interpretasie van Aristoteles se politieke filosofie, kyk Dreyer (1981).

21 Vir sy opvatting van die universiteit, kyk Dreyer (1982).

vyf jaar daar sou moes woon. Met my terugkoms het ek al die goed wat ek onder Plessner klaargemaak het hier gebruik. Die werk is daar gedoen, maar ek het hier onder prof. Oberholzer my doktorsgraad gekry (Dreyer 1951a).²²

PD: Wat het agter hierdie werk gesit? Was dit 'n historiese werk of was daar bepaalde aspekte by Feuerbach wat vir u belangrik was?

PSD: Die oorspronklike opset was dat daar twee bande sou wees. Die eerste band sou dan nou eintlik histories wees – soos my proefskrif op die oomblik is. Die tweede gedeelte sou dan sistematies gewees het waar ek die wysgerige antropologie as sodanig sou aanpak, en waarin ek Feuerbach sou gebruik as die nuwe ontwaking wat op hierdie spesifieke terrein gekom het. Dié sou sistematies van aard gewees het, maar ek het nooit daarby uitgekom nie.

PD: In die vyftigerjare het u ook 'n proefskrif in die teologie geskryf oor Toynbee?

PSD: Ja, ek het altyd op die twee stoele gesit.²³ Daardie proefskrif was egter 'n ramp en 'n mislukking. Dit gaan eintlik terug na die 1940's toe ek en prof. S.P. Engelbrecht nie langs dieselfde vuur gesit het nie.²⁴ Op 'n stadium wou ek filosofie laat vaar en my aan die teologie wy – nogal Nuwe Testament – waarvoor ek ook meestersgraad in Grieks aangepak het. Prof. Engelbrecht, wat dekaan van teologie was, wou my egter nie as student aanvaar nie. Daarom het ek met die filosofie aangegaan. Toe wou ek in Nederland teologie studeer, maar daar moes ek hoor dat ek 'n soort eks-Nazi was. Gelukkig het dit geen invloed op my verhouding met prof. Van der Leeuw of die ander studente gehad nie. Dit het egter wel veroorsaak dat ek met filosofie eerder as teologie aangegaan het.

Terug in Pretoria, nadat ek reeds 'n geruime tyd as dosent in filosofie aangestel is, het ek tog weer met die teologie aangegaan. Ek het onder prof. Wolmarans oor die teologiese implikasies van Toynbee se geskiedenisbegrip gewerk.²⁵ Ons het egter sterk gebots oor hoe die proefskrif geskryf moes word. Uiteindelik het die studie op niks anders nie as 'n opsomming van Toynbee geëindig. Dit is 'n stuk werk wat vir my persoonlik baie onbevredigend is – nou nog. Die studie was eintlik die gevolg van my belangstelling in die teologie en my betrokkenheid by die kerk se

22 Vir sy doktorsgraad, kyk Dreyer (1951a). Vir sy eerste gepubliseerde artikels in hierdie tyd, kyk Dreyer (1951b, 1952 en 1955).

23 Vir 'n vroeëre teologiese werk, kyk Dreyer (1955).

24 S.P. Engelbrecht (1891-1977) was 1924-1956 professor in kerkgeskiedenis (Hervormde Kerk) by UP.

25 Vir sy tweede doktorsgraad, kyk Dreyer (1958a). Vir 'n aanverwante artikel, kyk Dreyer (1958a).

sendingwerk.²⁶ Behalwe filosofie was my ander byvak vir die graad volkekunde, wat ek onder prof. Piet Coertze geloop het.

PD: Wat was dit in die filosofie van die geskiedenis of die geskiedisfilosofie wat vir u belangrik was? Was dit die gedagte van Toynbee dat die geskiedenis sekere siklusse het? Wat het u gemotiveer om in die tema belang te stel?

PSD: Kyk, die geskiedenis van die filosofie het my altyd geïnteresseer en was nog altyd 'n liefhebber van my. Dit was reeds in Europa so. My belangstelling in die veld het my by Toynbee uitgebring, want alhoewel hy vandag bykans vergete is, was hy na die oorlog dié man. Hy het my ook in die geskiedisfilosofie geïnteresseer gemaak. Heymans het tog wel die invloed op my gehad dat ek my nie kon tuis voel in 'n spekulatiewe spinnerak wat jy probeer bou nie. Jy moet vir my sê wat die grondslae is waarvan jy vertrek. Watter bewyse het jy vir daardie grondslae? As jy nie bewyse het vir daardie grondslae nie, kan jy aangaan, maar moenie daarop aanspraak maak dat wat jy sê die waarheid en die laaste waarheid is nie.

Ek het toe vanuit hierdie fundamentele oortuiging begin werk en jy sal ook sien dat my boek oor die filosofie van die geskiedenis (Dreyer 1974) uit twee dele bestaan: Die een handel oor die kenteoretiese en die ander oor die metafisiese aspekte van die geskiedenis. Wat jy van die verlede ken, is altyd 'n vermenging van twee uiteenlopende sake. Feite ken jy uit dokumente en monumente, maar dat 'n bepaalde bewering 'n feit uitdruk – selfs die blote gedagte dat jy van 'n feit kan praat – berus op jou filosofie, dit wil sê die wyse waarop jy die dokumente selekteer en interpreteer. Tussen jou en die verlede hang daar altyd 'n papiergordyn wat jy met jou denke moet deurdring en sinvol maak.²⁷

26 Vir sy artikel oor sending, kyk Dreyer (1959).

27 Kyk hieroor Dreyer (1966a: 91): “[O]ns kommunikasie met ons medemens is dialogies van aard; dit is 'n beweging van beide kante na mekaar toe. Van kommunikasie in hierdie sin kan daar nie sprake wees tussen ons en die mense van die verlede nie. Daar is 'n beweging van hulle na ons toe: hulle werke, woorde en gedagtes dein oor die oseaan van die tyd; die deining loop meesal dood sonder om die kuste van ons eie bestaan te bereik; soms is dit 'n ligte golwing aan ons kus wat skaars merkbaar is, soms is die deining so sterk dat dit vormend en bepalend inwerk op die kontoere van ons eie bestaan. Nogtans is dit net deinings. Die verlede is 'n *'Totenstadt'*, mummiefigure en soutpilare, dooie marmeroë en klanklose woorde ... Eers na ontsaglike moeite en onuitputlike geduld slaag die historikus daarin om die lewensasem deur die dodestad te laat beweeg. Daar kom roering in die doodsbeendere; die mummiefigure begin te beweeg, die marmeroë begin te glinster, daar kom nuanses in die woorde ... Daar kan egter nie sprake van identiteit wees nie, omdat die lyflikheid en die enkelheid van die mens 'n gaping meebring wat nie uitgeskakel kan word nie.”

Dit was altyd my stryd gewees met Potchefstroom se Christelike wetenskap waarvoor ek nou nog nie tyd het nie.²⁸ Wat is my feite? Hierdie feite word gekleur deur wat ek noem die voor-wetenskap. Teologie is 'n wetenskap, maar ek het predikant geword omdat my ouma gesê het ek sal so mooi lyk in 'n toga en omdat my pa altyd graag predikant wou wees. Dit is voor-wetenskaplike waardes en norme. Dan kom jy by die teologie self uit en moet jy volgens wetenskaplike metodes werk. Die grondslag van alle wetenskap is gegewens en die logiese verwerking van daardie gegewens. Maar, nou vind jy uit daar is 'n klomp goed in die geskiedenis wat oor hierdie gegewens heengaan. Becker, 'n Amerikaner, gebruik Julius Caesar as voorbeeld. Wat het met hom by die Rubicon gebeur dat hy na Rome teruggedraai het? Daar bestaan geen enkele letter oor wat daar gebeur het nie. Historici sal verskillende verklarings verskaf, maar dit is alles spekulasie. Jy het geen getuïenis nie. Dan kom die wysgerige antropologie in die prentjie, dat ek alleen kan verstaan wat jy doen omdat ons albei mense is. Daar is 'n intermenslikheid wat maak dat ek jou kan verstaan en jy my kan verstaan. Daarom is Julius Caesar nie vir my 'n totale vreemdeling nie. Ek kan my goed voorstel hoe Caesar 'n keuse gemaak het. Ek praat nou oor goed waarvoor ek nie getuïenis kan lewer nie, behalwe vir die intermenslike argument. Daarvoor het ek wel gronde.

Maar wat maak jy met Marx se stelling dat die geskiedenis deur ekonomiese kragte bepaal word en Hegel se beskrywing van die geskiedenis wat deur al sy bewegings gaan? Wat is dit? Hier is ek bloot spekulatief besig. Ek is hier met 'n geheelbeeld van die geskiedenis besig. Goed, jou eerste reaksie mag wees dat dit in die snippermandjie hoort. Ek stem egter met Kant se standpunt teenoor Hume saam – dit is nie noodwendig nonsens nie. Hoekom doen die mense dit? Wat is die grond daarvoor? Dan kom jy by die kwessie dat daar elemente in die geskiedenis is wat na dinge heenwys wat supra-histories is en wat jy nie kan bewys nie. Vat nou die kwessie van toeval. In die jaar 44 v.C. is die slag tussen Markus Antonius en Octavianus deur Cleopatra se toevallige optrede beïnvloed. Daar is nog sulke voorbeelde. Dit is die gekheid van toeval in die geskiedenis. Met ander woorde, dit lyk asof daar iets groter is as hierdie blote feitelikheid, kousaliteit en menslikheid wat ek op hierdie aarde sien. Maar afgesien daarvan het jy ook vir jou gemoed dit nodig. Dit is die eksistensiële-filosofie wat my beïnvloed om te kan sê wie is ek. Waar kom ek vandaan en waarheen gaan ek? As jy dit nie kan sê nie, dan is jy in die absurditeit van Camus. Dit is dan wat ek die metafisika van die geskiedenis noem. Dan gaan ek oor hierdie bewysbare gegewendheid na iets wat onbewysbaar is.

28 Vir twee artikels in die opsig, kyk Dreyer (1963a en 1963b). Vir sy opvatting van die verhouding tussen wysgerige antropologie en teologie, kyk (Dreyer 1966b).

PD: 'n Mens begin by die empiriese ...?

PSD: Ek begin by die empirie. Dit is wat die geskiedenis aanbetref. Maar nou is dit ook nie so eenvoudig nie. In die geskiedenis – en ek glo in enige wetenskap – lê die feite van die geskiedenis nie soos klippe opgestapel nie. Van die eerste woord af besluit jy watter klip jy vat en watter klip laat jy lê. Die besluit impliseer dat jy reeds 'n visie het, dat jy reeds 'n norm het, 'n onderskeiding het van wat jy wil en wat jy nie wil nie. Dit is eintlik vir my 'n dialogiese of dialektiese verhouding. Ek kom met sekere oortuigings en ek kom haal 'n klip. Maar die klip is te swaar, dan moet ek weer my beskouing verander. Dan kom ek weer met die nuwe opvatting en so het jy 'n heen en weer beweging wat maak dat jy groei en dat jy naderhand 'n beskouing het wat vir jou 'n geheel vorm, waarvan jy ook kan onderskei wat aanwysbaar is en wat spekulatief is. Dit was nog altyd my benadering in die filosofie gewees, veral ten opsigte van die geskiedenis.

5. Die filosofie, politiek en die toekoms

PD: Hoe sien u die filosofie vandag?

PSD: Na die voltooiing van my Kant-vertaling verlede jaar, het ek die idee gekry om iets oor die millennium-wending te doen.²⁹ Ek het toe begin skryf oor die gees van die moderne tyd wat nou hier, al is dit skynbaar, op 'n bepaalde punt uitloop waarvan die blote syfer van 2000 jou as't ware 'n nuwe soort begin gee. Ek begin met die Grieke en gaan dan oor Augustinus, die Middeleeue en die Renaissance na die moderne tyd. In die moderne tyd beklemtoon ek die oorheersing van die rede. Uiteindelik sonder ek drie “noodlotsfigure” van die Weste uit: Darwin, Marx en Freud. By hulle word die Westerse geestesfondament, wat vanaf die Grieke strek, uiteindelik tot niet gemaak. Dit is ook die geval by Nietzsche, met sy uitspraak dat ons die ankertou wat die aarde aan die son vasbind afgekap het en nou in die ewige ruimte rond dwaal. Die idee is dan om teen die agtergrond van nuwe ontwikkelinge, byvoorbeeld Derrida se werk, te vra: Het ons hier nou met 'n soort van 'n doodlooppunt te make, 'n tipe finale doodloop van die redelikheid wat van die pre-Sokratiki tot nou toe deurloop? En as ons sê ons het by 'n doodlooppunt uitgekom, waar presies lê die doodloop? As ons praat van 'n nuwe begin, wat is die nuutheid van daardie begin? Ek beweeg egter hier op 'n terrein wat nie myne is nie. Ek is nou al 'n bietjie oud om my daarop in te werk en ek sal van julle jonges meer hieroor wil hoor.

29 Vir Dreyer se vertaling van Kant se etiek, kyk Kant (1997). Vir sy eie werk oor etiek, wat hy die sedeleer noem, kyk Dreyer (1979a).

PD: U het die punt gemaak dat u uit 'n stoere Boere agtergrond kom. U staan ook bekend as iemand wat regdeur sy akademiese loopbaan polities konserwatief was. Wat is die verhouding tussen u politieke opvattinge en u rol as filosoof of beoefenaar van die filosofie? Wat ek ook wil vra is: Hoe beoordeel u apartheid vandag?

PSD: Kyk, ek het my lewe lank die oortuiging gehad dat alle mense gelyk is. Daar is nie so 'n ding dat 'n swart man minderwaardig is aan 'n wit man, of 'n vrou aan haar man nie. Maar tegelykertyd het ek altyd aanvaar dat daar verskille tussen mense is wat hoofsaaklik deur die geskiedenis meegebring word. Dit is deel van die lotgevalle van mense dat jy nooit alleen is nie, maar altyd in die sosiale verband van 'n volk opgeneem word.³⁰ Jy kan daai volk ook maar net vervloek omdat jy 'n deel is van daai volk. Apartheid was vir my net aanvaarbaar op grond van die basis dat jy elke volk die geleentheid moes gee en help om so ver te kom as wat dit enigsins moontlik is. Met ander woorde, aan die een kant het ek 'n geweldige liefde vir en gegrepenheid deur my eie volk – waar ek tuis voel, dis my mense, dis my tuiste. Daarby saam vanselfsprekend my taal, want jy kan net deur jou taal tuis wees. Teenoor, maar ook naas, ander volke. Dit was vir my die basis van apartheid. Daar het ek, van die begin af, met Verwoerd verskil. Dit het met die Tomlinson-verslag saamgehang. Tomlinson, wat 'n ouer kollega van my by die universiteit was, het gesê dat ons industrieë binne die tuislande moes oprig. Verwoerd het egter gevrees dat die blankes dan die tuislande sou oorheers. Daarom is die industrieë toe op die grens, soos by Rosslyn, geplaas. Hierdie kant van die draad is swart, daardie kant wit, en op die grens die fabriek.

Ek het op prinsipiële gronde gesê as jy wil erns maak om ander volke op te bou en so ver as moontlik te laat kom, dan moet jy bereid wees om al die koste aan te gaan en die werk te doen om vir hulle 'n lewensmoontlikheid binne hulle eie tuislande te skep. Lewensmoontlikheid beteken die geleentheid om skole, universiteite en hospitale te hê – alles wat die lewe vereis, nie waar nie? Dit is my konserwatisme, aan die een kant, my klewe aan wat my eie is, maar aan die ander kant, was daar 'n baie lang tyd wat dit eintlik 'n liberale gedagte was. Vir my was hierdie liberale gedagte eintlik 'n voortvloeiing uit my konserwatiewe standpunt.³¹ As ek myne wou hê, moet ek vir hom gee wat syne is op 'n regverdige en gelyke wyse. Dit was altyd my standpunt gewees. Dit het my filosofie beïnvloed in die sin dat dit my belangstelling in die geskiedenis versterk het. Dit het my leeswerk baie gestimuleer met die verskillende aspekte van die geskiedenis. Dit is wat my persoonlike wêreld betref. Daarvolgens het ek ook by bepaalde organisasies aangesluit, maar hulle ook weer bedank as hulle nie meer volgens my beginsels gedink het nie.

30 Kyk in die opsig Dreyer (1979b).

31 Kyk in die opsig Dreyer (1977).

PD: 'n Laaste vraag. Met al die dramatiese veranderinge in die land die afgelope paar jare, hoe sien u die toekoms van u mense? Wat lê in die toekoms vir die Afrikaanse gemeenskap voor? Wat eintlik agter my vraag sit is die volgende: Ons sit nou in 'n geïntegreerde situasie nadat die ou apartheidsideologie dramaties misluk het. Kan mens jou politieke situasie so inrig dat jy nog iets van jou eie het, maar ook deel van 'n verenigde staat uitmaak?

PSD: Kyk, dit is natuurlik 'n onmoontlike ding om te beantwoord. My vertrekpunt, wat dié dinge betref is dit: Ek dink die ou apartheidsgedagte, territoriale apartheid, dit is verby. Dit is afgehandel, jy kan daar niks aan doen nie, al sou jy ook nou sê hoe spyt jy daaroor is. Nou sit ons in 'n stadium waar die samelewing opgeklits word. Maar in die tussentyd het ons kultuurverskille nog nie verbygegaan nie. Dit kan in die toekoms gebeur dat jy 'n kleurskakering in Suid-Afrika het, maar net een kultuur. Ek kan egter nie sien dat so 'n moontlikheid gou bewaarheid sal word nie. Nou hang dit af hoe sterk die Afrikaner is. Die Annale Skool het met hulle onderskeid tussen kort en langer golwe daarop gewys dat taal van die langste golwe is.³² Taal is nie iets wat sommer maklik verdwyn nie. Daar was 'n ruk gelede die voorbeeld van 'n gemeenskap in Sirië se berge wat nog dieselfde Hebreeus as die Bybel praat. Taal gaan voort. Mense praat hom. Nou weet ek nie in hoeverre Afrikaners bewus is hiervan nie en opsetlik hulle eie taal en eie kultuur gaan handhaaf sonder om aggressief en oorlogsugtig te wees nie.³³ Dit is vir my die basiese vraag. Dan neem ek die Jode as 'n voorbeeld. Die Jode het vanaf 587 v.C. af tot 1948 ('n periode van meer as 2000 jaar) nooit 'n eie land meer gehad nie. Hulle was versprei oor die aarde, maar 'n Jood het 'n Jood gebly al het daar ook veranderinge by hulle plaasgevind. Sou dit ook vir ons moontlik wees, ons wat in die minderheid sit? Sou ons in die eeue wat voorlê in staat wees om onself te handhaaf?

Teen dié agtergrond is my politieke beskouing heeltemal utilities. Die vraag is: Beskerm of bevorder ons die behoud van ons eie kultuur of nie? Ek het geen politieke party wat ek op die oomblik ondersteun nie. Ek was donkiejare lid van die Nasionale Party en van die sogenaamde Afrikaanse kultuurorganisasies. Ek het hulle almal laat vaar. Hulle praat nie meer in die idioom waar ek my tuis voel nie. Ek volg my eie waardesisteem – die Afrikaanse taal en kultuuridentiteit – en ek glo in die toekoms van die Afrikanervolk en ek bid dat daar weer iemand sal kom wat die leiding kan neem.

32 Die Annale Skool was 'n groep invloedryke 20ste eeuse Franse historici wat 'n strukturele en sosiale benadering met betrekking tot die geskiedenis gevolg het.

33 Vir een van sy laaste gepubliseerde artikels oor die Afrikaners, kyk Dreyer (1998).

DIE OOMBLIK VAN ANALITIESE FILOSOFIE

Hierdie gesprek met prof. Meyer is tussen Februarie en Julie 2004 per e-pos gevoer en in Desember 2005 voltooi. Professor Meyer het in Mei 2015 toestemming gegee dat die onderhoud hier kan verskyn. A.M.T. Meyer is op 27 Januarie 1922 te Bethal gebore. Hy was lektor in die wysbegeerte aan die Universiteit van Pretoria (1951-1959), professor in sistematiese wysbegeerte aan die Universiteit van Suid-Afrika (1959-1971) en professor in filosofie aan die Universiteit van Wageningen in Nederland vanaf 1971 tot in die 1980's.

1. Agtergrond

Pieter Duvenage (PD): Beste prof. Meyer, baie dankie vir u bereidwilligheid dat ons hierdie gesprek, in die virtuele ruimte, kan voer. Ons het mekaar eenkeer skrams raakgeloop in Pretoria (ek dink dit was in 1994 of 1995), wat u dus nie 'n totale vreemdeling vir my maak nie. Daar is min mense wat twyfel dat u 'n belangrike rol in die filosofie, vir 'n sekere tydperk, by Unisa gespeel het. Ek wil egter graag voor begin. Waar begin u belangstelling in die filosofie?

Bert Meyer (BM): Ek is in 1922 as een van sewe kinders gebore en het op 'n plaas grootgeword. My vader en moeder het albei veel waarde aan studie geheg en hulle was altyd verheug dat drie van hulle seuns hoogleraars (ekself in filosofie, Danie in interne geneeskunde, en Hennie in oogheelkunde) geword het. My vader het in die omgewing van Mosselbaai grootgeword en, alhoewel hy in die Tweede Vryheidsoorlog teen die Engelse geveg het, het hy nooit 'n wrok teenoor hulle gekoester nie. My pa kon Engels soos 'n gebore Skot praat. Hy was 'n gelowige wat

sy geloof met die alledaagse realiteit, waarmee 'n boer te kampe had, kon temper. My moeder was 'n Trigardt en het in die Bethal-distrik grootgeword. Gedurende my laerskooljare het ek by twee onderwysers (mnre. Van der Westhuysen en Oosthuizen) les gehad in 'n plattelandse skooltjie wat uit sinkplate gebou was. Ons het altyd gedink dat ons ryk was en vandag weet ek ook dat dit werklik die geval was.

PD: Is dit moontlik om u latere belangstelling in die analitiese en kritiese filosofie terug te herlei na die omgewing waar u groot geword het en selfs die opvatting van u ouers en onderwysers?

BM: Ek het altyd 'n groot bewondering vir mnr. Mike Muller, prinsipaal en Latyn-onderwyser by die Hoërskool Hoogenhout te Bethal gehad. Hy was later prinsipaal van die Onderwyskollege in Heidelberg. Ek sou graag wou sien dat hy kon weet hoe ver ek dit gebring het. Hy was die spreekwoordelike “gentleman” en het ons geleer om trots te wees op die feit dat ons Afrikaners is.

Van moederskant is ek 'n agterkleinkind van Louis Trigardt – die eerste Voortrekker.¹ My moeder het op die Hoëveld van die Transvaal opgegroei. My ouers het gesorg dat drie van hulle seuns dit so ver kon bring as hoogleraars. Hulle was Boere, goeie mense en vir ons voorbeeldige ouers. Omdat ek as kind voortdurend aan die redeneer was, het my moeder gedink dat ek regte moes gaan studeer, daarom het ek Latyn op skool geneem. Gedurende die laaste week van my matriek het ek van 'n neef verneem dat daar te veel advokate sonder werk rondloop en het toe, saam met 'n broer, besluit om mynbou- en metaalkunde aan die Universiteit van die Witwatersrand te gaan studeer. Gedurende my studiejare daar het vakke soos Wiskunde, toegepaste wiskunde (en later ook geologie) my wel geboei, maar my vakansiewerk by 'n goudmyn, Simmer & Jack, was iets van 'n nagmerrie.

Gedurende my studie van skeikunde aan die Universiteit van die Witwatersrand, het 'n dosent die opmerking gemaak dat uit die verbinding van twee droë substansies (waterstof en suurstof) 'n nat substansie (water) ontstaan. Die opmerking het my geprikkel, enersyds omdat hy gepraat het van 'n substansie en eienskappe, en andersyds omdat daar 'n verandering plaasvind van die eienskappe (droog plus droog is nat).

Ek onthou vandag nog goed dat ek toe vir die eerste keer begin dink het aan substansies en eienskappe – twee begrippe waarmee ek vertrouwd was toe ek later Locke, Berkeley en Hume se filosofie ontdek het. Een van die eerste filosofiese boeke waarmee ek kennis gemaak het, was die klein inleiding van Bertrand Russell waarin

1 Kyk oor Louis Trigardt (1773-1838) sy bekende dagboek (Trigardt 1964).

hy ook die vraag oor 'n tafel stel aangesien ons kennis tot hardheid, geur en kleur beperk is.² Hoe kom ons dan aan die substansiële van die tafel?

Dan was daar nog iets wat my aan die dink gesit het en dit hou verband met die eksegeese van die Hebreeuse teks van die Pentateug. Daar is altyd aan my vertel dat die Heilige Skrif as 'n eenheid gesien moet word en plotseling kon ek met gemak die drie tradisies daarin onderskei (Elohim, profete, en Jahwe). Dit was die aansporing om te sien dat daar iets was waarin verskillende mense geglo het en dat dit deur die Joodse skrywers gebruik is om die universele vir hulle eie doel te gebruik: Om God (Elohim) vir hulleself (Jahwe) te eien. Reeds in daardie stadium was ek bewus dat 'n verhaal as 'n ideologie kan verskyn – iets waarmee jy jousef kan beskerm en jou dade kan regverdig. Dit was sonder twyfel die aanset tot my skeptisisme ten aansien van metafisiese verhale. Ek het ook met die boeke van C.E.M Joad, onder andere *God and Evil*, kennis gemaak en sy skryfstyl het my beïndruk.³

Alhoewel dié dinge my filosofiese oë oopgemaak het, was daar tog die steun wat ek by vriende, studente en kollegas gekry het – mense wat dieselfde idees gehad het, maar sonder die swaar filosofiese lading. Met my oorlede broer, die oogchirurg Hennie Meyer, het ek baie gesprekke gevoer, en dit was vir my verbasend om te sien hoe hy dinge op dieselfde manier as ek ontleed het. (In my latere loopbaan kon ek steun op kollegas soos prof. G.H.T. Malan, destyds hoogleraar in die filosofie aan die Universiteit van die Vrystaat in Bloemfontein, en my goeie vriend Daantjie Oosthuizen, wat helaas vroeg gesterf het.⁴) Een van my eerste studente aan Unisa was Wim Gerke, landmeter, later stadsbeplanner en nog later deskundige op die gebied van onteieningsprosedures. Hy het onder my leiding met 'n proefskrif oor die logika in regsprosedures gepromoveer.⁵ 'n Mens kom iets by jousef agter, maar jy het ook die steun van ander nodig, sê maar 'n gehoor wat hande klap as jy iets aanneemlik vertel het.

Ek het toe om persoonlike redes besluit om my studies by Wits te stop en om om iets anders te doen. Een van die redes was dat ek weens 'n ondersoek deur die artse van die Kamer van Mynwese nie 'n “rooi kaart” kon kry nie – elke werker wat ondergrond wil werk moet 'n mediese ondersoek deurloop en aan bepaalde gesondheidsnorme voldoen. Ek was elke ses maande afgekeur en het dit oorweeg

2 Bertrand Russell (1872-1970) is algemeen bekend as een van die grondleggers van die analitiese filosofie in die 20ste eeu, 'n denkradisie waarin die natuurwetenskap 'n belangrike rol speel.

3 Joad (1891-1953) was 'n skrywer van populêr-filosofiese werke wat veral in die 1940's wyd in Brittanje gelees is.

4 D.C.S. Oosthuizen (1925-1969) was in die 1960's professor in filosofie by Rhodes Universiteit.

5 Kyk Gerke (1966).

om geologie te studeer, maar dit tog afgewys omdat ek toe na aanleiding van my studie van Latyn besluit het om Grieks en antieke tale te bestudeer.

2. Studie aan die Universiteit van Pretoria

PD: U het toe aan die Universiteit van Pretoria gaan studeer? Hoe het u by die filosofie uitgekom en watter werke het u in daardie stadium beïnvloed? Wat was u ingesteldheid teenoor filosofie in daardie stadium?

BM: My vader het gereken dat ek moes probeer om teologie te studeer en ek is toe na die Universiteit van Pretoria in die vroeë 1940's. Daar het ek modules in Hebreeus, Grieks, Filosofie, Klassieke Geskiedenis en Geskiedenis van die Nabye Ooste bestudeer en my BA-graad (met Wysbegeerte en Hebreeus as hoofvakke) met lof geslaag. Daar was momente dat ek gedink het om Egiptologie te gaan bestudeer om die eenvoudige rede dat die toenmalige hoogleraar in Semitiese tale, prof. Gemser, my geweldig geïnspireer het. Tog het die belangstelling in die werk van James Jeans en Arthur Eddington my in die rigting van wysbegeerte gestuur.⁶ Ek het nooit enige religieuse ervarings gehad nie en twyfel sterk daaraan of ander dit ooit gehad het, maar natuurlik is daar altyd mense wat reken dat hulle Napoleon of Hitler of selfs Jesus is. My belangstelling in die teologie was eerder 'n belangstelling in dogma-geskiedenis wat met die Patristiek saamhang en vandag nog dink ek dat Marcion een van die beste teoloë was. As ek tyd sou hê, sou ek graag iets oor hom wil skryf en die kritiek van Tertullianus op sy idees. In 'n sekere sin was hy 'n afvallige en ek het 'n groot waardering vir afvalliges.

Die Departement Filosofie, waar ek met my nagraadse studies aangegaan het, is in daardie stadium deur proff. T.J. Hugo en C. H. Rautenbach behartig. Hugo het die metafisika, staatsfilosofie en geskiedenis dele behartig. Rautenbach het logika, etiek en kennisleer doseer. Prof. Hugo het sy voorgraadse opleiding aan die Grey Kollege in die Vrystaat ontvang en het later aan die Ryksuniversiteit te Groningen onder Gerardus Heymans (toentertyd professor in sowel die filosofie as die psigologie) studeer.⁷ Heymans se assistent in die laboratorium H.J.F.W. Brugmans (wat later in die psigologie of pedagogiek gepromoveer het) was ook goed met Hugo bevriend.⁸

6 Sir James Jeans (1877-1946) was 'n Britse wiskundige en het onder andere *Physics and Philosophy* (1942) geskryf. Sir Arthur Eddington (1882-1944) was 'n astrofisikus. Hy was saam met Einstein een van die eerste fisici wat tot die vroeë formulering van die relativiteitsteorie bygedra het. Vir drie van sy publikasies, kyk Eddington (1928, 1935 en 1939).

7 Oor Hugo, kyk die vorige onderhoud met Dreyer. Sy leermeester, G. Heymans (1857-1930), was vanaf 1890 professor in filosofie aan die Universiteit van Groningen.

8 Brugmans (1884-1961), 'n student van Gerardus Heymans, was van 1928-1954 hoogleraar in psigologie in Utrecht.

Hugo was, sover ek dit het, die opvolger van prof. Macfadyen – “a man of many talents”. Macfadyen het onder andere Engels en Logika aan die ou Staatsgimnasium in Pretoria doseer, en later was hy professor in filosofie, psigologie en ekonomie aan die Transvaalse Universiteitskollege (Tukkies). Van die ouer garde het ek gehoor dat hy ongeveer alle vakke kon doseer. Ek het later van sy handboeke by wyle prof. G. Pellisier gekoop en kon aan al die kantaantekeninge sien hoe ongelooflik sorgvuldig hy so ’n boek bestudeer het. Welke rigting hy voorgestaan het weet ek nie.⁹

PD: Kan u my meer vertel van die filosofie wat Hugo en Rautenbach geleer het?

BM: Om die filosofie aan die Universiteit van Pretoria (UP) goed te begryp, moet in ag geneem word dat die filosofie van Heymans op die psigologie berus het. Die filosofie, of liever wêreldbeskouing, was bekend as psigies-monisme en Heymans het selfs probeer om eksperimenteel te bewys dat dit die juiste teorie oor die werklikheid was. Teoreties gesproke was die grond vir die leerstelling dat die aanname van die materie as basis geen rekenskap kon gee van die feit dat ’n mens se begrippe (wat eintlik psigies van aard was) nie uit materie afgelei of kousaal verbind kan word nie. Van die vroegste proewe met parapsigologiese verskynsels is in ’n psigologiese laboratorium gedoen. ’n Geneeskundestudent het hom as proefpersoon aangebied en hy moes deur konsentrasie probeer om te antwoord welke woorde op kaartte voorgekom het. Volgens die ondersoekers was daar ’n positiewe resultaat. Dit sou dan ook ’n bewys gewees het vir die teorie dat die werklikheid eintlik psigies van aard was. Prof. Hugo – wat ’n voorbeeldige Afrikaner was, maar geen gereëde kerkganger nie – het sterk aan die psigies-monisme geglo. Met hom het ek veel gesprekke gehad en dit is op sy aanbeveling dat ek later in Groningen studeer het. Hy was onder die indruk dat daar nog ’n volgeling van Heymans sou wees. Dit was nie die geval nie, want die opvolger van Heymans was Leo Polak, wat veral oor die etiek navorsing gedoen het. Polak, ’n Jood, het gedurende die Duitse besetting van Nederland uiteindelik in een van die konsentrasiekampe gesterf.¹⁰ Prof. Helmut Plessner was die opvolger van Polak en hy is veral deur F.J.J. Buytendijk en die naoorlogse minister van onderwys, Gerrit van der Leeuw – wat ’n groot werk oor fenomenologie van die religie geskryf het – gesteun.

PD: U verwys na die belangrikheid van psigies-monisme tydens prof. Hugo se termyn as hoof van die departement by Tukkies. Kan u meer daaroor sê?

9 Prof. W.A. Macfadyen (1865-1924), soos bespreek in hoofstukke 1 en 3, en die dialoog met Dreyer, was van 1912-1924 professor in filosofie by die Transvaalse Universiteitskollege in Pretoria.

10 Leo Polak (1880-1941) het in die kenteorie, regsfilosofie en etiek gewerk.

BM: Wat die psigiese-monisme aanbetref was een van die belangrikste vrae in die filosofie van die 1920's die volgende: Moet die werklikheid dualisties of monisties benader word? Is die werklikheid tot materie én gees (psige), of slegs tot materie, as materie-realisme, reduseerbaar? Heymans se werk in die opsig was *Einführung in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung* en sy opvolger, Polak se werk was *Kennisleer contra Materie-realisme*.¹¹ Heymans en Polak het aangevoer dat geestelike prosesse nie tot materiële prosesse herleibaar is nie. Heymans se belangrikste argument het op die prinsipe van kousaliteit berus. Die veronderstelling is dat die beginsel van identiteit met oorsaak en gevolg saamhang. Omdat materie nie identies aan kennis is nie (hier kan mens ook woorde soos denke, wil en gevoel in die plek van kennis plaas) kan materiële prosesse nie die oorsaak van ons kennis wees nie. Ons kennis is psigies van aard en daarom is die kennis van materie ook uitgesluit. Wat direk gegee is, kennis, is psigiese prosesse, en ons moet materie as 'n afgeleide wyse waarop ons na dinge kyk sien. Jy sou kan sê dat materie met die Kantiaanse begrippe ooreenstem – iets wat tot die struktuur van die menslike gees hoort, 'n soort manier om na dinge te kyk.

Tommie Hugo was, soos Rautenbach, 'n aanhanger van Heymans en het sy lesings oor die kennisleer uit *Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens* voorberei – dié werk (van 1890-1894) is deur Bertrand Russell in *Mind* gekritiseer.¹² Heymans het “denkwette” as wette gesien waarvolgens ons dink, omdat ons psigiese samestelling is soos dit is. Russell vra egter: Gestel dat ons geestelike samestelling verander, sou daar dan ander denkwette wees? Die psigologiese interpretasies het in daardie tyd sterk geleef en selfs die werk van Husserl, oor die filosofie van die rekenkunde, is nog volledig deur die psigologiese bepaal. Dit is eers Frege wat vir Husserl in 'n ander rigting gestuur het, die rigting van die fenomenologie.

PD: Sou 'n mens dus kon sê dat die filosofie van Heymans, soos dit deur Hugo en Rautenbach by Tukkie doseer is, 'n sterk neo-Kantiaanse stempel gedra het?

BM: As jy vra na die neo-Kantianisme van Heymans, dan sê ek ja. Dit stem in groot mate ooreen met die rigting van Jakob Fries en Leonard Nelson, en dit sou interessant wees om 'n vergelyking tussen Heymans en Nelson te maak.¹³

PD: Waarom was die psigies-monisme vir Afrikaanse filosowe soos Hugo en Rautenbach in die 1930's en 1940's belangrik? Het dit enigsins met die politieke gebeure van daardie tyd saamgeval?

11 Kyk Heymans (1905 en 1915) en Polak (1912).

12 Oor hierdie werk, kyk Heymans (1890-1894).

13 Jakob Fries (1773-1843) was 'n Duitse filosoof en Leonard Nelson (1882-1927) 'n Duitse wiskundige en filosoof.

BM: U soek blykbaar na 'n verband tussen Afrikaner-intellektueles en psigiesmonisme. Gestel nou dat die argumentasie pro-psigiese-monisme goed geformuleer en oortuigend was, dan sou dit niemand verbaas nie as mense wat daarmee bekend was dit ook aanvaar het. Gestel dat die alternatief die leerstelling van die materialisme was en mense dit nie aanvaar het nie, dan was dit nie eienaardig wanneer die psigiesmonisme aanvaar sou word nie. Daar was egter natuurlik nog ander moontlikhede: 'n Dualisme van gees en materie, of die moontlikheid van iets wat nóg psigies nóg materieel is.

My eie opvatting is dat die vraag berus op die veronderstelling dat die werklikheid 'n soort voorwerp is wat mens vanuit 'n skeikundige metodologie kan benader. Dit wil sê iets bestaan uit een of meer dele soos wat water uit suurstof en waterstof bestaan. Werklikheid is 'n begrip, en nie die en of ander soort stof nie, en die benadering daarvan kan alleen vanuit 'n analise van taalgebruik geskied. Hierdie moontlikheid was egter nooit by bogenoemde intellektuele teenwoordig nie. Daar kom ook nog iets anders by. Indien iemand die psigies-monisme of enige ander metafisiese opvatting aanvaar, hoe geskied die aanvaarding daarvan in die daaglikse lewe? Kortom: die wêreld van die filosofie is 'n verhaal en binne daardie verhaal speel 'n aantal begrippe of woorde 'n saambindende rol. Dit beteken dan dat die spel weinig of niks te make het met die aard van die mense wat die spel speel nie. Daar is dan geen verband tussen die persoonlikheid van die speler en die spel nie. Dit is ook my beswaar teen poginge om 'n verband tussen die geskiedenis van 'n persoon en sy oortuigings te lê.

Ek wys die psigoanalitiese benadering dus af wanneer dit gaan om 'n argumentatiewe verhaal. 'n Argument is juis of onjuis, en die juistheid of onjuistheid daarvan hang nie af van die psigologiese gesteldheid van die persoon nie. Dit is iets anders wanneer dit gaan om oortuigings wat nie op argumentasie berus nie. Dat iemand glo dat Jesus die seun van God is, hang af van die omgewing waarin hy grootgeword het, die sukses van die mense wat die idee verkondig, en van die gebruik van woorde soos straf en beloning.

Om die rede wys ek u implisiete benadering af dat die analitiese filosofie iets met die skool of onderwysers of verandering van studierigting te make het. Die vraag is nie wie Meyer was en waar hy opgegroeï het nie, maar waarom reken hy dat die analitiese filosofie 'n juiste manier is om die filosofie te benader. Ek is 'n ywerige fotograaf en maak gebruik van ou kameras soos die Zeiss Contax van 1937 en die Kiev 88 uit 1996, 'n Russiese monster soortgelyk aan die Sweedse Hasselblad, maar ek sou nie weet watter verband daar bestaan tussen dié versameling instrumente en die instrumente wat ek gebruik in die analise van filosofiese begrippe nie.

Ek kan begryp wanneer dosente in die filosofie begin met die Bybel en daaruit 'n lewensopvatting of selfs wêreldbeskouing wil opbou. Dié soort is oral aanwesig, hier in Nederland, maar ook in Suid-Afrika, en vir my is dit duidelik dat daar in die Bybel 'n lewenswandel en 'n kosmologie skuil. Ek het egter nie so 'n Bybel nie en dink ook dat dit weinig met die filosofie te make het, want ek beroep my op taalgebruik en probeer – met wisselende sukses – om 'n filosofiese jargon te vermy. Die eksegete van die heilige geskrifte hanteer 'n jargon en dié staan in die weg van 'n gesprek met ander.

PD: Kan u meer oor prof. Rautenbach se benadering tot die filosofie by Tukkies sê?

BM: Prof. Rautenbach, voorheen predikant in die Hervormde Kerk en later rektor van UP, het logika en etiek behartig. Hiervoor het hy van handboeke van sowel Heymans as I.J. De Bussy (ek dink toentertyd hoogleraar in Amsterdam) gebruik gemaak. Hy het nooit in die buiteland studeer nie en het 'n proefskrif oor sedelike keuring geskryf. Dit was eintlik 'n soort klassifikasie van teorieë oor sedelike keuring en het veral op die werk van 'n beroemde psigoloog William McDougall gefokus.¹⁴ Soos Hugo het Rautenbach ook 'n duidelike voorkeur vir Nederlandse universiteite, en veral vir Groningen, gehad omdat dit by uitstek ook vir die opleiding van predikante vir die Hervormde Kerk gesorg het. Om dieselfde rede het P.S. Dreyer en die teoloog B.J. Engelbrecht ook na Groningen gegaan. Laat ons so sê, daar was 'n duidelike voorkeur vir Nederlandse boeke. Ook in die geskiedenis van die filosofie is die vier bande van Jansen gebruik.¹⁵ Ongetwyfeld was hierdie voorkeur van Nederland eerder as Engeland polities gemotiveer. Die merkwaardige was dat die geskiedenis van die filosofie in die eerste jaar met die Renaissance begin het en dat die rasionaliste en empiriste, soos hulle genoem is volgens die Nederlandse manier van doen, dan aan die beurt gekom het. Die rede was dat die twee teologiese fakulteite by UP dit so wou gehad het omdat dit dan sou aansluit by die opkoms van die Protestantisme. Daar is sover ek weet nooit iets aan die Middeleeuse filosofie gedoen nie.

PD: Met u Wits agtergrond was u duidelik nie die konvensionele student in die filosofie by Tukkies nie?

BM: By die twee professore waar ek met die filosofie begin het, het ek spoedig agtergekom dat daar twee aspekte ontbreek: wysgerige analise en kritiek. Wanneer

14 Kyk Rautenbach (1939). William McDougall (1871-1938) was 'n Britse en Amerikaanse sielkundige. Vanaf 1920-1927 was professor by Harvard, en daarna aan Duke Universiteit verbonde. McDougall was krities oor 'n behavioristiese en materialistiese psigologie.

15 Vir sy vier dele oor die geskiedenis van die wysbegeerte, kyk Jansen (1919-1923).

ek byvoorbeeld na prof. Tommie Hugo se entoesiastiese lesings oor die geskiedenis van die wysbegeerte geluister het, was dit boeiend en hy kon telkens weer 'n ander filosofie met dieselfde oortuiging vertel. Hy was die verteller van verskillende verhale, maar telkens het ek myself afgeva wanneer sou ekself sulke verhale sou kon vertel. Eers later in Groningen het ek agtergekom hoe oppervlakkig die lesings van prof. Rautenbach was. Hy was buitengewoon sistematies, maar het weinig geweet van wat in die Engel-Saksiese lande op die gebied van kritiek en analise gebeur het. Met die uitsondering van die Engelse empiriste (Locke, Berkeley en Hume) het ons nooit iets oor Russell, Moore of Wittgenstein gehoor nie. Rautenbach 'n wel een keer gesê het dat hy Whitehead se idee van die "bifurcation of nature" nie begryp het nie.

Jy moet onthou dat my eerste kennismaking met die filosofie was toe ek mynboukunde aan die Universiteit van die Witwatersrand studeer het. Ek het Bertrand Russell gelees en toe ook begin om sy idees oor taal en die grondslae van die wiskunde te bemagtig. Rautenbach se logika-lesings het uit sillogismes, volgens die handboek van Heymans, bestaan. Bertrand Russell het teen die einde van die 19de eeu die boek van Heymans oor die logika en kennisleer in *Mind* geresenseer. Hierin het hy op die psigologistiese interpretasie van die logika gewys. By Rautenbach het ek, in navolging van Heymans, geleer dat daar drie denkwette was: die wet van identiteit, die wet van non-kontradiksie en die wet van die uitgeslote derde. Die psigologiese benadering kom duidelik na vore in die benaming *denkwette*. Verder het Rautenbach die probleem van induksie behandel en die oplossing ook by Heymans gevind. Dit was merkwaardig dat alhoewel hy 'n boek van Welton en Monahan voorgeskryf het, hy dit nooit gebruik is nie.¹⁶ Vanweë my belangstelling in die wiskunde en die logika, het ek 'n meesters-dissertasie oor die begrip van ruimte in die psigologie, wiskunde en natuurkunde geskryf (Meyer 1946). Prof. De Loor van Wiskundige Statistiek ('n student van die intuisionis L.E.J. Bouwer) was my eksterne eksaminator.

3. Nederlandse studies

PD: Na die voltooiing van u meestersgraad is u toe na Nederland om by Plessner in Groningen te gaan studeer?

BM: Ja, Plessner. Ek het daar in die laat-1940's studeer net voordat P.S. Dreyer en Johan Degenaar ook studente by hom was. Ek weet nie of Dreyer ooit deur Plessner beïnvloed is nie. Gedurende die jare wat ek in filosofie saam met Dreyer by UP was,

16 Die teks het oorspronklike as Welton and Monahan (1916) verskyn, maar is verskeie kere daarna herdruk.

het ek nooit gemerk dat Dreyer bepaalde idees van Plessner oorgeneem of verder uitgewerk het nie. Ook by Degenaar het ek nie so iets opgemerk nie. Degenaar was wel onder die indruk van Van Peursen – wat eintlik maar ’n derderangse filosoof was. Miskien weet jy dalk welke idees van Plessner deur Degenaar uitgewerk is? Of dié twee ooit *Die Einheit der Sinne* van Plessner (1923) gelees het, weet ek nie, maar ek betwyfel dit wel.

My persoonlike aanvaring met Plessner was nie positief nie. Nogtans het Plessner later, na die verskyning van my boek oor die fenomenologie (saam met die sosioloog Frans Maritz by Unisa) sy beste wense oorgedra en selfs ’n boek oor hom aan my gestuur. Daar is altyd iets soos ’n kombuis-geskiedenis, dit wil sê wat in die kombuis plaasvind waar die geregte voorberei word. Plessner het Duitsland vanweë sy Joodse herkoms verlaat – saam met, as ek goed onthou, Neurath en Reichenbach – en die bedoeling was dat hulle na Turkye sou gaan om daar aan ’n universiteit te werk. Een van hulle het egter die metafisiese spekulasies van Plessner sterk as pseudo-filosofie afgewys.

My beswaar teen Plessner was dat hy nie daarin geslaag het om ’n filosofiese metode aan sy studente te leer nie. Miskien reken sommige mense dat so iets nie bestaan nie en dat ’n filosoof eintlik oor ’n besonder gawe beskik om toegang tot hoëre waarhede te verkry. ’n Goeie filosoof is soos ’n goeie kok wat geleer het om te kook, maar wat dit ook aan ander kan leer. As hy bevestigings sou kry, is dit ’n anset om iets te doen en nie om diepere waarhede te genereer nie. In Nederland het ek ’n skripsie by Plessner oor die analise, veral in afgrensing van die metafisika, ingelewer. Dit was ’n ramp, want toe het iemand in Switserland hom afgeraai het om my studie as antropoloog te lei. Plessner wou toe dat ek die onderwerp verander en ek het toe besluit dat ek nie verder in Groningen kon bly nie. Ek het aan Dorothy Emmett in Engeland geskryf om te vra of ek iets onder haar kon doen, maar ek het uiteindelik na UP (1949) teruggekeer waar ek in die biblioteek die *Patrologia* van Migne gekatalogiseer het. Dit was ’n verskriklike werk, want daar was so iets van meer as 400 dele.¹⁷

4. Filosofie-dosent by Tukkies in die 1950’s

PD: U is dus na die kortstondige studie onder Plessner in Groningen terug na Pretoria, waar u ook filosofie doseer het?

17 Dorothy Emmet (1904-2000) was van 1938-1966 aan die Universiteit van Manchester verbonde. Die *Patrologia Latina* is omvangryke versameling van die geskrifte van die kerkvaders wat tussen 1862-1865 deur Jacques-Paul Migne saamgestel is.

BM: By my terugkeer na Pretoria was Rautenbach rektor en C.K. Oberholzer hoof van die Departement Wysbegeerte. Laasgenoemde het ook nog die Heymans/De Bussy rigting gevolg. Hy het my gevra om vir senior studente iets oor die eksistensie-filosofie te vertel. Ek het Sartre gekies en het dit met soveel oortuiging gedoen dat ek volgens wyle Johan Heyns 'n gevaar vir die jeug in Suid-Afrika was – die aantying is later deur ds. Ben Marais, studenteleraar van die Ooskerk, herhaal. Oberholzer het toe pas begin om iets oor die eksistensie-filosofie te lees; aanvanklik was dit gewoonweg Nederlandse inleidings – 'n mens kom ook nooit weg van Nederland nie. Ek het toe ook, as lektor, na aanleiding van 'n kollokwium oor Heidegger by Plessner, lesings oor Heidegger gegee. Toe het Oberholzer die wind van agter gekry, want hy is deur die baie woorde wat aanmekaar gelas word bekoor – *in-der-Welt-Sein, mit-Sein, mit-ein-Ander-in-der-Welt-Sein*. In die tyd het hy ook die filosofie van die opvoeding oorgeneem en dit was so in sy kraal, want daar kon hy die rol van dominee na hartelus uitdra – dit was Christelik-Nasionale onderwys wat selfs sy neerslag in Stellenbosch (ek meen onder Gunther) gevind het.

Die invloed van Sartre en sy manier van fenomenologie bedryf het na Nederland deurgesypel, waar mense soos J.H. van den Berg en Langeveld daardeur beïnvloed is.¹⁸ Veral Langeveld het Oberholzer geïnspireer – is so 'n mate dat hy hom na UP uitgenooi het om lesings te gee.¹⁹ Die kwessie was altyd: Wat is die mens? Toe is Roleen, Oberholzer se dogter, ook na Oostenryk om daar te gaan kyk wat die mens eintlik is en toe ook na Utrecht om by Langeveld weer te kyk of die mens werklikwaar bestaan en of hy nou liever nie miskien alleen maar by UP te vind is nie.

Terwyl ek met my nagraadse studie in die wysbegeerte aan UP besig was, het ek ook lesings in die teologie gevolg.²⁰ Ek het met verwondering na die dosente se verhale geluister. Ek was verbaas oor die feit dat hulle verhale kon vertel wat so boeiend was, en het gewonder wanneer ek self in staat sou wees om sulke verhale te vertel. Dit was vir my self moeilik om iets te vertel oor waarheid of goedheid of die werklikheid sonder dat ek 'n metode aangeleer het om die dinge te ondersoek. Ek was nog meer bewus van een of ander gebrek by myself toe ek in Groningen studeer het. Blykbaar het 'n hoogleraar verwag dat jy sy boeke goed moes bestudeer en dan

18 J.H. van den Berg (1914-2012) se proefskrif (1946) handel oor die betekenis van fenomenologie vir die psigiatrie. Van den Berg het vanaf die verskyning van sy boek oor die metabletika (Van den Berg 1956) bekendheid verwerf. Hy was verbonde aan die universiteite van Utrecht en Leiden. Vanaf 1969 het hy Suid-Afrika verskeie kere besoek en in 1984 'n ere-doktorsgraad van die Universiteit van die Oranje-Vrystaat ontvang.

19 M.J. Langeveld (1905-1989) was professor in pedagogiek aan die Universiteit Utrecht (1946-1972).

20 Vir sy doktorsale studie, kyk Meyer (1949).

daarop verder moes borduur, maar wat daardie borduurwerk was, hoe ek dit moes doen, was vir my 'n raaisel. Rautenbach het dit alewig gehad oor 'n lewensopvatting en 'n wêreldbeskouing en hoe mens nou aan so iets kom. Wat is die weg wat jy moet bewandel om so iets op te bou?

Jare later het ek begin dink dat die idee van tradisie 'n besonder sterk rol in die Afrikaanse denke oor wysgerige sake gespeel het. Aan die een kant was dit die rol van die kerk wat op Nederlandse idees geskoei was, en aan die ander kant die binding tussen die staat en die Christendom wat in die Suid-Afrikaanse politiek, veral in die jare van Paul Kruger, 'n belangrike rol gespeel het. Die idee van 'n wêreldbeskouing het my geboei en ek het dit ook as 'n vertaling van die begrip metafisika gesien. So iets kon nie begin as 'n geloofsbelydenis nie, maar moes opgebou word na aanleiding van die vraag: Wat is die boustene van so 'n gebou en hoe sou 'n mens daardie stene kon onderskei van stene wat nie daarby hoort nie? Ek het reeds as student die indruk gekry dat 'n filosofiese stelsel opgebou moes word uit beginsels wat onbetwisbaar en universeel is. Vanweë my vroeë natuurwetenskaplike studies kon ek egter nêrens so iets vind nie – ook omdat ek nie 'n gelowige was nie. Aan die een kant het dit vir my gelyk asof wysgere eers iets geglo het en dan daarvoor nagedink het om dan verder 'n sisteem op te bou wat daarop berus. Dit is die indruk wat ek by die lees van prof. H.G. Stoker gekry het. By ander denkers soos James Jeans en Arthur Eddington moes 'n mens met sterrekunde of natuurkunde as grondslag vir jou filosofie begin. Bertrand Russell het dit weer gehad oor die logika en hier het ek my meer tuis gevoel, maar my gebrekkige kennis van die logika het my ook nie ver gebring nie.

Jean-Paul Sartre het 'n groot verhaal geskryf wat hy *Bestaan en die Nie-bestaan* genoem het.²¹ Toe het ek op sy boekie oor die eksistensialisme (wat 'n tipe humanisme is) afgekom. Dit was 'n wonderlike ervaring en daarna het ek met sy analyses of verhale oor emosies en die verbeelding kennismake. Ek het toe per toeval Ryle se *The Concept of Mind* gelees. Dit was die towerstaf wat daartoe bygedra het dat ek die leerstoel in Sistematiese Wysbegeerte by Unisa (1959) gekry het. Hierby moet ek voeg Russell se stelling dat die omgangstaal slordig is en dat ons na 'n logiese taal moet soek. Omdat die geskiedenis van die Engelse filosofie so maklik toeganklik was, het ek ook gesoek na wat almal in die Engelse filosofie, vanaf Bacon tot Mill, oor taal te sê gehad het (Meyer 1955: 268-278). Met ander woorde het ek gepoog om 'n deurlopende gedagte by al die Engelse filosowe op te spoor.

Ek moet weer terugkeer na my jare as dosent by UP (1951-1959) waar ek vir die afdelings logika en metafisika verantwoordelik was. Die persoon wat my op my verdere pad gehelp het, was prof. G.H.T. Malan en dit het gebeur na 'n voordrag

21 Kyk Sartre (1958), wat oorspronklik in Frans in 1943 verskyn het.

tydens 'n kongres waarin ek oor kennisleer en semantiek gepraat het.²² Prof. Malan het direk die woord geneem en vir meer as 'n volle uur noukeurig op die voordrag ingegaan. Hy het die volgende dag 'n voordrag gehou waarin hy die logika as die bestudering van objekte behandel het. Dit was 'n pragtige lesing waarin proposisies as klein klippies voorgestel is waarop hy die logiese bewerkings uitgevoer het. Alles so reg in die gees van Meinong.²³ Ek het dadelik besluit dat dit die juiste manier was om die formele, simboliese logika aan studente duidelik te maak – en dit was ook later die basis van my logika-diktaat by Unisa. Rondom 1955 was Ayer se *Language, Truth and Logic*, die werke van Carnap en Tarski en die vroeëre Wittgenstein van die *Tractatus* vir my min of meer die heilige skrif. Ek het egter ook van die later Wittgenstein se *Philosophical Investigations* bewus geword. Tydens my sabbatsjaar (1957) het ek in die Britse museum die geleentheid gehad om die onderrig van die logika gedurende die 17e en 18e eeu in Engeland te bekyk, ek kon ek die hele geskiedenis van Locke se *Essay* vanaf die eerste weergawe tot aan die uiteindelijke verskyning daarvan in 1692 volg.

My analitiese benadering is uiteindelik besonder negatief deur my kollegas by Tukkie ontvang, want ek was 'n logiese positivist en ongeveer alles wat daarby hoort. My opvatting was dat die filosofie aan UP te breedspakig was. Soos C.E.M. Joad dit stel: “There is the expression of the obscure, but also the obscurity of expression”. Waarom was Afrikaners so vreeslik behep met hoogdrawende taalgebruik? As ek dink hoeveel onderwysers na Oberholzer gestroom het, en aan die aanmeakaarskrywery van woorde, dan verbaas dit my. Was die wysgerige antropologie daarvoor verantwoordelik? Die klassikus, wyle prof. Gonin, het my byvoorbeeld by die intreerede van een van die hoogleraars in opvoedkunde gevra of mens ook filosofie in eenvoudige Afrikaans kan vertel. As u ooit interessante ondersoek wil doen, gaan kyk maar dan na die taalgebruik van die mense wat by Oberholzer en die ander opvoedkundiges gepromoveer het – die uitsondering was prof. B.F. Nel. Die groep was almal ook aktiewe lede van die Broederbond. Piet Dreyer was ook een en dit was vir hulle 'n groot sonde om Engelse filosofie te doseer. Blykbaar was die kerk, met sy bande met Nederland, sterk veranker in die idee van 'n stamland. Daar het indertyd soveel dinge gebeur waardeur Afrikaners stelling teen Afrikaners geneem het. Altyd maar die ossewaens in 'n kring trek om die gevoel van veiligheid te bewaar. Die feit was dat die vastelandse filosofie

22 Een van die motiewe in dié voordrag was om Pfänder met Ayer te konfronteer. Pfänder en Nicolai Hartmann het die verskynsel van kennisvorming ontleed en Ayer het, sonder om na hulle te verwys, die hele analise gekritiseer.

23 Alexius Meinong (1853-1921) was onder meer bekend vir sy objekteorie.

te weinig geweet het wat in Brittanje op die gebied van die filosofie gebeur het. Eintlik het die Italiane veel meer belang in die Engelse filosofie gestel – daar was ’n pragtige ondersoek oor Francis Bacon in Italië. Aan die einde van my Londense besoek 1957 wou ek graag na Italië te gaan, maar weens ’n sterfgeval in die familie moes ek na Suid-Afrika terugkeer.

5. Professor by Unisa

PD: In 1959 is u as professor in wysbegeerte by Unisa aangewys en daarmee het die uur van analitiese filosofie aldaar aangebreek.

BM: Op grond van ’n buitengewone positiewe aanbeveling van H.J. de Vleeschauwer is ek as hoogleraar vir Sistematiese Wysbegeerte aan die Universiteit van Suid-Afrika aangewys.²⁴ Ons was goeie vriende en ek het ontsettend veel van die geskiedenis van die wysbegeerte – sy eintlike vakgebied – by hom geleer. Hy sou aanvanklik in België ’n proefskrif oor ’n suiwer historiese onderwerp geskryf het. Omdat iemand anders oor dieselfde onderwerp gepromoveer het, het hy hom toe op die geskiedenis van die filosofie en veral op die filosofie na die Middeleeue gerig. Prof. de Vleeschauwer was wêreldwyd bekend vir sy publikasies oor die geskiedenis van die wysbegeerte en veral sy magistrale werk oor Kant se *Kritik der reinen Vernunft*.²⁵ Toe hy in die vroeë 1950’s by Unisa aangestel is, het hy in oorleg met die Katolieke Seminarie in Waterkloof vir twee hoofvakke in filosofie gesorg: Geskiedenis van die Wysbegeerte en Sistematiese Wysbegeerte. Dit het beteken dat die Katolieke studente van die seminaries filosofie kon neem sonder enige probleem van indoktrinasie. Blykbaar was die bedoeling dat die geskiedenis van die filosofie neutraal was. Filosofie was binne die skolastiek beskou as ’n *ancilla theologiae* vir studente wat later priester sou word.

De Vleeschauwer het daarop gereken dat ek gewoonweg sy leerstof sou doseer. Ongelukkig het sy diktaat oor die logika en kennisleer in die behandeling van die sillogismes vasgesteek. Van die hele veld van die proposisie-logika was daar geen spoor nie, ook nie van die strategieë en bewysvoering binne die afdeling nie. Tydens die eerste vakansie-skool het my probleme met die diktate oor die logika en kennisleer verdiep. Een van die studente was W.J.C. Gerke – wat later ’n doktorsgraad by my gedoen het. Hy het dieselfde kritiese gees ten aansien van bespiegeling oor die diepste realiteit gehad. (Ek was hom dankbaar vir die steun en vriendskap oor al die jare heen, selfs vandag nog, alhoewel daar nogal ’n afstand tussen München

24 Vir sy intreerede by Unisa, kyk Meyer (1960).

25 Vir De Vleeschauwer (1899-1986) se driedelige werk oor Kant, kyk De Vleeschauwer (1934-1937).

en Ede, waar ek woon, is.) Ek het begin om die diktaat oor die logika drasties te verander sodat die simboliese aard van die logika duidelik geword het. Ook die eerstejaar-inleiding het radikaal anders geword en daarin het die analitiese bydrae van die filosofie ten aansien van die *quinque viae* (godsbe wyse) duidelik geword. Die tweedeling van die mens in liggaam en siel ('n soort Cartesianisme) is vanuit die gesigspunt van Gilbert Ryle aangepak. Ek het die lesings verander en het self steeds meer gedoen in die departement wat betref die organisering van die winterskool en die nasien van opdragte.

Een van die probleme met De Vleeschauwer was dat hy wel met gemak Engels kon lees, maar dit nie kon skryf of praat nie. Met vreemdes het hy meesal Frans, Duits, Nederlands of Afrikaans gepraat. De Vleeschauwer het steeds meer aandag aan die biblioteek-wetenskap gegee en ook die monumentale tydskrif *Mousaion*, wat wêreldwyd versprei is, versorg. In belangrike mate het hy die wetenskaplike grondslag van biblioteekkunde by Unisa gegee. Verder het hy hom besig gehou met die gebied van die geskiedenis van die filosofie. Hy was ook mederedakteur van die *Kantstudien*. Hy was 'n ongelooflik goeie kenner van Kant en sy werk (De Vleeschauwer 1934-1937) oor die transendentale deduksie by Kant is seker vandag nog van die beste werk wat ooit oor Kant gedoen is.

Ek en prof. De Vleeschauwer was goeie vriende en hy was 'n goeie kollega. Toe is René Meyer as lektor aangestel; hy was 'n oud-student van my by UP. Nadat hy eers 'n lektor in Bloemfontein was, het hy na Unisa gekom, waar hy Griekse filosofie en etiek doseer het. Die studente van die Seminarie en hulle dosente het by De Vleeschauwer gekla oor die nuwe logika en die kritiese houding teenoor die *quinque viae*. Blykbaar was daar samesprekings tussen die Katolieke en De Vleeschauwer, en toe het die poppe begin dans. Ek en René Meyer moes allerlei beskuldigings aanhoor. Ek self was toe al as positivis gebrandmerk – later as logiese positivis en uiteindelik as neo-positivis, gedeeltelik omdat ek die filosofie nie op die geloofsartikels of die een of ander bonatuurlike openbaring kon grond nie.²⁶ Prof. de Vleeschauwer het daarop aan die rektor van Unisa geskryf dat die filosofie, soos die Meyers dit doseer, teologiese studente afgeskrik het en dat die aantal studente drasties afgeneem het. Hier het hy 'n groot fout gemaak, want vanaf my aanstelling het die aantal studente in die filosofie ongelooflik toegeneem. Ons het Saterdag-byeenkomste georganiseer en studente van oor die hele Transvaal en selfs van die Vrystaat het die byeenkomste bygewoon. Daar was ook probleme tussen studente en De Vleeschauwer, maar ek weet nie of dit die saak van die analitiese filosofie sal bevorder deur daarop in te gaan nie.

26 Vir hulle vroeë werk oor argumentering, kyk Meyer en Meyer (1963).

Miskien kan ek net die volgende sê. Die stryd teen transendentale meditasie het ook nooit 'n einde gekry nie omdat daar altyd studente was wat 'n filosoof as 'n ghoeroe en die filosofie as 'n godsdiens beskou het. Die analitiese filosofie was vir dié gelowiges onmagtig omdat dit 'n metode was wat nêrens heen gelei het nie. Dit was moeilik om aan studente, en natuurlik ook kollegas, te verduidelik dat die filosofie nie oor 'n spesiale jargon beskik nie, dat 'n mens die alledaagse taal kan gebruik vir filosofiese analises en as kritiek op filosofiese leerstellings. As Plato daarin kon slaag, dan kon jy dit ook doen deur gewoon Afrikaans of Engels te gebruik. Daar was altyd een hindernis, die nomenklatuur-teorie – die leerstelling dat taal die werklikheid moes afbeeld, dat daar 'n toegang was tot die werklikheid en dat die taal die funksie het om die toegang af te beeld. Dit beteken dat die werklike dinge reeds georden was (miskien deur God) en dat die mens name aan die dinge moes gee. Daarom moes die filosofie die terugweg volg en opnuut die werklike aard van die dinge gaan ondersoek. Selfstandige naamwoorde is gesien as woorde wat dui op bestaande dinge en werkwoorde sou dan altyd handeling aandui. Vryheid, noodlot en gees was naamwoorde en die taak van die filosoof was dan om die vryheid, die noodlot en die gees te ondersoek. So is weet, dink, glo, sien ook werkwoorde en die filosoof moes dan weer gaan soek het wat die handeling was wat deur die woorde aangedui word. Ons het kyk met sien vergelyk en dit het mettertyd duidelik geword dat die analitiese filosofie nie 'n esoteriese onderneming was nie. Natuurlik het die bestudering van Ryle se *Concept of Mind* en sy idee van 'n kategorie-misvatting (“category mistake”) daarby gehelp.²⁷ In 'n groot mate was die analitiese wysbegeerte aanvanklik 'n terapeutiese middel om die waansin te lyf te gaan. Gedurende die sestigerjare het my vriendskap met wyle Daantjie Oosthuizen ook gegroei en aan hom het ons veel steun gehad, ook omdat hy goed vertrouwd geraak het met sowel die fenomenologie as die filosofie van Ryle.

Later is Vincent Brümmer en Michael Macnamara ook as lektore by Unisa aangestel. Laasgenoemde het sy studie by my gedoen en was op my aanbeveling 'n jaar op Oxford.²⁸ Ook René Meyer was op my aanbeveling 'n jaar by Oxford waar hy onder die invloed van Ryle gekom het en uiteindelik tot 'n proefskrif by my gelei het (R.S. Meyer 1966). Persoonlik het René soveel van sy proefskrif gedink dat hy oor weinig ander dinge kon praat. De Vleeschauwer het René veral gesien as iemand wat sy gesag ondermyn het en hom selfs van insubordinasie aangekla.

27 Gilbert Ryle (1900-1976) was professor in filosofie aan die Universiteit van Oxford (1945-1968). Vir 'n bekende werk, kyk Ryle (1949).

28 Vir sy doktorsgraad, kyk Macnamara (1969).

Ek en René Meyer het goed saamgewerk en was ook goeie huisvriende. In die laat-1960's het ek my deel van 'n boek oor die fenomenologie geskryf, aan 'n inleiding oor die simboliese logika gewerk, en ook twee dae per week klasse in wiskundige logika vir studente by die Randse Afrikaanse Universiteit gegee. Wat die fenomenologieboek aanbetref het dit bekend geword dat Ryle sy analise van die verbeelding waarskynlik by Sartre geleen het. Dit het my gemotiveer om te kyk of Ryle se metode nie 'n soort fenomenologie was nie. Dit is bekend dat hy van Husserl se werk kennis gedra het en dat hy selfs 'n kritiek op die fenomenologie geskryf het; onder andere in die vorm van 'n resensie oor Heidegger se *Sein und Zeit*. Toe Piet Muller van Human en Rousseau my gevra het om iets oor die fenomenologie te skryf, het ek dit ook met graagte gedoen (A.M.T. Meyer e.a. 1967). Vandag sou ek die boek graag wou herskryf en veel meer aandag aan die probleem van die konstitusie gee, omdat dit vir my lyk asof alle denke eintlik 'n soort konstitusie is – asof die lewe self 'n konstitusie van oomblik tot oomblik is.

In 1969 het Rhodes Universiteit my, na die dood van Daantjie Oosthuizen, as hoogleraar in die filosofie, genader. Ek het egter toe ook 'n uitnodiging van die Universiteit Utrecht gehad om analitiese wysbegeerte te doseer met die vooruitsigte van 'n vaste benoeming. Dit het my werk aan die logika-boek in die wiele gery. René Meyer het sy kans waargeneem en 'n inleiding geskryf wat toe in my afwesigheid 'n voorgeskrewe werk by Unisa geword het. In dié tyd is Koos Pauw ook as 'n tydelike dosent aangestel.²⁹

Toe ek in 1971 na Unisa terugkeer vir my kennisgee-periode, want ek het toe al 'n vaste aanstelling in Nederland gehad, kon ek die vyandigheid van René Meyer sien. Hy het toe hoof van die departement geword. Dit was vir my duidelik dat hy moeilik kontak met sommige van die dosente kon maak. In daardie stadium het Braam Roux, Rassie Prinsloo, Jens Kruger en Leon Coetzee op die personeel bygekom. Laasgenoemde was 'n besonder begaafde man wat later na die afdeling Kommunikasiewetenskappe gegaan het.³⁰ Miskien was daar ook ander persoonlike redes vir die breuk tussen my en René Meyer, want ek was vir 'n hele jaar in Nederland.

Wat was Unisa-filosofie in my tyd (1959-1971)? Dit het 'n afkeer gehad in filosofie wat op teologie geskoei was. Die filosofie aan Unisa was geen *ancilla theologiae* nie. (Maar die filosofiese tradisie aan Unisa het blykbaar gesterf deur die emansipasie

29 Vir hulle logika-werkboek, kyk Meyer en Pauw (1972).

30 Na René Meyer, was Michael Macnamara, A.P.J. (Braam) Roux (1990-1993), E.D (Rassie) Prinsloo (1994-1999), en Jennifer Wilkinson (2000) onderskeidelik hoof van die departement by Unisa. Met Ben Ramose se aanstelling in 2000 is daar sterk in die rigting van Afrika-filosofie gedraai.

van die denke van Afrika.³¹) As ek vandag terugkyk na die bron van die analitiese wysbegeerte aan Unisa dan is dit die belang van die verstaanbaarheid van taal vir die filosofiese metodiek en ook vir die studente in Suid-Afrika wat Engels, en nie Frans of Duits nie, kon lees. Ek het in belangrike mate Nederlands as wysgerige taal afgeskryf omdat alleen die werk van E.W. Beth enige waarde gehad het. Vir die res was die filosofie 'n soort teologiese surrogaat, 'n soort wysheid en weg na die realiteit.

By dit alles moet ons goed onthou dat die begrip van analise nie van kritiek ontkoppel kan word nie. My opvatting van kritiek was erg Kantiaans, dit wil sê die transendentale blootlegging van teorieë en begrippe. Ek dink vandag nog dat Kant se kennismaking met die ruimtebegrip van die Switser Euler sy hele siening positief beïnvloed het. Vir baie filosowe is die studie van Euler deur Kant 'n toevalligheid, 'n kleinigheid, maar dit was tog in die Kantiaanse denkontwikkeling 'n belangrike stap in die rigting van sy Kopernikaanse ommeswaai. So sien mens hoe die filosofie deur een van die vakwetenskappe ondersteun word, met daardie vakwetenskap as baksteen, sonder dat 'n sisteem gebou word.

Die filosofie is vir my 'n weg, 'n manier van doen waarvan die resultaat nie 'n omvattende sisteem is nie – geen wêreldbeskouing, metafisika, ontologie of geloofsbelijdenis nie. Hier dink ek aan die gedig van Van Wyk Louw oor die beitelkje wat jy moet slyp totdat hy blink, want daarmee kan jy die hele wêreld splyt. Jare terug het Plato daardie beitelkje begin slyp; lees maar sy dialoë en kyk wat en hoe hy oor taal geskryf het. Die verteller van verhale voer 'n monoloog, sy toehoorders luister na die verhaal. Daar is egter ook 'n ander kant. Die verteller vertel geen verhaal nie, maar help die wat wil luister om goed te luister na die verhale en om krities en analities te luister, sodat hulle kan weet welke pretensies sulke verhale het en waarom sulke verhale nie deug nie. Dit is wat die analitiese en kritiese metode studente wil leer. Daarom is daar twee soorte luisteraars: die wat behoefte daaraan het om te glo en die wat behoefte daaraan het om iets te leer. Die dosent in die wysbegeerte het voor hom studente, jonges wat 'n metode moet aanleer. Die dominee verkondig 'n evangelie, 'n verhaal waarna jy luister, maar veral 'n verhaal wat jy moet glo. Tydens elke ontmoeting by kongresse in Suid-Afrika het mense my gevra wat my standpunt is. Ek moes telkens antwoord dat ek dit as my taak gesien het om die standpunte van ander te ontleed en krities te beoordeel.

PD: Daar bestaan die kritiek teen analitiese filosofie dat dit apolities en ahistories is. Hoe sien u die verhouding tussen denke en politiek?³²

31 Meyer verwys na Afrika-filosofie in die filosofiese leergang van Unisa vanaf die middel-1990's. Hierdie kursus het uiteindelik gekulmineer in die publikasie van Coetzee en Roux (2003).

32 Vir 'n kritiese debat oor die relevansie van analitiese filosofie in Suid-Afrika, kyk R.P. Wolff (1986/87), Miller en Macdonald (1989 en 1990), Meyerson (1995) en Du Toit (1995).

BM: U vra oor my houding in die politiek. Ja, seker 'n politieke pragmaties: “Not a matter of principle but a matter of expediency”. Tog het ek altyd gedink dat ek iets skynheiligs kon vind in die idee van die apartheid wat berus het op die radikale verskille tussen kulture, maar waar daar in die praktiese toepassing tog van die fundamentele verskille vergeet is. Die universiteite was juis Westers: Westerse sosiologie, Westerse teologie, Westerse jurisprudensie, Westerse maatskappyleer. Alles was Westers, en ek dink dat die beklemtoning daarvan 'n wrok by swart mense laat ontstaan het. Die analitiese manier van dink het oral 'n plek, ook in die politieke denke en uitsprake, en in die teologie. Ek dink egter dat die Afrikaner op godsdienstige gebied deur omstandighede geïndoktrineer is. Die merkwaardige is dat die gelowiges die heil van die Joodse volk vertolk en ondersteun. Dit laat my ook sien dat die inhoud van wat mense glo sterk bepaal is deur 'n Joodse tradisie. God is 'n Jood en Jesus is 'n Jood en die Heilige Gees is ook nog Joods. En wat bly oor? Wat is nou eintlik Afrikaans? Wel, een ding, en dit is die Afrikaanse taal – wat jou nie toelaat om al die onsin te verkondig nie.

As u my nou sou vra wat ek sou voorskryf as inleiding in die metafisika en ontologie, dan sou ek direk kan sê: *Alice in Wonderland*. Ek dink Lewis Carroll het die diepste geheimenisse van die misbruik van taal in die filosofie goed gesnap. Hy het die misbruik van taal goed aan die kaak gestel en op 'n humoristiese wyse die ontstaan van metafisiese probleme daargestel.

6. Professor in Nederland

PD: In (1971) het u 'n professoraat in filosofie in Nederland aanvaar. Kan u vir my meer daaroor vertel?

BM: My jare in Nederland was wat my betref, geen sukses nie. Ek was een jaar in Utrecht en het daar logika, kennisleer, analitiese filosofie en wetenskapsleer doseer. Toe ek daar weg is, het hulle drie hoogleraars benoem om die werk te doen. Daarna is ek na Wageningen om die filosofie van nuut op te bou. Dit was moeilike jare, want binne die vakgroep Sosiologie het die studente in opstand teen die “empiriese sosiologie” van Weber en Popper gekom. Hulle wou die Frankfurt Skool hê en het ver wag dat die filosowe die harde kos vir hulle moes fynkou sodat hulle die sosiologie dosente te lyf kon gaan. Uiteindelik het ek wysgerige antropologie as 'n tipe “philosophy of mind”, wat dit eintlik is, doseer. Dit het studente getrek en ek het ongeveer alles behandel wat in Oxford onder die titel deurgaan. Verder was daar die vraag na die maatskaplike relevansie van vakke en ek het saam met die hoogleraars in plantkunde en genetica groepe georganiseer en daaruit temas

behandel. Die departement het geweldig gegroei en die probleem was dat die meeste dosente weinig filosofiese skoling gehad het. Ek was seker soos 'n vis op droë land en daar was van die kant van die dosente in my departement nogal veel kritiek op my manier van doen. Ek kan vandag sê dat onder die duisende studente wat op die een of ander wyse by my iets moes leer daar seker maar drie was wat wel iets geleer het. Een van hulle behoort u te ken, Rene von Schomberg, wat *magna summa cum laude* by Apel en Habermas gepromoveer het. Hy was later dosent in Tilburg en werk vandag by die Europese Kommissie in Brussel. Hy is 'n goeie huisvriend en ons sien mekaar gereeld.

Soos gesê was my Nederlandse jare nie 'n groot sukses nie. Ek het wel die kolleges van tuin- en landskapsargitektuur geniet. Vir hulle het ek uitsprake soos “wat mooi!” en die hele familie van uitsprake behandel, en dit was vir hulle iets anders as waaraan hulle gewoond was. Ek het dit altyd moeilik geskryf omdat ek self voortdurend oor my skouer gekyk het na wat ek skryf. Dit is eers later toe ek begin werk het met die rekenaar dat ek so snel kon skryf dat my kritiese sin nie by my vingers kon byhou nie. Ek het ook die voor- en nadele begin sien van die internet; mens het toegang tot te veel inligting en opinies, en raak verstrik in wat ander sê. Jy kan ook sien watter invloed die tegniese gebruik van die rekenaar het op die skryf van verhale en proefskrifte. Met 'n bietjie moeite kom mens snel agter watter invloed die knip en plak op die struktuur van geskrewe stukke het.

7. Terugskoue op 'n filosofiese loopbaan

PD: As u moet terugdink aan u filosofiese loopbaan, watter denkers het die grootste invloed op u uitgeoefen?

BM: Meesal Engelse filosowe: Bacon, Locke, Berkeley en Hume, maar ook Descartes se *Verhoog oor die Metode* en sy werk oor die geometrie. Ook Kant se *Kritik der reinen Vernunft* en sy kritiek op Swedenborg. Later by Unisa het ek intensief oor “conceptual analysis” gelees – Russell, Wittgenstein, Moore, Ryle, Austin, Strawson en Sartre. Van Strawson het ek veel van sy kritiek op die “definite descriptions” van Russell gehou. Later in Nederland het ek ook in Foucault geïnteresseerd geraak.

Waardeur word 'n mens gevorm? Seker ook deur die wyse waarop jy jou erger aan die manier waarop ander hulle boodskap uitdra. Ek het vroeg reeds besluit dat die vreeslike hoogdrawendheid, wat onder invloed van prof. Oberholzer soos 'n veldbrand deur onderwysers opgeslurp is, geen Afrikaans was nie. Die vreeslike sinne en sinswendinge het my laat besluit dat daar veel waarheid was in die idees van Leibniz en veral Russell dat die *woordskittery*, jammer dat ek die woord moet

gebruik, plek moet maak vir woordgebruik wat deur die man op straat verstaan kan word. Al die jare by Unisa het ek probeer om wat ek wil sê op so 'n manier te sê dat dit verstaanbaar is vir mense wat nooit filosofie studeer het nie. (Ek dink dat Langenhoven op 'n keer gesê het “a man to me a plain tale must unfold, otherwise he must coil it up and sit on it”). Die studente aan Unisa, meesal mense van my leeftyd, het die eenvoudige manier waardeer. Daarom wil ek graag hier 'n brief van Christian Garve en 'n gedig van Van Wyk Louw oor die beiteljtjie aanhaal – dit is nou die essensie van die analitiese filosofie. Garve skryf in 'n brief aan Kant op 13 Julie 1783:

...weil ich glaubte, es müsse möglich sein, Wahrheiten, die wirkliche Reformen in der Philosophie hervorbringen sollen, denen, welche des Nachdenkens nicht ganz ungewohnt sind, leichter verständlich zu machen.³³

En Van Wyk Louw dig:

Alleen die baie-fyn dink is helder:
So fyn dat byna niemand dit wil vat nie;
Alle ander dink is paring, saamhurk
In die donker en soetgoed fluister.

Vir die analitiese en fenomenologiese rigtings was die filosofie altyd sterk afhanklik van historiese figure gewees: neo-Kantianisme, neo-Hegelianisme, neo-Marxisme (seker ook by Habermas in sy vroeë periode). Miskien kan mens sê dat die analitiese filosofie, of konseptuele analise, sy wortels in die rigting van Brentano en Meinong het. Dit merk jy wanneer jy na die sogenaamde neo-realisme in Engeland gaan kyk, en dan bedoel ek veral die idee van die *Gegenstands*-teorie rondom die probleem van die vierkantige sirkel en die “definite descriptions” van Russell.

As ek weer my filosofiese loopbaan moes begin, sou ek die verband tussen Russell en Meinong gaan ondersoek. Daar was in daardie tyd veel meer Engelse belangstelling in die Vastelandse filosofie as andersom. Ook later, want Freddy Ayer en ook Gilbert Ryle het na die Vasteland gegaan om te kyk wat daar gebeur. Dink maar daaraan dat Ryle kritiek op Heidegger se *Sein und Zeit*, en ook heerlike stukke oor die fenomenologie gepubliseer het – dit is in sy versamelde werke opgeneem. Waarmee hou ek my nou besig? Hofstadter, Dennett en Plato (al sy dialoë). Ek het ook my ou stokperdjie van al jare weer terug in die saal – 'n Russiese kloon (die Kiev 88) van die Sweedse Hasselblad en talle ander fototoestelle.

PD: Baie dankie, prof. Meyer, vir hierdie gesprek.

33 'n Vrye vertaling sou as volg kon lees: Omdat ek glo dat dit moontlik moet wees om waarhede wat werklike veranderinge in die filosofie, meebring, en wat nie aan die nadenke ongewoon is nie, makliker verstaanbaar te maak.

Dialog 3 – Johan Degenaar

OM DIE WÊRELD TE ONTDEK

Johan Degenaar is op 7 Maart 1926 te Ladysmith gebore en op 22 Julie 2015 in Somerset-Wes oorlede. Vanaf 1949 tot 1991 was hy aan die Departement Filosofie en Departement Politieke Filosofie van die Universiteit Stellenbosch verbonde. Hy het in 1969 professor geword. Hierdie gesprek is in September 1997 en September 2005 by sy huis op Stellenbosch gevoer.¹

1. Agtergrond

Pieter Duvenage (PD): Ek wil jou graag terugneem op jou lewenspad. Jy is in 1926 in Natal gebore; was dit 'n tipiese Afrikaanse omgewing waarin jy grootgeword het? Ook, waar het die eerste filosofiese gewaarwordinge begin plaasvind?

Johan Degenaar (JD): Ja, ek sou sê dit was 'n gewone Afrikaanse omgewing waarin ek grootgeword het. Maar omdat Ladysmith 'n Engelse dorp in 'n Engelse provinsie was, en ek by 'n dubbelmediumskool was – laerskool en hoërskool – moet hierdie stelling gekwalifiseer word. Ek het dus nie net in my eie bepaalde kultuurwêreld grootgeword nie. Ek dink as 'n mens sou teruggaan, sou jy die Engelse invloed nie heeltemal kan ontken nie. Dit het 'n positiewe rol gespeel.

Wat die Afrikaanse kultuur betref, kan ek beweer dat ek nie sommer net in die algemeen opgevoed is nie. Ek is binne 'n Afrikaanssprekende, NG-huis opgevoed.

1 Hierdie onderhoud het oorspronklik in Degenaar (1998: 7-23) verskyn en is ook verwerk in Degenaar (2008: 313-336). Dit is vir doeleindes van hierdie publikasie, behalwe vir die byvoeging van enkele voetnotas, onveranderd gelaat. Vir 'n omvattende bronnelys van Degenaar se publikasies (1948-2000), kyk Degenaar (2008: 339-351).

Dit sou 'n mens met veiligheid kon sê. En dan sou ek ook kan sê daardie konteks is nie eintlik een wat vir my vroeg reeds filosofiese vraagstelling aan die orde sal stel nie. Filosofie verbind ek juis sterk met 'n tweede refleksie wat so belangrike rol in 'n mens se lewe speel. Aanvanklik is dit gewoon die eerste refleksie, en een binne 'n Afrikaanse taalwêreld. Ek het in 'n ander konteks daarna verwys dat ek die wêreld deur Afrikaans ontdek het. Jy ontdek die wêreld nie sommer net in die algemeen nie – daarom het ook my ontdekking van Van Wyk Louw en Opperman soveel vir my beteken.² Dan kom jy ook agter dis nie dat jy die wêreld ontdek in die algemeen nie – nie net dat jy sommer ervaar nie, maar dat jy esteties ervaar. En die estetiese ervaring is intiem verbind met taal. Geleidelik ontdek jy dis die taal wat jou help om dinge mooi te sien, om dinge mooi te sê. Die tweede refleksie kom eers later. Die eerste refleksie vind plaas binne 'n doodgewone Afrikaanse omgewing met nasionalistiese simpatieë.

Filosofiese besinning begin met my koms na Stellenbosch in 1944. Daarom kan ek nooit uitgepraat raak oor die belangrikheid van die universiteit nie, omdat ek ervaar het hoe dit my met ander oë na die werklikheid laat kyk het. En dit is ook nie net die universiteit in die algemeen nie, want ek het onmiddellik geval vir Sokrates. Alle eer ook aan prof. Kirsten dat hy my in die Griekse filosofie ingelei het.³ Die moment toe ek filosofie ontdek, toe weet ek, alhoewel ek gekom het om teologie te studeer, dat filosofering 'n geweldig belangrike element in my ontwikkeling sou wees. Die uitspraak van Sokrates, “an unexamined life is not worth living”, het die slagspreuk van my lewe geword. Die idee van 'n geëksamineerde lewe gee 'n geweldige morele dimensie aan ons manier van praat. Daardie eksaminering is nie oppervlakkig nie. Dit is 'n deurlopende bemoëienis met die sleutelvraag: “Wat beteken dit om mens te wees?” Ek sou sê my eerstejaar, my ontmoeting met Sokrates, was 'n sentrale gebeurtenis in my lewe. En dit lyk my, as jy hom eers ontmoet het, dan los hy jou nie. Maar daardie vraagstelling is nie iets wat dan van buite af bykom nie. Dit word iets wat jy van binne af as onvermydelike deel van jou lewe ervaar.

PD: Met ander woorde op hoërskool was daar nog nie tekste wat jy jou kan herinner nie. Die eerste beslissende tekste wat jy jou kan herinner, is die Griekse?

2 Vir N.P. van Wyk Louw (1906-1970) se gedigte, kyk Louw (1981) en vir sy besinnende geskrifte, Louw (1986). Kyk verder die biografie van Steyn (1998). Kyk ook Degenaar (1962 en 1984). Oor D.J. Opperman (1914-1985), wat soos Degenaar in Noord-Natal gebore is, kyk die biografie van Kannemeyer (1986).

3 J.F. (Freddie) Kirsten (1908-1994) was 1942-1973 professor en hoof van die Departement Filosofie aan die Universiteit Stellenbosch. Vir Kirsten se doktorsgraad oor Bergson onder studieleiding van sy leermeester N.J. Brümmer, kyk Kirsten (1935).

JD: Ja, Griekse filosofie. As ek verder sou teruggaan weet ek dat ek baie van die Afrikaanse letterkunde gehou het. Maar, daar is niks spesifiek waarvan ek sou kon sê dat dit deel van 'n eerste filosofiese gewaarwording was nie. Ek weet nie eintlik wanneer ek Van Wyk Louw ontdek het nie. Hy het 'n groot rol gespeel in my bewuswording van die skoonheid van die Afrikaanse taal.⁴ Ek onthou ook my Geskiedenis-onderwyser vir die kritiese manier waarop hy geskiedenis bedryf het.

PD: Die lees van *Huisgenoot* en so aan, het dit enige invloed gehad? Met ander woorde was daar in die breë Afrikaanse plattelandse omgewing die geleentheid vir 'n hoërskoolseun om letterkunde, kritiese opstelle en resensies te lees, om te sien daar word anders met taal omgegaan?

JD: Ja, die moontlikheid was daar, maar omdat ons arm was sou ek byvoorbeeld sê dat ons nie op *Huisgenoot* ingeteken het nie, want as hy vir my beskikbaar was sou ek ook dit wel gelees het. Ek was wel geïnteresseerd. Ek het die Bybel, by wyse van spreke, in twee kleure gelees. Ek het nog hier 'n Bybel uit daardie ou dae. Die eerste keer het ek dit met 'n blou potlood onderstreep en die tweede keer met rooi. 'n Mens kan sê ek het Afrikaans-Bybels grootgeword. Ons het nie tydskrifte of koerante op daardie stadium gehad nie, deels ook dink ek omdat ons arm was.

2. Die invloed van Stellenbosch

PD: Goed, Stellenbosch, Sokrates ... Enige ander tekste of gebeurtenisse wat jy voorgraads kan onthou? En dan die keuse weg van die teologie in die rigting van die filosofie?

JD: Dit hoef nie so 'n teenstelling te wees nie, maar geleidelik kom jy tog agter dat filosofie 'n ander idioom is. Ons het altyd gekgeskeer dat ons noord van Victoriastraat anders oor God praat as die teoloë aan die suidekant. Dit was dan maar so 'n grappie omdat ons onder mekaar as studente agterkom jy praat tog anders. En dit gaan nie primêr oor reg of verkeerd nie. Dit gaan oor 'n ervaring van andersheid. Dit was 'n ervaring van vryheid van denke, waarvoor ek vir Stellenbosch wil dankie sê, omdat ek die voorreg gehad het om dit hier te leer.

Vir my persoonlik het Stellenbosch nie in die NG Kerk, Nasionale Party, of in die Broederbond geïndoktrineer nie. Ek het nie in daardie denkraamwerk beweeg nie. Ek het vanself van 'n NG-agtergrond gekom en geleidelik my eie kritiese geluid gemaak in hierdie bepaalde verband.

4 Vir sy versamelde gedigte, kyk Louw (1981).

Binne die filosofie het ek, naas Sokrates, ook Kant en Kierkegaard ontdek, en deur Kierkegaard die eksistensialisme.⁵ Binne dié konteks het ek Albert Camus begin lees.⁶ Martin Buber het my egter die beperkinge van die individualisme geleer. Hy het die sogenaamde outonomie van die subjek tot vraag gestel deur die klem te plaas op verhoudinge waarbinne jy jouself ontdek.⁷ Die mens is nie iets in sigself nie. Hierdie deurslaggewende insigte kom vanaf die vierdejaar (1947). Belangrik is dat dit insigte is wat jy self ontdek; dit is nie noodwendig iets wat gedoseer word nie. Dit is juis 'n goeie teken van selfstandigheid. Soms is dit 'n dosent wat vir jou aandui hier lê moontlikhede en dan gaan jy jou eie gang. In die filosofie-kursus het ons nie vanaf die eerste jaar die grondtekste gebruik nie. Die klem was op die geskiedenis van die (Westerse) filosofie. Toe ek begin doseer het, het ek sommer gou Plato se *Republiek* behandel, met al die probleme wat dit meebring. Verskillende studente het my ook dankie gesê, “ons het nou by jou gelukkig 'n oorspronklike teks gelees”.

PD: Wie was die dosente voorgraads en nagraads? Was daar 'n “filosofiese gees” op die dorp? Was daar 'n spesifieke aura rondom die departement, as ek dit so kan stel?

JD: Nee, ek sou nie dit sê nie. Dis 'n ekstreme formulering wat jy gebruik as jy praat van 'n filosofiese gees op Stellenbosch. Die kritiese instelling wat wel daar was, was danksy prof. Kirsten. Hy was 'n bekwame filosoof, maar sy aanstelling het wel verband gehou met die feit dat hy ook as teoloog opgelei is. Ek vermoed die Kweekskool wou iemand gehad het wat veilig was, wat kon sorg dat die eerstejaars soos ek, wat vanaf die platteland kom en op pad is Kweekskool toe, nie te gou ontspoor nie. Dit is verstaanbaar binne daardie denke. Kirsten was egter 'n selfstandige persoon met 'n uitdagende soort formulering. Mense was inderdaad bewus van hom. Kirsten se kritiese benadering, en die feit dat hy 'n sin vir humor gehad het, was so 'n heerlike ervaring vir die studente van daardie tyd.⁸

5 Immanuel Kant (1724-1804) het sy drie kritieke vanaf 1781-1793 geskryf. Vir 'n goeie bundel van essays oor Sören Kierkegaard (1813-1855), kyk Hannay en Marino (1998). Kyk verder hoofstukke 5-6 in Nash (2000) oor filosofie op Stellenbosch vanaf die 1930's. Hierdie twee hoofstukke het aanvanklik as artikels in die *South African Journal of Philosophy* 16(2&4) (1997) verskyn. Hierdie verhandeling het later by Routledge as boek verskyn (Nash 2009). Vir sy eie vroeëre interpretasie van Kierkegaard, kyk Degenaar (1955).

6 Albert Camus (1913-1960) was 'n skrywer en filosoof. Vir sy vroeë besinnende werk wat in 1942 in Frans verskyn het, kyk Camus (1975). Vir sy interpretasie van Camus, kyk Degenaar (1966).

7 Martin Buber (1878-1965) het bekendheid verwerf met 'n werk in die 1920's (Buber 1923).

8 Kirsten se leermeester was N.J. Brümmer (1866-1947), wat na Stellenbosch sy nagraadse opleiding in Skotland en Duitsland ontvang het. Hy was die eerste Afrikaanse filosoof wat 'n akademiese pos in Suid-Afrika bekleed het. Hy was van 1911-1941 professor in filosofie.

PD: Ek wil graag verder vra oor Kierkegaard en Buber. Jy het hulle genoem as figure wat, benewens Sokrates, jou as jong student geïnteresseer het. Hoekom Kierkegaard? Wat was daar in eksistensialisme wat 'n jong Afrikaanse student op Stellenbosch in die 1940's sou interesseer?

JD: Dit sou interessant wees om te weet hoe ek by Kierkegaard uitgekome het. Andrew Nash (2009) toon byvoorbeeld in sy navorsing oor Stellenbosch die materiële voorwaardes aan vir die manier waarop ons op die dorp gedink het. Hier was 'n samelewing waar mense met kapitaal, wat hulle deur goeie boerdery verkry het, 'n kultuur van onafhanklikheid help skep het. Andrew wys ook dat ek nie Sokrates kon ontdek het as Sokrates nie alreeds deur Stellenbosse filosowe soos Brümmer en Kirsten ontdek is nie – 'n kritiese tradisie wat hy positief met die Du Plessis-hofsaak verbind. Hy wys hoedat daar verskillende figure was wat al die tweede refleksie op hulle eie denke toegepas het. En dan is daar iemand soos Daantjie Oosthuizen wat 'n kritiese vraagstelling van alles sterk verteenwoordig het. By hierdie tradisie het ek aangesluit. Ek kon nie wees wat ek is sonder Daantjie Oosthuizen nie. Hy het dan ook volgens Andrew Nash een van die beste meesterskripsies op Stellenbosch geskryf oor die verklaringsdrang, met spesiale verwysing na Kierkegaard.⁹ Hy was 'n buitengewone knap student wat ook in Oxford gaan studeer het, en later by Rhodes doseer het. Hy was 'n jaar of twee voor my, dus was hy my senior. Hy was nie net 'n goeie beoefenaar van die tweede refleksie nie, maar hy het Kierkegaard ontdek en hom vir ons ander studente aan die orde gestel.

Kierkegaard – en hier kom jy by die eksistensialisme – gee jou die distansie tot die establishment. Dit impliseer ook 'n kritiese distansie tot die Christendom. Kierkegaard se stelling “subjektiwiteit is waarheid” dui daarop dat 'n mens 'n slagoffer van die objektiwiteit van die Christendom ten koste van die eie persoonlikheid word. 'n Uitspraak waarvoor ek later bekend sou word, steun op hierdie Kierkegaardiaanse

Vir 'n lewensbeskrywing, kyk Kirsten (1972). Hy is in 1942 deur J.F. Kirsten (1908-1994) in 1942 opgevolg; laasgenoemde was tot 1973 hoof van die departement gewees. Vir Kirsten se doktorsgraad onder Brümmer, kyk Kirsten (1935). Na Kirsten was die voorsitters van die Departement Filosofie op Stellenbosch soos volg: Hennie Rossouw en Willie Esterhuise (roterend 1973-1984), Anton van Niekerk (waarnemend 1985-1986), Willie Esterhuise (1987-1989), Anton van Niekerk (1990-2000), Willie van der Merwe (2001-2004), Johan Hattingh (2005-2006), Anton van Niekerk (2007-2013) en Louise du Toit (2014-2015). Inligting oor die voorsitters in 'n e-pos van Anton van Niekerk op 2 September 2015 ontvang.

9 Vir D.C.S. Oosthuizen (1925-1969) se verhandeling, kyk Oosthuizen (1948). Oosthuizen was 1955-1958 lektor aan die Universiteit van die Oranje-Vrystaat en 1958-1969 professor in filosofie aan Rhodes Universiteit.

gedagte: “Vroeër is van ons verwag om van mense Christene te maak. Nou is ons taak om van Christene mense te maak.” Dit lê in die Sokratiese tradisie van die noodsaak van ’n geëksamineerde lewe. Deur te vra na wat dit beteken om mens te wees, kan dit wat vir jou kosbaar is problematies word, want jy kan ’n slagoffer word van dit wat vir jou kosbaar is. Dit ontnem jou daardie persoonlike vryheid, maar veral die persoonlike verantwoordelikheid vir jou eie lewe. Kierkegaard het gewoon vir ons almal in daardie tyd ’n belangrike verwysingsstelsel gegee. Het die eksistensialisme jou nooit beïnvloed nie?

PD: Nee, dit het my nooit sterk beïnvloed nie. Jy het nog ’n bietjie Camus met ons op Stellenbosch gedoen (1982-1984), maar ek het toe reeds die gevoel gehad dat jou hart in postmodernisme was. Die interessante vraag vir my is waarom die eksistensialisme by jou, en ook elders by ander Afrikaanse kampusse, so ’n sterk inslag gekry het? Was daar nie ’n verbinding tussen die eksistensialisme en die fenomenologie nie?¹⁰ Wat van Husserl? En nog verder terug: was daar behalwe Kierkegaard en Buber dalk iets van Kant en Hegel? Was daar iets van die historiese tradisie? Hoekom eksistensialisme? Tweedens wil ek kortom meer weet oor die bepaalde Afrikaanse omgewing van Stellenbosch in die laat 1940’s, net voor die Nasionale Party se bewindsoorname. In aansluiting by Andrew Nash sou ek meer oor die sosio-ekonomiese omstandighede, maar ook oor die kultuurpolitiek van daardie tyd, wou vra. Was daar ander figure behalwe Kierkegaard en die eksistensialistiese tradisie? En dan weer: hoekom hierdie tradisies in Suid-Afrika en Afrikaans? Hoe pas Stellenbosch en ook Pretoria daarby in? Ek het ’n vermoede dat beide Oberholzer en Dreyer by Tukkie ook die eksistensialisme en fenomenologie teen die laat 1940’s ernstig begin neem het.¹¹

JD: Maar ek sou sê op Stellenbosch kom die eksistensialisme aanvanklik rondom die honneurs-kursus met die invloed van Daantjie Oosthuizen. Hy het vir Husserl daar ontdek. Hy het ook die analitiese filosofie ontdek by prof. Pos in Amsterdam. Deur ons kontak het Daantjie my later bewus gemaak van die belang van fenomenologie. Kirsten het gepromoveer op Bergson met die klem op sy vitalisme. In sy gevorderde klasse het die klem op Joseph Leighton se idealisme en die dimensionele filosofie van Karl Heim geval. Jy moet maar by Andrew Nash (2000 en 2009) lees hoe Kirsten, Daantjie en ek vir die geloof probeer ruimte maak het. Ons het elkeen op ons eie manier die geloof van die fiksasies binne kerk, tradisie, dogma en teologie probeer bevry. Eksistensialisme gryp jy aan omdat dit vir jou bevryding gee van dit wat

10 Vir ’n werk oor die fenomenologie en eksistensialisme, kyk W. Luijpen (1969).

11 Kyk die interpretasie van Oberholzer in hoofstuk 3 en dialoog 2 met Dreyer.

beheer oor jou lewe kry. Ek weet nie wat by ander universiteite sou gebeur het nie, maar ek dink wat Andrew aantoon, sou ons nie kan ontken nie. Omdat jy probeer om vir jou 'n ruimte vir vryheid te kry, soek jy steun by filosowe, soos wat Kirsten dan vir Bergson en Heim sou gebruik. Daantjie het steun gevind by Kierkegaard, maar later word hy minder Kierkegaardiaan wanneer hy die analitiese filosofie en die fenomenologie ernstig begin opneem.

Die fenomenologie het ek by Helmuth Plessner in Groningen (1949-1950) van naby meegemaak. Daar was ook Gerardus van der Leeuw – 'n groot naam in die godsdienstenfenomenologie. Ek het by beide klageloopt. Plessner het Husserl en Scheler aan my bekend gestel.¹² Van der Leeuw het ek vroeër ontmoet toe hy Suid-Afrika besoek het. Hy het my baie beïnvloed, deur my van die betekenis van mites en sprokies bewus te maak. Hy het ook vir my 'n eenvoudige skema gegee om later tussen objektiwiteit, subjektiwiteit en begryplikheid te onderskei, met laasgenoemde wat met die intersubjektiewe verband hou. Wat sommige fenomenoloë essensie noem, is by Van der Leeuw die begryplike struktuur van iets. Begryplikheid is nie iets wat in sigself daar is nie. Dit word deur die bewussyn gekonstitueer sodat ons kan verstaan waarom dit gaan wanneer ons oor sake praat – wat daardie sake ook al mag wees. Danksy die analitiese filosofie het ons later besef dat die begryplikheid nie met begrippe soos essensie en transendentale of logiese bewussyn verbind moet word nie, maar eerder met die taal en die kontekste waarin die taal optree – Wittgenstein se konsep van taalspele.

PD: Die fenomenologie het 'n interessante geskiedenis in Suid-Afrika gehad, veral met die fundamentele pedagogiek en ander toepassings daarvan. Het dit nie ook met apartheid 'n sekere simbiose gevind nie? Hoekom was hierdie tradisie in die vyftiger- en sestigerjare so invloedryk binne ons breë geesteswetenskappe?

JD: Ongelukkig weet ek te min van die geskiedenis van die fenomenologie in Suid-Afrika en van die toepassing daarvan binne die fundamentele pedagogiek. Jy sal hierdie vrae moet rig aan 'n kenner in die Noorde. Jou vermoede dat daar 'n verband tussen die apartheidsideologie en die teorie en praktyk van fundamentele pedagogiek was, moet jy gaan toets aan die tekste van daardie tyd. Die boek van Morrow en Beard (1983) sal nuttig wees in dié verband. Maar dis interessant hoe jy fenomenologie byvoorbeeld daar gebruik om 'n sekere tipe apartheidsideologie te

12 Vir Edmund Husserl (1859-1938) se eerste begroning van sy fenomenologiese metode (1900), kyk Husserl (2008). Hierdie werk het onder andere vir Max Scheler (1874-1928) beïnvloed. Helmuth Plessner (1892-1985), wat onder Husserl studeer het, was vanaf 1934 gasprofessor en later professor (1946-1951) aan die Universiteit van Groningen. Van 1952-1962 was hy professor in sosiologie aan die Universiteit Göttingen.

regverdig. Of gaan dit 'n bietjie te ver? Die filosofie op Stellenbosch het in elk geval nie in hierdie rigting beweeg nie.

3. Nagraadse studies

PD: Ek wil nou graag op jou meesters en doktorsale studies fokus. In hoe 'n mate staan dit binne die teken van die eksistensialisme en fenomenologie? Hoe skakel dit met die Sokratiese houding? Is daar nie ook die invloed van die Heideggeriaanse vraende en vernemende houding nie? Ek dink die titel van ons onderhoud, om die wêreld te ontdek, poog ook iets hiervan te sê. Ek vra hierdie vrae omdat ek na die skakel tussen jou nagraadse studies en jou latere filosofiese werk (oor teologie, politiek en kuns) belangstel.

JD: Ek het my meestersgraad (Degenaar 1948) onder prof. Kirsten voltooi. Bergson se *élan vitale* het my beïnvloed en ek dink daar is ook iets van die fenomenologie daar.¹³ Die lewe, *élan vitale*, is 'n proses waarvan jy natuurlik deel is. Jy kan nie aan hom voorskryf soos die rede by Descartes dink nie.¹⁴ Naas die redelikheid word aan die lewensdrang ook ruimte gegee. In hierdie opsig het Kirsten *Man and the Cosmos* van Leighton, eerder as Hegel se werk, behandel. Dié moderne vorm van idealisme het as 'n soort korreksie op Bergson se oorbeklemtoning van die intuïsie en die ervaring gedien. So kon hy die rede by Leighton, wat hy 'n konstruktivis genoem het, terugbring.¹⁵ Volgens Kirsten was dit nodig, want dit help my nie as filosoof om bloot slagoffer van 'n irrasionele proses te word nie. Die dimensionele denke van Karl Heim het ook 'n rol gespeel in die sin dat die rede anders optree in die dimensie van die geloof as in die wetenskap.¹⁶ Hier het Pascal my beïnvloed: “die hart het sy redes waarvan die rede nie weet nie”. 'n Man se meestersstudie is darem vroeg in jou lewe. Ons kan nou maklik van ver praat, maar ek sou dit graag weer wou lees om te sien of daar insigte is wat later ontwikkel word.

PD: Axel Honneth (die opvolger van Habermas) het by geleentheid aan my gesê dat die werk van 'n jong denker baie belangrik is. Met ander woorde, 'n mens se studies en eerste gepubliseerde werke is bepalend vir sy of haar latere loopbaan. Dit is hoekom ek spesifiek hier terugvra, want dit is vir my duidelik as ons na jou

13 Kyk hier Henri Bergson (1859-1941) se werk (Bergson 1925) wat oorspronklik in 1907 in Frans verskyn het.

14 Vir sy eerste gepubliseerde artikel, kyk Degenaar (1950).

15 Kyk J.A. Leighton (2004) wat oorspronklik in 1922 verskyn het. Kyk ook Leighton (1923).

16 Karl Heim (1874-1958) was 1920-1939 professor in teologie aan die Universiteit Tübingen in Duitsland. Vir 'n verteenwoordigende teks, kyk K. Heim (1936).

doktorsgraad kyk dat jy die Kantiaanse onderskeid tussen die *fenomena* en *noumena* ernstig opneem. Is die punt dat daar grense is wat ons as mense kan bedink – veral wetenskaplik kan bedink? Is dit nie iets van ’n Heideggeriaanse lesing van Kant nie?

JD: Laat ek net sê dat ek na my meestersgraad oorsee studeer het en ek toe al geweet het dat ek oor die aard van die filosofie sou werk. So, ek het my ore oopgehou en is deur die fenomenologie beïnvloed. My doktorske skripsie onder Plessner in Groningen het oor die etiek van Max Scheler, sy leermeester, gehandel. Om na jou vraag terug te keer. Die tema van my DPhil-tesis op Stellenbosch was “Die herhaling van die vraag na die filosofie”. Hier het ek Kant, as behorende tot die Sokratiese tradisie, ernstig opgeneem. Waar Sokrates sou sê “ek weet dat ek nie weet nie” (die sogenaamde Sokratiese ironie), sou Kant sê “ek weet wat ek weet, maar daar is ook grense aan my wete”. Dit is die ruimte van die *noumenon* wat hy vir die estetika, etiek en religie, buitekant die sfeer van streng wetenskaplikheid, oopmaak. Dit het my geweldig geboei en ek het toe ook vir Kant met behulp van die filosofiese insigte van Jaspers en Heidegger gelees.¹⁷ Daar het ek weer besluit dat filosofie nie hierdie wetenskaplike presiesheid is wat Kant gesoek het nie, maar die “onpresiesheid” in die sin dat jy die wetenskaplike metode moet transendeer as jy wil filosofeer. Hierdie gedagte is ook in Jaspers se denke aanwesig. Hy het as ’n Kantiaan (en eksistensialis) daarop gestaan dat die objektiverende denke van die wetenskap getransendeer moet word. Ek het in my doktorske studie juis aan dié transenderende aspek van filosofering aandag gegee en het dit by wyse van Kant, Jaspers en Heidegger aan die orde gestel (Degenaar 1951).¹⁸ Om weer na jou vraag terug te keer. Die begrening van die rede is ook belangrik omdat daar ander soorte kennis (as jy die woord wil gebruik) is en ander soorte dinge waarmee die denke te doen het: die estetiese en die morele. En dit is nie net ’n verlengstuk van die rede as wetenskap nie.

PD: Teen die agtergrond van jou aanvanklike studies rondom Kierkegaard, Bergson, Kant en dies meer, waar die begrening van die rede ruimte vir die morele en die estetiese maak wil ek nou ’n tweekledige vraag vra. Sou jy op hierdie punt ook vir die onderbewuste en psigoanalise plek maak? Tweedens, hoe word morele kwessies aangespreek waar die rede nie vir jou die finale antwoord gee nie? Hoe lyk ’n polities-morele lewe as daar nie klinkklare antwoorde is nie? Anders geformuleer: lê daar enige politieke motiewe in jou meesters- en doktorsgrade, of is dit nog breedweg die filosofiese werk van ’n jong soekende student in die filosofie.

17 Karl Jaspers (1883-1969) is bekend vir sy werk in die psigologie en filosofie. Vir Martin Heidegger (1889-1976) se bekendste werk kyk Heidegger (1927).

18 Vir sy eerste artikel na sy doktorsgraad, kyk Degenaar (1954).

JD: Wat die eerste punt betref, het daardie aspekte sterk na vore getree toe ek Jung ontdek het.¹⁹ Dit sou interessant wees om te sien of daar nie reeds psigoanalitiese moontlikhede by Bergson aanwesig is nie? Veral waar hy die lewe as proses die basis vir kennis maak. Tweedens: polities het ek in daardie tyd maar laat ontwaak. Op skool en op universiteit het ek nie onderwysers en dosente gehad wat my rondom die Tweede Wêreldoorlog opgestook het nie. My politieke bewuswording kom later en langamer. Ja, dit is 'n oulike punt wat jy maak. Maar goed, soos jy weet, as 'n mens die dinge ervaar en jy is midde in die proses dan kan jy nie sê, "O, maar ek gaan nou ook die morele bewussyn by Kant vanweë 'n politieke insig sterk stoot" nie. Tog is die Kantiaanse wêreld van die morele wet 'n saadjie wat gelê word. In baie opsigte is dit 'n basis om op 'n nie-fundamentalistiese en nie-nasionalistiese wyse vorentoe oor die politiek te reflekteer. Daar is nie 'n vaste paradigma waarin die antwoord lê nie – jy het 'n onrustigheid daar. Die punt is dat die vraagstelling wat jy ontdek, soos wat Andrew Nash uitwys, ander implikasies het as wat mens aanvanklik beoog het. So het my vriende, James Oglethorpe en Daantjie Oosthuizen, se (nie-dogmatiese) opvatting van geloof ook politieke implikasies gehad.²⁰ As die geloofsmense in Suid-Afrika apartheid vanuit 'n sekere wêreld regverdig en jy ondermyn nou dié wêreld van letterlike en fundamentalistiese uitsprake (soos tans met die gay-debat), dan maak jy hulle seer, want vir hulle is dit 'n geval van "hier staan dit, dit kan nie anders nie, ons moet so praat".

PD: Met ander woorde dit is om 'n gesag van buite af in te roep sonder dat 'n gesprek oor die kwessie kon plaasvind. Sou 'n mens dit so kon formuleer?

JD: Ja, dit is pragtig geformuleer. Of: terwyl die gesprek aan die gang is, loer die gesag hier oor jou skouer. In my onderhoud met Leopold Scholtz het hy uitgewys hoe ek my eerstejaars verwelkom het: "Goeiemôre, dames en here. My naam is Johan Degenaar, en julle moet nie 'n woord glo wat ek sê nie."²¹ As jy darem dit aan die begin vir eerstejaars sê, dan dink hulle wat vir 'n mamparra is hier aangestel. My motief was egter om die gesagsbegrip te ondermyn. Daar moet altyd krities na die gesagsbegrip gekyk word. Dit beteken dat politiek 'n burgerlik-diskursiewe kant kry. En dit geld ook vir die kerk en die manier waarop jy elke dag in 'n verwysingsraamwerk leef

19 Die psigoanalisis Carl Gustav Jung (1875-1961) is o.a. bekend vir sy werk oor die kollektiewe onderbewuste.

20 Vir sy meestersgraad oor Heim, kyk Oglethorpe (1948).

21 L. Scholtz (2005:11). Degenaar se antwoord is soos volg: "Daar is natuurlik 'n probleem met die woord 'glo'. Geloof impliseer dat die spreker 'n *gesag* is, en ek wil eintlik 'n anti-gesag-standpunt stel" (my kursivering).

waarbinne jy jou vrae stel. Dan sê die mense nee as jy by die woord God kom, hiér kan jy dit nie doen nie. My standpunt is dat ons wel ook hier kritiese vrae moet vra.

4. Denke rondom die teologie

PD: Dit gee my nou die geleentheid om die kwessie van gesag van vroeëre teologiese invloede op jou denke te verken. Is die taalspel van die kerk nie iets anders as die taalspel van die politiek nie? Loop die konsep van gesag nie langs ander lyne binne die burgerlik-politieke lewe nie? Moet die spanning tussen kerk-spreke en politieke spreke gelyk gemaak word?

JD: Nee. Juis daarom is gesag ’n helse problematiese woord. Jy moet nie dink jy weet sondermeer en dat alle gesag dieselfde is nie. Gesag moet aan sy baard gevoel word. Ek is nie teen die begrip gesag nie, maar die vraag is wat *bedoel* jy daarmee en wat *maak* jy daarmee. Want as dit die kosbaarste in die mens wil seermaak dan is dit ’n probleem. Ek werk baie sterk met die gedagte (na aanleiding van Kierkegaard) dat gesag eintlik by jouself lê. Daarom is die verhouding tussen die outeur (“author”) en outoriteit (“authority”) belangrik. Niemand anders kan die skrywer van my lewe wees nie. Ek moet my lewe self skryf – ek is die outeur. So hier lê ’n outoriteitsbegrip wat ek ook nie skade wil aandoen nie. As die kerk of God of die staat of tegnologie, of watter begrip ook al, my outeurskap seermaak, dan moet ek nee sê.

PD: Ek dink hierdie gedagtegang, ’n tipe liberale posisie, loop sterk by jou. (Ek wil juis later oor die verhouding tussen liberalisme en pluralisme in jou denke uitkom.) Ek wil egter vir ’n oomblik by die teologiese agtergrond van jou vroeëre loopbaan stilhou. Watter teoloë het jou in die fase beïnvloed? Karl Barth? Het jy in jou latere loopbaan met teologiese debatte bygehou? Daar is tog ’n kort essay oor Dorothee Sölle in die sewentigerjare.²² Kortom: het jy as filosoof verder in die teologie bly voortdink en voortlees?

JD: Die teologiese gesprekke het ek altyd boeiend gevind, veral as hulle blyk om knap en relevant te wees. Ek sou nie daar ’n streep wou trek nie. (Toe ek en Piet Dreyer in Groningen onder die filosoof Helmuth Plessner en die teoloog Gerhardus van der Leeuw studeer het, het ons ook saam Karl Jaspers en Karl Barth in Basel gaan opsoek.)²³ Soos nou wanneer ek oor die Nuwe Hervormers lees, dan raak dit my (Muller 2002). Ek vind dit werklik belangrik dat mense aanhoudend vrae stel

22 Oor Sölle (1929-2003), kyk J. Degenaar (1976: 117-125).

23 Kyk verder hieroor die gesprek met Dreyer (dialog 1) en ook die opmerkings oor Dreyer en Degenaar in hoofstuk 1.

en ook die vrae wat hulle eie posisie ondermyn. Wat Sölle betref, is ek deur die sosialistiese dimensie en bevrydingsteologie aangetrek. Die idee dat menswees ook medemens beteken.

PD: Indien jy Sölle hier noem dan sou dit tog beteken dat God ook in die wêreld is. Barth, as ek hom reg verstaan, maak weer 'n skerp skeiding, 'n dialektiese spanning tussen God en wêreld. Is jou posisie hier vir 'n teologie wat volledig immanent is of een wat beide immanent en transendent is? Ek dink die radikale opsies is óf God is in die wêreld óf God is daarbuite. Die tussenposisie sou wees God binne én buite die wêreld.

JD: Daar is iets van 'n spanning by laasgenoemde wat ek lewendig sou wou hou. Die belangrike is dat die historisering van die Godsbegrip in die Christendom veel belangriker is as wat ons realiseer – tot ontsteltenis van baie mense en baie Christene. Indien jy God sê, dan moet jy Vader sê, maar dit word gedekonstrueer, want dit bly nie by Vader nie, want dit is te ver bokant jou. Maar het jy die Seun, so dan word daardie immanensie waarvan jy praat ontsettend belangrik omdat mense nou belangrik is. Jy stop egter nie daar nie, want Jesus is daar ver agter en dan moet jy sê Heilige Gees, en dit beteken dan dat God wat mens word, die klem op die belang van alle mense – medemenslikheid – plaas. Dit is juis waar die Gees so 'n fantastiese rol speel – God is nie daar ver bo nie en ook nie daar ver agter nie, maar hier waar ek en jy met mekaar gesels.

PD: Gees sou dan ook beteken dat genderverhoudings wat in die Vader- en Seunbegrip opgesluit lê 'n heel ander rol speel.

JD: O, dit is 'n baie goeie punt daardie! Ja, die Vader-begrip is ook vir my 'n probleem. Hier het Rudolph Bultmann my sterk beïnvloed.²⁴ Nou onlangs is ek ook deur 'n artikel van Stefan Louw (2005) oor hoe 'n mens oor God in 'n postmoderne tyd praat, beïndruk.²⁵ Die idee van 'n geïnkarnearde God beteken die tyd is verby om dinge te ver te plaas. Dit hang saam met die voorafgaande. Indien jy God sê dan moet jy mens sê. Om na Bultmann terug te keer: vir my woord dekonstrueer gebruik hy ontmitologiseer – 'n saak wat my geweldig boei. Want ek is nie teen mites nie, maar die vraag is wat dit beteken. Dit gaan oor die punt dat jy die mite begin bevra en kyk hoekom jy een soort vertelling eerder as 'n ander gebruik. Hier word dan 'n geweldige klem op menslike verantwoordelikheid gelê en die verantwoordelikheid

24 Rudolf Bultmann (1884-1976) se teologie is onder meer deur Heidegger beïnvloed.

25 Stefan Louw, in lewe NG-predikant, is in September 2006 in sy huis in Westdene, Johannesburg, vermoor.

wat jy het om aan woorde betekenis te gee. Daar is geen ghoeroe wat van buite af betekenis aan die woorde gee nie. Dít my baie geboei.

My werk oor sekularisasie pas ook hier. Die betekenis van die woord *seculum* is grondgebied wat aan die kerk behoort het en aan die mens in die samelewing teruggegee word. *Seculum* het dan die betekenis van hierdie aarde waarop ek staan, dit is die belangrikste. Daar is nie 'n ander plek wat belangriker is as hierdie plek nie (Degenaar 1967); hierdie liggaam waarin ek is. Vroeër het ek ook oor die sterflikheid van die siel geskryf omdat ek die siel as deurleefde liggaam sien eerder as 'n Platoniese ontvlugtingsmeganisme waar jy van 'n ander wêreld vandaan kom en teruggaan.²⁶ Ek sou sê sekularisasie sluit baie goed aan by hierdie deurleefde liggaam as die sentrale punt waaruit 'n mens na die wêreld moet kyk en oor God moet praat. Ek het 'n opstel geskryf oor liggaam, siel en gees – jy het immers 'n drie-eenheid nodig wanneer jy oor die mens praat.²⁷ Die sterflikheid van die siel gaan oor die misbruik van die woord siel en die dualisme wat daar in die mens se liggaam (en lewe) lê. Maar die gees is 'n ontsettend belangrike begrip, dit is die area wat betekenis en sin aan die wêreld gee.

PD: As ek so na jou luister dan wonder ek onwillekeurig of die universiteitsowerhede jou in die 1960's nie wesenlik verkeerd verstaan het nie? In 1961 het hulle jou van filosofie (weg van die admissee-studente op pad na die teologie) na staatsfilosofie oorgeplaas. Het die mense jou werk oor sekularisasie en die sterflikheid van die siel behoorlik verstaan?

JD: Ja, dit is 'n ander manier om oor hierdie dinge te praat; maar soos jy weet, as jy reeds besluit het hoe om oor dinge te praat, as jy besluit het om Plato in te bring in jou teologie dan gaan jy daardie dualistiese opvatting van die mens nie los nie. Dit is onvermydelik dat jy ook ander dinge gaan misverstaan. Dit is dan 'n bedreiging, maar 'n bedreiging van die meer beperkte manier om oor die mens te praat. In 1961 is ek vir verdere studie oorsee. Ek het aandag begin gee aan politieke filosofie, omdat die universiteit gevra het dat ons 'n kursus in staatsleer moet aanbied. Dit het goed te pas gekom omdat daar van die kant van die kerk beswaar was teen my Sokratiese styl en my publikasies oor die sterflikheid van die siel in die 1950's. Ek het jammer gevoel vir Kirsten omdat aspirant-teoloë aangeraai is om nie filosofie te loop nie omrede my teenwoordigheid in die departement. Die skep van 'n afsonderlike kursus in Staatsfilosofie, later Politieke Filosofie, het die probleem help oplos. Die een dominee wat hier by my klageloo het, Justin Michell, het soos volg gereageer: “Maar weet

26 Kyk hier Degenaar (1963a en 1965).

27 Vir dié opstelle, kyk Degenaar (1960a en 1960b). Dit is later in Degenaar (1963a) gepubliseer.

hulle wat hulle doen? Hulle haal jou uit die gebied waar jy 'n gevaar is vir die kerk en nou sit hulle jou in 'n gebied waar jy 'n gevaar is vir die staat.”

5. Aanvanklike denke oor apartheid

PD: Na hierdie teologiese ekskursie wil ek nou vanuit 'n meer politieke hoek na die 1950's op Stellenbosch terugkeer. Jy het dit gestel dat jou politieke ontwaking langsamerhand geskied het. Waar begin die eerste kritiese gevoelens oor die maatskaplike sisteem by jou? Tot dusver, as ek jou reg hoor, het ons nog hoofsaaklik van die vestiging en ontwikkeling van 'n intellektuele loopbaan gepraat. Waar begin die eerste kritiese vraagstelling?

JD: Kritiese bevraagtekening van die maatskaplike orde ontwikkel langsam. Die grondslag daarvoor word deur die tweede refleksie gelê, wat kenmerkend van filosofie is en wat die veronderstelling van die alledaagse spreke bevraagteken. Beide die fenomenologie en die eksistensialisme is behulpsaam in dié verband. My opstelle wat in die 1950's geskryf is, behoort blyke hiervan te gee.²⁸ Wat my politieke bewuswording betref, moet ek weer die naam van Daantjie Oosthuizen noem. Die gesprekke met hom was meer indringend as die gewone gesprekke oor Nat-Sap-verskille. Een ding wat ek goed onthou, afgesien nou van die gesprekke wat 'n mens oor die politiek gehad het, was 'n ervaring in 1948 toe ek 'n groot spandoek van die Nasionale Party in die stadsaal gesien het met die woorde “Hou Suid-Afrika blank” daarop. Dink net daaraan, om in 'n swart land op 'n swart kontinent sulke arrogante onsin te verkondig. So 'n uitspraak is eintlik absurd aangesien die meeste Suid-Afrikaners reeds swart is. Hierdie absurditeit is ook gedemonstreer in 'n gesprek met 'n Nasionale Party-man in die klas toe ons gepraat het oor die onvermydelike teenwoordigheid van swartes in Suid-Afrika. As oortuigde apartheidsvoorstander het hy gesê dat ons moet leer om die swartes weg te dink. Op my vraag wat die swartes self in hierdie verband moet doen, was sy antwoord: “Hulle moet hulle self wegdink”.

Daar was wel baie sulke gesprekke, maar ek was nooit by die partypolitiek betrokke nie. In gevalle waar ek later sou stem het ek progressief gestem. Maar ek het dan ook die filosofie as't ware amper misbruik om 'n distansie te kry, jy weet, asof dit nie my soort van ding is nie, terwyl ek later sou besef dat dit saamhang met die soort filosofie wat 'n mens beoefen. Maar aanvanklik was daar die heerlike

28 Kyk Degenaar (1963b). Dit sluit die volgende essays in: “Vryheid en binding in die alledaagse lewe”, “Burger en staat”, “Op weg na 'n nuwe politieke lewenshouding” en “Staat en kerk in 'n gesekulariseerde wêreld”.

veiligheidsgevoel wat die filosofie gee. Dat jy jou terugtrek binne die filosofie self, en binne 'n bepaalde soort filosofie. Dit sou interessant wees om na te gaan of en hoe Kierkegaard ruimte laat vir die distansie tot die politiek, teenoor Marx wat tot betrokkenheid oproep. Andrew Nash wys byvoorbeeld aan hoe Kirsten, Oosthuizen en ek die geloof probeer red teenoor die kerk, en dan hoef jy nie die kerk se apartheidsideologie te aanvaar nie. Maar jy stel jou ook veilig, want die geloof is vir jou op daardie stadium die ruimte van die sprong in die duisternis, om Kierkegaard se woord te gebruik, en in dié sprong is nog geen politieke “commitment” nie. Ons het in elk geval daardie geloof begin losmaak van die kerk, omdat die strukture van die kerk die beginsel van maatskaplike regverdigheid teenoor alle Suid-Afrikaners nie beoefen het nie – 'n saak wat die teoloog prof. B.B. Keet gereeld onder die kerk se aandag gebring het.²⁹

PD: Om meer presies te wees: was daar 'n moment na 1948 waar jy net begin voel het, maar wat “my mense” nou doen is iets wat heeltemal teen my bors stuit, beide as burger van die staat en as filosoof? Is daar so 'n moment?

JD: Dit is vir my moeilik om so 'n moment vas te stel, alhoewel die ervaring van die NP-spandoek in die verkiesing van 1948 'n rol gespeel het. Die boekie *Op Weg na 'n Nuwe Politieke Lewenshouding* (1963) behoort 'n aanduiding te gee van my politieke bewuswording in die 1950's. Die opstel oor die noodsaaklikheid van 'n nuwe politieke lewenshouding vir Suid-Afrikaners verwys na die historiese konteks. “Ek is 'n Afrikaanssprekende Suid-Afrikaner, ek is 'n Europeaan, ek is 'n Christen.” My historiese situasie sluit onder meer in: my taal, my kultuur, my tradisie, my religie. Dan bespreek ek daardie sake. Ongelukkig sê ek nie daarin presies wanneer die kritiese onrus begin het nie. My ontevredenheid met Afrikaner-nasionalisme dateer in elk geval vanaf vroeg in die 1950's. Sharpeville speel 'n belangrike rol, maar dit kom eers later, vroeg in die 1960's. André du Toit verwys daarna in sy inleiding tot die boekie wat aan my opgedra is.³⁰ Die lyne word deur gesprek duideliker vir my, maar ongelukkig kan ek nie altyd datums onthou nie, dat dit in hierdie jaar was dat ek dít of dat gedink het en so meer nie. Dit sou interessant wees om, byvoorbeeld, na te gaan hoe ek gereageer het op die Vryheidsmanifes van die ANC in 1955. Dan was daar die onreg teenoor kleurlinge deur die aanname van die Wet op Afsonderlike Verteenwoordiging van Kiesers in die vroeë 1950's wat 'n groot stryd afgegee het.

29 Oor B.B. Keet (1885-1974), kyk P.A. Verhoef (1987).

30 André (A.B.) du Toit (1986b: 23) skryf, “... op 22 Maart 1961 staan Johan Degenaar wenend voor sy honneursklas, tot in sy siel geruk deur die Sharpeville-tragedie”. Kyk die gesprek (dialog 4) met André du Toit hierna.

In 1948 was die nasionalistiese slagspreuk “Hou Suid-Afrika blank”. In die 1950’s kom *Die Burger* met opskrifte soos “Bellville maak stadsraad skoon”. En “skoon” in dié verband dui op die uitstem van die Afrikaanssprekende bruin Suid-Afrikaners uit die stadsraad. Dit is sulke gebeurtenisse en sulke soort taalgebruik wat jou kop as landsburger in skaamte laat hang het. In baie gesprekke is die vraag gestel: Wat kan mens doen? Antwoorde het ingesluit: skryf ’n brief; maak beswaar binne en buite jou vriendekring; kom in opstand; stig ’n nuwe party. Soos jy weet was daar ook by verskillende universiteite Afrikaanse groepies wat probeer het om bewegings aan die gang te kry, maar dit het op niks uitgeloop nie.³¹

6. Die ontwikkeling van ’n kursus in staatsfilosofie vanaf 1961

PD: Watter filosofiese tradisies het jy na 1961 as dosent in staatsfilosofie bekend gestel? As ek dit nie mis het nie, het analitiese filosofie belangrik geword, maar ook denktradisies soos die liberalisme, nasionalisme, Marxisme en pluralisme?

JD: Ek weet nie wanneer die analitiese filosofie ’n rol begin speel het nie, maar Daantjie Oosthuizen het wel ’n rol in die verband gespeel. Die kontak met analitiese filosowe by ons kongresse kan ook genoem word. My besoeke aan Oxford in die 1960’s en die ontmoeting met die analitici daar lewer ook ’n bydrae. My latere opstelle, byvoorbeeld die een (Degenaar 1982b) oor die konsepte van pyn en geweld het wel ’n analitiese inslag. Ek vind taal ’n wonderwerk en ek dink dat ons oor die algemeen nie ’n idee het oor hoe belangrik taal is nie. So kan ons dieselfde taal praat, maar ook ’n verskillende een, afhangende van die taalspel waarby ons betrokke is. ’n Mens kan byvoorbeeld, ’n pre-moderne, moderne en postmoderne taal praat. Dit is die postmoderne se groot insig dat taal wat op verskillende maniere verskillende funksies het. Ek het hierdie aspekte in ’n artikel “Deconstruction and the celebration of language” aangeraak (Degenaar 1992: 187-212). Dit beteken egter nie, soos Wittgenstein dit stel, dat die woorde op vakansie gaan nie. Nee, juis daarom moet jy presies probeer sê wat jy wil sê. Daardie “celebration” is nie ’n halleluja nie, dit is ’n respek en sensitiwiteit vir die geluide wat ek maak.

In die 1960’s het ek met die nuwe kursus in staatsfilosofie gepoog om die mag van die staat op ’n akademiese vlak tot vraag te stel. Hierdie akademiese ruimte is op sigself ’n magtige wapen om politieke absurditeite aan die orde te stel, indien die owerhede

31 Degenaar verwys hier o.a. na die Groep van 13 dosente in Pretoria (Willem Kleynhans, Ben Marais, Daan Swiegers, Albert Geyser e.a.) wat teen die verwydering van die kleurlinge van die kieslys kapsie gemaak het. (Inligting telefonies op 9 Desember 2005 deur prof. A.P.J. Roux verskaf.)

dit toelaat.³² Ons het alle politieke probleme vrymoediglik krities geanaliseer. Die Nasionaliste is ruim kans gegee om hulle storie te vertel, maar die kritiese analise het nie ontbreek nie. 'n Mens kan natuurlik 'n analitiese vryswewendheid in die analitiese politieke filosofie handhaaf. Dit kon egter moeilik volgehou word, want die konsep van regverdigheid dui nie net op 'n analitiese probleem nie, maar ook op 'n Suid-Afrikaanse probleem, ons probleem. Dan kom jy in daardie gevaargebied in. Ek weet nie presies wanneer ek die Marxisme ernstig begin opneem het nie.³³ Ek het juis ook vir Andrew gesê, omdat hy uit daardie hoek kom, “jy moet darem ook aan daardie boekie van my aandag gee”.

PD: Beteken dit dat die eksistensialisme en die fenomenologie vanaf die 1960's terugskuif en die Marxisme saam met die analitiese filosofie na vore tree?

JD: Tot 'n mate is dit korrek, maar ek hou daarvan om te sê dat die filosofie in al sy moontlikhede 'n rol bly speel. In elk geval, die analitiese filosofie en die Marxisme kom wel na vore. John Rawls (1973) lewer 'n bydrae met sy interessante analise van die regverdigheidsbegrip. Hy vra aan ons om ons agter 'n sluier van onkunde (“veil of ignorance”) te onttrek waar ons nie weet of ons ryk of arm, wit of swart, man of vrou sal wees nie. Die vraag is dan: Watter reëls sal ons neerlê vir 'n samelewing om dit so regverdig moontlik te organiseer?

Die Marxisme spreek die probleem van maatskaplike onreg anders aan. Die eksistensialisme lewer 'n belangrike bydrae om die mens se individuele verantwoordelikheid te beklemtoon. Marx toon egter aan dat ons ook verantwoordelik is vir die struktuur van die samelewing. Daar is in elk geval ruimte in die Sokratiese tradisie waar jy nie net oor jou siel, geloof of vryheidsbegrip tob nie, maar ook die struktuur van die samelewing krities ondersoek. Deesdae beklemtoon ek weer, onder invloed van Derrida, die belangrikheid van diversiteit. Maar 'n mens moet oppas dat jy dit nie eensydig hanteer en die res van die probleme in 'n samelewing gevolglik nie raaksien nie. Daar is nie net so iets soos kulturele diversiteit nie, maar ook so iets soos sosio-ekonomiese ongelikheid. Daar is dus sekere verskille wat ons kan verwelkom, maar daar is ook verskille waaroor ons wel sleg moet voel en iets aan moet doen. 'n Mens moet ook onthou dat verskillende gebeurtenisse in die land – voorbeelde van maatskaplike onreg – 'n belangrike rol speel in die politieke bewusmakingsproses, ook van die filosoof. En dit vind by my alles plaas binne die deurlopende besef vanaf die 1950's dat sekularisasie noodsaaklik is vir geloof, en dit beteken 'n liefde vir die aarde en alles wat

32 Kyk “Die absurde as band tussen mens en wêreld” in Degenaar (1966a).

33 Degenaar se werk oor die Marxisme dateer uit die 1970's en is gepubliseer in Degenaar (1982a).

daarmee saamhang soos aangetoon deur Nietzsche en Marx – elkeen op sy eie kenmerkende manier.

PD: Die ontvangs van die Marxisme by jou is vir my 'n baie interessante tema. Maar waar begin jou kritiek van die Marxisme? Tydens my studiejare op Stellenbosch het ek tog die gevoel gekry dat jy ook krities daarteen gestaan het. Was dit dalk die eerste spore van die postmoderne in jou denke?

JD: Ja, maar die punt is nou: as jy krities staan teenoor die Marxisme, wat sit jy in die plek daarvan? 'n Mens het nie 'n bevoorregte posisie vanwaar jy kan kyk in die geskiedenis of op jou eie ontwikkeling sê dít is die rigting wat jy moet gaan nie. Gavin Williams, wat nou by Oxford doseer, sê gereeld dat hy my groot dank verskuldig is omdat ek Kant aan hom bekend gestel het. Hy het vir die Marxiste daar iets beteken deur altyd die Kantiaanse vraag te stel na die voorwaardes van hulle uitsprake. By my het die kritiese vraagstelling van Kant ook 'n bevrydende rol gespeel, en daarmee saam die besef van die belang én die grense van wetenskaplikheid. Marx meen dat wetenskaplikheid ware objektiwiteit kan lewer. Dit sou 'n mens in staat stel om die geskiedenis en sy plek daarin objektief te begryp. So bereik 'n persoon ware bewussyn teenoor valse bewussyn – sy definisie van ideologie. Die kritiese metode van Kant help 'n mens om nie dié soort taal te praat en in die meestersverhaal van die metafisika te verval nie. Maar die belangrike vraag kan wel gevra word: “Hoe help dit ons om die politiek te verstaan?” Wat 'n goeie vraag is. Kant se invloed is miskien belangriker as wat selfs ek gedink het. Dit blyk onder andere uit die feit dat ek in my tesis juis aandag aan die Kantiaanse tradisie in Jaspers en Heidegger geskenk het. (Die interessante insigte van Kant oor die kuns en verbeelding sou ek eers later ontdek.³⁴)

PD: Was daar nie sekere verskille tussen jou en André du Toit oor die Hegel/Marx-tradisie nie? Is hy nie deur 'n lesing van die vroeëre Hegel en latere Wittgenstein beïnvloed nie?³⁵

JD: Dit is korrek. Kojéve, lyk dit my, het hom ook daar beïnvloed, dat jy die onderskeid maak tussen die vroeëre en die latere Hegel. Die vroeëre Hegel het konkrete situasies ernstig opgeneem in die manier waarop hy hulle beskryf het.³⁶ Dit was vir André belangrik. En dit is juis 'n goeie invalshoek vir 'n studie van Marx.

34 Kyk Degenaar (1986).

35 Kyk die gesprek (dialoog 4) met André du Toit hierna.

36 Vir 'n vroeëre werk van G.W.F Hegel (1770-1831), kyk Hegel (1971). Alexandre Kojéve (1902-1968) het gedurende die 1930's 'n beroemde lesingreeks oor Hegel se *Fenomenologie van die Gees* in Parys gehou.

Natuurlik is daar verskillende interpretasies van Marx, maar daar was nie spanninge nie. Ons het wel gestry met Andrew Nash omdat hy Marx sterk verdedig het, ook as oortuiging. Maar Andrew is nie 'n naprater van Marx nie. Hy is 'n selfstandige denker met 'n sterk oortuiging dat die konkrete situasie waarin ons leef veel belangriker is as wat ons besef. Dit is wat jy ook nou besig is om te doen, wanneer jy begin terugvra na die verlede. Dit hoef nie 'n Marxistiese terugvra te wees nie, maar dis tog 'n idee van “moenie dink dat die tyd waarin jy leef en die klas waartoe jy behoort en die kleur wat jy het en waar jy gestudeer het, dat hierdie soort van sake nie 'n rol speel nie”. Dis 'n baie goeie punt daardie, en ek hoop dat dié besef meer ingang kry by ons. Dis nie almal wat hierin belangstel nie, daarom is ek so bly dat julle dit doen. En neem Andrew ernstig op. Hy doen uitstekende werk, want hy doen die sleurwerk om al die artikels ver in die verlede op te spoor en te lees en te plaas binne 'n historiese konteks. Hy plaas dit ook binne 'n groter konteks van 'n Sokratiese tradisie wat onder druk sy kop bo water moet hou. Oulik!

Ek het pas (1997) by die Teologiese Kweekskool gepraat oor “Religious discourse, power and the public” en die sentrale woorde geanaliseer: *discourse, religion, power, public*. Dit is belangrik om in te sien hoe taal verband hou met die publiek, wat weer saamhang met verskillende kontekste. Religieuse taal, soos alle taal, vind nie in 'n universele ruimte plaas nie. My motto was: “We not only speak a language, a language also speaks us”. Dit verklaar waarom 'n mens slagoffer kan word van die taal wat jy praat – maar jy wéét nie dit nie. Ek hoop om 'n bydrae te lewer deur mense sensitief te maak vir die wyse waarop hulle slagoffers is van die taal wat hulle praat. Dit is 'n besondere toepassing van die tweede refleksie binne die filosofie.

PD: Vir my is die woord *herinnering* belangrik met betrekking tot die vergete stemme uit die verlede. Dit hang natuurlik saam met die onontginde terrein van intellektuele geskiedenis in Suid-Afrika. Hoewel my aanpak van die probleem anders lyk, het André du Toit en Andrew Nash my in dié opsig beïnvloed.

JD: Ja, dit is belangrike werk. Daarin het hulle mekaar ook gevind.

7. Op weg na 'n politieke pluralisme

PD: Ek wil nou beweer dat dit nie net die Marxisme was wat jou ontevrede gelaat het om die Suid-Afrikaanse politiek te beskryf nie. Jy het ook 'n kritiek teenoor liberalisme en nasionalisme ontwikkel. Ek stuur nou op jou politieke denke van die 1970's af. Ek dink jou antwoord op genoemde politieke modelle (ideologieë,

wêreldbeskouings, politieke teorieë) was die begrip *politieke pluralisme*.³⁷ Het jy dit gedoen om elemente van die drie modelle op te vang en om vir ons 'n nuwe politieke woordeskat in Suid-Afrika te gee? Mik ek in die regte rigting?

JD: Dit is 'n fassinerende wêreld wat jy nou oopmaak. Jy praat nou van die 1970's. Ek sou weer wou teruggaan en dit vollediger rekonstrueer, maar jou vraag se belangrikheid bly staan. Elkeen van daardie modelle het my so geboei dat ek aandag daaraan geskenk het. Ek onthou nog hoe verskillende mense my artikeltjie (Degenaar 1966b) in *Die Burger*, oor dat liberalisme nie 'n gogga is nie, gekritiseer het. Hier wys ek op die verantwoordelikheid van die individu in die politiek. Die idee van die individu (onder invloed van Kierkegaard) is hier belangrik – hoewel Kierkegaard se idee van enkelingskap iets anders as liberale individualisme is. In die liberalisme gaan dit vir my nie oor individualisme nie, maar om die vryheids- en verantwoordelikeheidsbegrip wat iewers geplaas moet word. En as jou gesag dan in jouself lê, dan moet die liberalisme tot 'n mate die pad vir ons oopmaak om dit in te sien. Dit is daardie enkelingskap van Kierkegaard wat ek dan optel in die liberalisme en die rol van die individu in die politiek – die vryheid van die burger. In daardie tyd het ek Buber ontdek, want die mens is veel meer as net die ek-sêer, maar hy is ook die jy-sêer. Ek en jy moet saamgedink word. Daardie medemenslikheid wat sterk die sfeer van “between persons” na vore bring. Daardie insig sal 'n rol speel dat ek by liberalisme konstant 'n vraagteken plaas. Wat is jy besig om hier te doen? Sny jy nie die mens van sy relasies af nie? Dit is die oulikheid van pluralisme. En die relasies tussen mense is ook nie net één soort relasie nie; dit is 'n pluraliteit van relasies. Soos ek nou die klem lê op die taal wat ek altyd wil “celebrate”, dat die taal wat 'n mens praat nie net 'n algemene taal is nie, maar 'n spesifieke taal wat ek nou met jou praat. Dan moet jy verbondenheid van die individu met daardie taal en taalgemeenskap erken.³⁸ Dit behoort duidelik te wees dat ek ook probleme met die nasionalisme sal hê. Ek dink nie ek het ooit werklik nasionalisties gedink nie. Die idee dat die mens sy individualiteit moet prysgee ter wille van die volk waartoe jy behoort, sodat jy eers werklik mens is wanneer jy met 'n volk identifiseer – daardie volksbegrip het 'n geweldige gelaaide betekenis soos byvoorbeeld uitverkorenheid.³⁹ Dit is alles

37 Vir Degenaar se vroeëre werk oor pluralisme, kyk Degenaar (1976: 92-111 en 1980: 109-141). Vir latere invloedryke essays oor die kwessie van pluralisme en diversiteit, kyk Degenaar (1991 en 1993).

38 Vir 'n artikel oor die oop gesprek, kyk Degenaar (1969).

39 Vir sy kritiek op nasionalisme, kyk Degenaar (1982c). Vir 'n aanverwante werk, kyk Degenaar (1982d).

dinge wat my hewiglik ontstel het. Het jy nooit uitverkorenheid binne hierdie nasionalistiese konteks 'n uiterse vreemde ding gevind nie?

PD: Ek self het ook vanweë my konvensionele Afrikaner-agtergrond daarmee te doen gehad. Dit is half met moedersmelk ingegee. Maar ek dink Afrikaner-nasionalisme het ook baie met vrees te doen. Afrikaner-nasionalisme is nie net vir my 'n fenomeen van mag nie, maar ook een van vrees. Dit het 'n sekere dubbelkantigheid. Ek dink jy het in jou loopbaan as dosent, in jou professionele loopbaan, met die harde kant van Afrikaner-nasionalisme te doen gekry, maar ek wonder tog of die vroeëre-nasionalisme van Hertzog nie van 'n sagter geaardheid was nie? As jy die nasionalisme van die 1950's en 1960's beskryf in terme van sy gelaaidheid, hegemonie, sluiting, magsmisbruik en staatsentralisering, dan sit jy jou vinger absoluut op die regte plek. Die vraag is net: was die Hertzog-nasionalisme nie meer oop en soepel nie? Ek dink die figure is Hertzog, Langenhoven en M.E.R. – by hulle lê daar 'n ander begrip van nasionalisme. 'n Begrip van individu en gemeenskap in relasie.⁴⁰

JD: O ja, dit is 'n waardevolle bydrae as jy op hierdie nuanses kan wys. Ek weet nie watter implikasies dit alles vir jou taalgebruik in die verband het nie. Ek stel voor dat jy aandag skenk aan die vorm van sagte nasionalisme in ons geskiedenis. Maar ek ken nie Hertzog so goed nie en kan nie met die nodige kennis hierop reageer nie. Hermann Giliomee (2003) sal mens kan help of daar reeds 'n vorm van nasionalistiese taalgebruik opgesluit lê wat nie so afstootlik is nie.

PD: In elk geval, wat jy my nou gegee het, is 'n kritiek van liberalisme en nasionalisme. 'n Mens is nie net 'n alleenstaande individu nie, maar altyd in relasies. Jou kritiek teen nasionalisme is dan dat jy jouself in een relasie gaan versmoor. Wat sal dan die kritiek teen die Marxisme wees? Loop 'n mens ook nie hier die gevaar dat jy jou in een relasie, naamlik klas, laat verstrik raak nie?

JD: Ek sal weer na my werk oor Marxisme/Leninisme moet kyk (Degenaar 1982a). Daar is 'n aantreklike wêreld daar, maar die punt is dat daar ook die onvermydelike skuif is wat ideoloë maak. Dit is die geval waar jy die klas-begrip beklemtoon en dat die klassestryd die sleutel tot die geskiedenis is – en dit terwyl daar ook ander stryde is. Daardie idee van 'n klassestryd vind ek 'n boeiende gegewe, jy moet na situasies kyk, jy moet ook na Suid-Afrika in terme van ryk/arm kyk. Die punt is net ek moet nie in my filosofie net daardie een aspek beklemtoon tot uitsluiting van ander nie.

40 Oor hierdie figure, kyk die biografieë van Van den Heever (1943), Kannemeyer (1995) en Steyn (2004).

PD: Dit lyk my polities-filosofies word die begrip pluralisme vir jou belangrik. Nou wil ek op dié woord afvra: waar kom dit vandaan? Watter denkers het jou beïnvloed? Gewoonlik word denkers soos Isaiah Berlin en Michael Oakeshott aan politieke pluralisme verbind. Ek dink Charles Taylor en Michael Walzer is ook eietydse eksponente in dié verband en miskien die kommunitêre debat. Behalwe die globale debat is daar in Suid-Afrika ook 'n plurale tradisie. Iemand soos A.H. Murray wat politieke filosoof by die Universiteit van Kaapstad tussen die 1930's en 1970's was, is vir my ten spyte van sekere omstredenhede 'n interessante politieke denker. Ek dink sy werk behoef 'n herbesoek omdat Murray reeds die begrip van pluralisme in die Suid-Afrikaanse konteks gebruik het. Hy doen dit natuurlik op 'n Hoernlé-beïnvloede wyse vanuit die Brits-idealitiese tradisie. In sy een boek (Murray 1958) wys hy hoe De Mist reeds aan die begin van die 19de eeu 'n gevoeligheid vir die Suid-Afrikaanse problematiek van pluralisme het.⁴¹ Dit is dan my vraag: speel hierdie breë filosofiese debat oor die begrip pluralisme en die spesifieke Suid-Afrikaanse toespitsing daarvan mee in jou spesifieke aanwending van die begrip politieke pluralisme?

JD: Ja, Charles Taylor en Walzer het my baie beïndruk. Walzer het vir my die idee van verskillende maatskaplike verbande as voorwaarde vir die menslike bestaan gegee. Dit kon 'n rol gespeel het. Ek het egter nooit besluit om 'n studie van die internasionale debat oor pluralisme te maak nie. Ek het dit na vore gebring om op 'n ander manier oor politiek in Suid-Afrika te gesels. Onthou, via Kant is die morele 'n belangrike aspek van die mens en Walzer beklemtoon ook die verskillende verhoudinge waarbinne jy staan. Daardie dinge is almal belangrik. Die pluralisme het die voordeel dat die pluraliteit van verhoudinge waarin jy staan as 'n belangrike voorwaarde vir 'n definisie van jouself beskou word. Dit is verder ook 'n deurgang na maatskaplike en politieke filosofie – en maatskaplike en politieke etiek. Die persoon wat my hier gehelp het, was André du Toit in sy navorsing oor 'n individuele en maatskaplike etiek.⁴² In die liberale tradisie word morele probleme deur die bril van individualiteit opgetel, maar jy kan ook moraliteit via maatskaplike probleme optel. Dit is goed dat jy vir Andrew Murray noem. Miskien lê daar hier 'n belangrike bydrae.

PD: As mens van 'n eerste Afrikaanse politieke filosoof in die twintigste eeu praat dan moet A.H. Murray, en sy hantering van die tema van pluralisme, sterk in die prentjie kom. Dit sou 'n fassinerende studie wees om te kyk wat Murray, jy en André du Toit met die begrip van politieke pluralisme doen. Dit sou vir my 'n belangrike lyn wees om te reconstrueer en ek hoop daar sal mense wees wat in die toekoms hierdie lyn

41 Kyk na die gebruik van A.H. Murray se werk in hoofstuk 1.

42 Kyk A. B. du Toit (1973b en 1982b).

verder neem. Wat ek by A.H. Murray, André du Toit en Andrew Nash waardeer, is hulle studies in die intellektuele geskiedenis. Vir almal is die geskiedenis nie bloot iets wat plaasgevind het nie, maar iets wat jou grondig in die hede beïnvloed. Met ander woorde: 'n argument val nie bloot uit die lug nie, maar het 'n sekere historiese bedding en krag. Murray se intellektuele geskiedenis vind natuurlik in die taalspel van 'n tipe Britse idealisme plaas. Ten spyte van die politieke keuses wat Murray in sy loopbaan gemaak het, byvoorbeeld sy getuienis in die hoogverraad-hofsak van die 1950's, het hy 'n akute oog vir die Suid-Afrikaanse geskiedenis gehad. Dit sal verder ook interessant wees om te gaan kyk of Versfeld nie ook met 'n begrip van pluralisme werk nie. Murray en Versfeld se argiewe by Ikeys is juis nou oopgesluit. Tot ons skande is dit 'n Kanadese filosoof, William Sweet, wat tot dusver oor Andrew Murray se politieke filosofie en sy begrip van pluralisme gewerk het.

8. Denke oor die politiek en kuns

PD: Ek wil nou op jou werk in die 1980's en 1990's fokus. Laat ek dit so formuleer: Was die estetiese 'n blywende tema by jou, of het dit eers in die 1980's na vore getree? En wat is die relasie tussen die estetiese, die politieke en die postmoderne?

JD: Ja, ek sou ook geïnteresseerd wees hoe daardie estetiese lyn loop, maar ek sou sê dié lyn is sterk teenwoordig in my ontdekking van Albert Camus (Degenaar 1966a). Ek herinner my aan sy uitspraak: "If you want to be a philosopher, write novels" – iets wat my vandag nog boei. Kant se estetika het ook 'n rol gespeel, maar ek het dit eers later ontdek. My aanvoeling vir Afrikaanse en Engelse poësie is van groot belang en dit loop al van my skooldae. Van Wyk Louw en Shakespeare kan in die verband genoem word. Hulle maak my bewus van die feit dat hoe iets gesê word net so belangrik is as wat gesê word. My belangstelling in musiek, toneel en film moet ook in berekening gebring word. My voorliefde om rolprente te analiseer loop tot vandag toe deur. Ek het ook 'n kursus in estetika aangebied waarin Gombrich se *Art and Illusion* 'n sentrale rol gespeel het. Dit sou interessant wees om presies te weet wanneer ek daarmee begin het. Ek het vroeg reeds 'n weeklikse leesklas aangebied waarin 'n verskeidenheid van tekste bespreek is. Almal was welkom. Ek het byvoorbeeld *Hamlet* 'n paar keer met studente gelees – 'n verrykende ervaring. Wat my veral sterk beïnvloed het, was toe ek in 1983 by Northwestern University in Chicago 'n somerkursus in literêre kritiek bygewoon het. Daar het ek die postmodernisme ontdek en die moontlikheid om tussen premoderne, moderne en postmoderne diskoerse te onderskei. In hierdie opsig het Nietzsche weer belangrik geword. En Derrida demonstreer met die strategie van dekonstruksie hoe ou tekste

nuut gelees kan word. Die kreatiewe rol van die verbeelding kom weer in fokus, en daarmee saam die funksie van die metafoor in taalgebruik. In een van die leesklasse het ons Ricoeur se standaardwerk oor metafoor gelees.⁴³ Derrida het dit ook moontlik gemaak om interpretasie van tekste te sien as 'n skeppende spel met tekens waarvoor die leser verantwoordelikheid moet dra.⁴⁴ Maar daar is nog iets wat jy genoem het, nie net estetika en postmodernisme nie? O ja, die politieke dimensie bly 'n rol speel.⁴⁵ Dit blyk uit die artikels wat ek in daardie tyd geskryf het. Daar is natuurlik 'n gevaar dat die estetiserende lewenshouding die belangrikheid van die politiek kan ignoreer. Maar in my navorsing oor die aard van die politiek in die postmodernisme het ek dit nodig gevind om 'n onderskeid te maak tussen negatiewe en afirmatiewe vorme van postmodernisme. Dan ontdek jy hoe belangrik die tekstualiteit van die wêreld en die geskiedenis en die samelewing is in jou intertekstuele omgang met tekens van watter aard ook al. In daardie tyd het ek veral aandag geskenk aan die vraag na hoe die postmoderne mens daarin kan slaag om pluraliteit sinvol te leef – 'n vraag wat dringend sal bly op ons pad in die 21ste eeu. Dit geld nie net ons in Suid-Afrika nie, maar die hele wêreld.

PD: Jou opmerkinge oor postmoderniteit en pluralisme gee my nou die geleentheid om na jou sleutel-opstelle in die 1990's te beweeg. Ek verwys na daardie opstelle waar jy oor nasiebou en vir demokrasie polemiseer (Degenaar 1991 en 1993). Moet daardie punt nie weer in die Suid-Afrikaanse debat gemaak word nie? Het jy soortgelyke essays daarna geskryf? Hoewel jy uit die aard van die saak die gebeure rondom 1994 ('n nuwe demokrasie wat alle mense in Suid-Afrika insluit) omarm, staan jy tog, as ek jou reg lees, krities teenoor die nuwe politieke hegemonie wat na 1994 ontwikkel het? Gegee jou begrip van politieke pluralisme, wat maak jy met die dekade na 1994?

JD: Met my "Myth of the South African nation"-opstel (Degenaar 1991) voer ek aan dat ons pluralisties moet begin dink in die sin dat ons alle mense en alle standpunte moet inbring. Ek was bang dat dit daar gaan oor 'n magsbegrip op 'n sentrale punt waar die nasie in 'n politieke sin sy kop uitsteek. Ek was in die tyd net voor 1994 oorsee en het die opstel "Beware of nation-building discourse" geskryf (Degenaar 1993). Ek onthou nog hoe ek dit vanaf Amsterdam na Kaapstad (IDASA) gefaks het. Mense het my gekritiseer en gesê, "maar wil jy nie 'n nuwe fase

43 Vir 'n belangrike werk van Ricoeur (1913-2005), kyk Ricoeur (1978).

44 Vergelyk Jacques Derrida (1930-2004) se werk (Derrida 1978). Vir 'n interpretasie van Derrida se politieke denke, kyk Bennington (2001).

45 Vir 'n belangrike bydrae oor postmodernisme en politiek, kyk Degenaar (1997).

in jou denke ingaan nie”? Ek kan nie, daar is iets wat my weghou van die idee dat jy mense wat eenders dink, en wat kultureel dieselfde dinge doen, as uitgangspunt vir die politiek moet skeep. Daarom het ek ook ’n ander opstel geskryf, “How can a human world live its difference?” (Degenaar 2000: 155-170) Dit geld ook Suid-Afrika: “How can South Africa live its difference?” En hieroor moet ons nie net praat nie, maar dit ook leef. As jy binne die nasiebegrip sê dat alle mense dieselfde taal, opvattinge en praktyke het, dan word die verkeerde basis gelê. Met my pluralistiese ingesteldheid wil ek dan walgooi. Die vraag hier is: wie gaan vir jou sê wat die nasie is? En hier kom die staat met sy voorskrifte in – en dié keer nie volgens die beginsels van kulturele nasionalisme nie, maar volgens staatsnasionalisme.

PD: Is jou alternatief dat ons in die plek van ’n staatsnasionalistiese projek eerder na ’n model vir ’n kreatiewe Suid-Afrikaanse demokrasie moet soek – ’n demokrasie waar daar altyd ruimte vir ’n veelheid van verhoudinge en kragte is?

JD: Dan kry jy *demos*, en *kratos* – die mag wat met die *demos* verbind word. En hoe lyk daardie *demos*? As die staat sê dat daar net een manier is, dan vermoor jy die veelvuldigheid van menslike verhoudinge, pluraliteit, verskeidenheid, variëteit, en so meer – alles wat ek boeiend vind.

PD: Vir my is ’n belangrike vraag hier of politieke mag, wat sedert Hobbes altyd aan soewereiniteit gekoppel is, werklik verdeel kan word. Poog die nasiestaat nie altyd om mag te sentraliseer nie? Is ’n deurlopende motief van jou politieke filosofie nie dat die geneigdheid tot magsentralisme in die nasiestaat voortdurend uitgedaag moet word nie?

JD: Dit is oulik dat jy dit so formuleer. Ek kom dit nou ook agter dat ek mense nooit, mooi vra, uitdaag en selfs opstook om magsentralisering uit te daag. Ek dink ek het vir jou gesê dat as ek jonger was dan sou ek nou oor die magsbegrip gewerk het – veral hoe die mags- en Godsbegrip verband hou.

’n Mens moet agter enige magskwessie in die politiek aanhoudend ’n vraagteken plaas. Mag is ’n problematiese werklikheid wat in die politiek op verskillende wyses vergestalt word. In jou Marxistiese staat lê die magklem byvoorbeeld op ’n sekere manier. By die nasionalistiese staat lê dit weer anders.

Ek wil hê dat ons *mag* in al sy konfigurasies bevraagteken. Dit is daarom dat kulturele verskynsels soos bepaalde genres musiek en opstandigheid belangrike puntjies van kritiek oplewer – daar waar hulle self ervaar dat die sentralisering van mag kwaad doen.

9. Oor Afrikaners na 1994

PD: Ten slotte wil ek graag verwys na die debat rondom die begrip Afrikaner wat vroeër vanjaar (2005) in die briewekolomme van *Die Burger* en elders afgespeel het. Aan die een kant was daar sekere figure (wat voorheen volledig binne die verwysingsraamwerk van die Afrikaner-establishment opgetree het en selfs, vanuit 'n biografiese oogpunt, hulle posisies vanuit so 'n verwysingsraamwerk gekry het) wat sê “ek is nie 'n Afrikaner nie, ek is nou 'n Afrikaans-sprekende Suid-Afrikaner”. Rondom die stellings het daar 'n hewige polemieek losgebars. Nou wil ek vir jou iets lees wat die Nederlandse sanger Stef Bos onlangs in 'n onderhoud rondom die kwessie gesê het:

Mense wat nie weet wie hulle is, waar hulle vandaan kom nie, word blote “consumers”. Hulle kan nie krities oor hulle eie kultuur wees nie. En as hulle gekonfronteer word met 'n ander wat in iets glo, kan hulle dit nie verstaan of hanteer nie. Stein is reg: 'n samelewing het verskille nodig. Ons moet dit ruimte gee, anders kom dit op verkeerde maniere tot uiting (Brand 2005).

JD: Wat kostelik. Dit is 'n mooi pluralistiese formulering daardie. Om na jou oorspronklike vraag terug te keer. Voel daardie mense dan skuldig? Hermann Giliomee maak byvoorbeeld 'n interessante indeling waar hy die skuldiges en daardie klas van snare plaas. Is dit hierdie manne wat nou op een of ander manier skuldig voel oor die verlede en dan wil jy nou sommer van die woord Afrikaner afstap?

PD: Hulle maak 'n verklaring – “ek is nie 'n Afrikaner nie” – met die implikasie dat ek nou 'n Afrikaanse is; 'n baie wollerige ding wat niemand weet wat presies dit is nie. Ek dink die verdeling van Hermann word ook deur Johann Rossouw gemaak. Hy onderskei tussen selfontkenner, nasionaliste (daardie tipe Afrikaners wat nog terughunker na 'n laer of wat jy volksnasionale genoem het) en post-nasionale Afrikaners. Laasgenoemde is Afrikaners wat met 'n oop grens werk. Met ander woorde hulle weet wie hulle is, maar het nie 'n kloustrorobiese opvatting van hulleself nie. Ek dink dit is waaroor Stef Bos dit het. Die probleem is dat sommige van die “selfontkenner” sê dat ons nou in 'n nuwe Suid-Afrikaanse nasionale identiteit moet opgaan. Ek vind dit egter 'n problematiese formulering. Die kritiese vraag is dan: waar plaas mens jou polities-filosofiese tradisie in die opsig? Sou jou pluralistiese beskouing op selfontkenning neerkom? Of behels dit nie eerder 'n kreatiewe verhouding tussen jouself en die ander nie?

JD: Ja, presies; ek kan nie sien hoe daardie selfontkenning of selfopheffing daar pas nie. Jy kan nie jou self uit die prentjie haal omdat jy nou iets nuuts wil word nie. Weer wil ek sê: “beware of nation building discourse”! Nee, die punt is bloot dat jy

van 'n bepaalde plek afkom. Ek neem byvoorbeeld die Christendom ernstig op, want ek is wat ek is ook danksy die verhale en mites wat vertel word, maar dit beteken nie dat ek onkrities is nie – inteeendeel. Dit juis, om jou mooi woord te gebruik, omdat ek besig is om kreatief daarmee te werk. Die feit dat hulle mense in die verlede gekruisig en verbrand het of wat hulle nou weer met die gays doen, dit kan ek nie goedkeur nie. Ek kan natuurlik sê ek het 'n Christelike agtergrond en nou gaan ek dit uitgooi, maar ek kan nie sien hoekom dit nodig sou wees nie. Jy het hier eenvoudig 'n tradisie waaraan jy betekenis moet gee in terme van die proses van menswees wat gewoon deurgaang. Wat die Afrikaner betref sou ek sê ja, “warts and all”, dat jy eenvoudig sê dit is waar ek vandaan kom.

PD: Ek sien dit so dat as jy 'n Afrikaner is, is dit ook nie net jou eie definisie wat saak maak nie, maar ook hoe iemand jou van buite benoem of aanspreek. Mandela verwys byvoorbeeld in sy outobiografie na Afrikaners. My kritiese punt is dat jy mos nie kan weghardloop of jouself wegdefinieer wanneer jy op die wyse aangespreek word nie. Met ander woorde, my self-definisie is nie net in my eie hande nie.

JD: Ek het 'n soortgelyke punt in 'n resensie van Van Zyl Slabbert se *Afrikaner Afrikaan* gemaak. Slabbert (1999) noem dat hy hom kan distansieer van die begrip Afrikaner, maar die Engelse koerant sal sê “Afrikaner intellectual writes book about the Afrikaner”. Jy kan dus nie ontken dat daar 'n sekere maatskaplike konstruksie is wat ook deel is van jou bestaan nie. Ja, jy kan jou nie heeltemal daarvan losmaak nie.

PD: Ek stem saam. Ongelukkig kry mens telkens die hardnekkige kritiek dat jy weer op 'n tipe nasionalisme of pre-'94 mentaliteit wil terugval. Ek is egter deel van 'n groep mense wat poog om die saak duidelik te differensieer: hierdie is nie 'n nasionalistiese agenda nie, maar meer 'n pluralistiese projek om 'n post-nasionale Afrikaner te wees.

JD: Ja, ek dink julle moet voortgaan.

PD: So 'n netwerk van mense en denke in die openbare sfeer is belangrik. Dit gaan vir my hier ook oor die verhouding tussen denktradisies, argumente in die hede, en moontlike toekomsvisies. Dit is egter vir my fassinerend hoe dinge wat ons hier doen weer 'n eggo in 'n onverwagte rigting vind, soos in die geval van Stef Bos. Dit gee vir 'n mens 'n gevoel dat daar wêreldwyd 'n sekere aanvoeling vir hierdie problematiek is.

JD: Ja, die formulering daarvan is belangrik en ook die aanhaling van Stef Bos is interessant. “How can the world formulate its differences?”

PD: Baie dankie Johan vir twee lang gesprekke wat ek agt jaar uitmekaar met jou kon voer. Daar is nog vele vrae wat ek sou wou vra, maar dit sal moet wag vir 'n ander keer.

FILOSOOF TUSSEN POLITIEK EN GESKIEDENIS

Hierdie gesprek is aanvanklik 15 Julie 1998 by André du Toit se huis in Rondebosch, enkele maande voor sy sestigste verjaarsdag, gevoer. Materiaal oor sy betrokkenheid by Die Suid-Afrikaan en besinning oor die WVK is na 'n verdere gesprek op 26 Januarie 2000 bygevoeg.¹ In April 2015 is die periode vanaf 2000 bygewerk en die dialoog in sy geheel geredigeer. André du Toit (gebore 1938) was vanaf 1969 tot 1986 dosent in politieke filosofie aan Universiteit Stellenbosch. Vanaf 1987 tot met sy aftrede in 2003 was hy professor in politieke studies aan die Universiteit van Kaapstad (UK) en bly daarna as emeritus professor en konvenor van die interdissiplinêre nagraadse program in "Justice and transformation" werksaam tot einde 2014. Tans is hy voltyds besig met navorsing en skryfwerk.

1. Stellenbosch en filosofie

Pieter Duvenage (PD): André, waar kom jou belangstelling in die filosofie vandaan? Is dit iets wat al voor universiteit daar was?

André du Toit (AduT): Toe ek in 1957 universiteit toe is, het ek vanuit die staanspoor filosofie as vak geneem. Ek weet nie presies hoe dit gekom het dat ek daarin belanggestel het nie. Ek het op voorgraadse vlak filosofie en Engelse letterkunde as hoofvakke gekombineer en dit was in daardie jare op Stellenbosch 'n besonder goeie kombinasie. As beginnende filosofie-student het ek Johan Degenaar as

1 Hierdie onderhoud het oorspronklik in *Fragmente 5* (2000: 95-120) verskyn. Vir 'n bibliografie van André du Toit se werk tot 2000, kyk Duvenage (2000b: 299-306 en 2001a: 1-21).

Sokratiese leermeester gehad.² Filosofie was nog in die ou bedeling toe dit onder prof. Kirsten hoofsaaklik as voorstudie vir die Kweekskool funksioneer het.³ In my tweede jaar is staatsfilosofie van filosofie gesplits as gevolg van die NG Kerk se bedenkinge oor Degenaar se invloed op admissee-studente. In die Departement Engels het mens, op daardie stadium, 'n baie goeie skoling gekry in literêre analise wat sterk op “practical criticism” in die Leavis-tradisie gekonsentreer het. Daar het jy geleer hoe om met tekste te werk en hulle krities te analiseer. Daar was dus 'n kombinasie van die Sokraties-filosofiese inleiding en opleiding van Johan met die teks-analise van Engels en David Gilham. Ek kan nie sê dat dit vooraf so beplan was nie, maar die kombinasie was 'n ideale voorbereiding vir my latere werk in intellektuele geskiedenis.

PD: As ek jou reg verstaan het jy uit die staanspoor gekies om filosofie as hoofrigting te neem. Kan jy my meer vertel wat die voorgraadse filosofiese opleiding behels het?

AduT: Ek is eintlik een van die min Afrikaanse filosowe van my generasie wat nie 'n afgedwalde teoloog is nie. Die Departement Filosofie het in daardie stadium nog 'n sterk Christelik-filosofiese inslag gehad en met die kurrikulum het ons natuurlik 'n goeie skeut teologie ingekry. Dit het beteken dat ons onder meer Heim, Loen en Kierkegaard bestudeer het, wat verskillende vorme van Christelike eksistensiële fenomenologie ontwikkel het.⁴ Die opleiding was sistematies opgebou sodat jy met gradering as't ware met al die hoof filosofiese en lewensvrae binne 'n Christelike perspektief vertrou was. Johan het reeds vanaf die eerste jaar sy opdragte oor Sokrates, die universiteit, en die staat gebruik om sy studente met basiese filosofiese vrae te laat worstel.⁵ Die kurrikulum vir die filosofie was vanaf die eerste tot die derde jaar nog basies historiese gewees. Dit was eintlik 'n breë historiese en sistematiese opleiding wat op 'n bepaalde eksistensiële-fenomenologiese perspektief uitgeloop

-
- 2 Oor Johan Degenaar (1926-2015) kyk dialogoog 3. Vir 'n bibliografie van Degenaar se publikasies, kyk Degenaar (2008: 339-351). Kyk ook Du Toit (1986b) vir 'n feesskrif by Degenaar se sestigste verjaarsdag.
 - 3 Prof. J.F. Kirsten (1908-1994) was vanaf 1942 tot 1973 hoof van die Departement Filosofie op Stellenbosch. Vir 'n weergawe van die ontstaan van filosofie op Stellenbosch, kyk Nash (1997a: 65-84; 2000: 97-117 en 2009: 85-105).
 - 4 Karl Heim (1874-1958) was professor in dogmatiek aan die universiteite van Münster en Tübingen. A.E. Loen (1896-1990) was professor in godsdiensfilosofie aan die Universiteit Utrecht. Oor die invloed van Kierkegaard op Stellenbosch, kyk Nash (1997b; 2000: 125-139 en 2009: 93-105).
 - 5 Oor die ontwikkeling van die Sokratiese tradisie op Stellenbosch, kyk Nash (1997a, 1997b, 2000: 113-115 en 2009: 81-84).

het. Enersyds het dit gegaan om Johan se interpretasie van Kant wat hy gebruik het om jou in die grondvrae van die kenteorie en die etiek in te lei, maar andersyds was dit ook 'n inleiding in eksistensiële fenomenologie waarin die werk van Karl Heim, veral *God Transcendent* (1936), gebruik is.

In die honneursjaar het ons Loen (1946) se *De Vaste Grond* en ander eksistensiële filosofie redelik sistematiese bestudeer. Ons het die hele jaar ook Kierkegaard se *The Concept of Dread* intensief gelees. Dit het op 'n indringende teksanalise neergekom. In hierdie opsig het dit baie goed by my opleiding in die Engelse letterkunde aangesluit. In my meestersjaar (1962) het Daantjie Oosthuizen (toe van Rhodes) tydens 'n aantal gaslesings en seminare die analitiese filosofie op Stellenbosch bekendgestel.⁶ Hierdie benadering was, gesien teen die agtergrond van die klem op teks-gebaseerde analise by Degenaar en die Engelse departement, eintlik nie vir my vreemd nie.

2. Politieke bewuswording en meestersstudie

PD: Voordat ek by jou meestersstudie (Du Toit 1962) oor die tydsbegrip by Kierkegaard wil uitkom, wil ek vra oor wanneer en hoe jy meer polities en sosiaal bewus geword het?

AduT: My politieke bewuswording het nie direk uit my studie in filosofie gevloei nie. Dit hang eerder met my betrokkenheid by *Die Matie* en ander studentepublikasies saam. Aan die einde van my eerstejaar (1957) het ek met relatiewe naïwiteit as verslaggewer oor kultuur en musiek vir *Die Matie* begin skryf. In daardie tyd se studentepolitiek was *Die Matie* die plaaslike sentrum van opposisie op Stellenbosch, net soos Johan Degenaar en die Engelse Departement die inspirasie vir intellektuele kritiek op Stellenbosch was. In 1958 het drie of vier lede van die destydse Studenteraad in protes teen die Wet op Aparte Universiteite bedank. Ons by *Die Matie* het sterk by dié lede gestaan. Die nuwe “betroubare” Studenteraad het *Die Matie* se redaksie afgedank en met hulle eie mense vervang. Só is ek van die politieke problematiek rondom aparte universiteite, sowel as die manipulerings van die plaaslike studente-politiek, bewus gemaak. Deur my werk op die kunsredaksie van *Die Matie* het ek onbedoeld polities betrokke geraak.⁷

In my tweede jaar was ek redakteur van *Die Joolblad*. Saam met die gewone grappies en studentikose bydraes was die tema daardie jaar evolusie. Henri Snijders (later dosent in Engels op Stellenbosch) het in alle onskuld 'n voorblad ontwerp

6 Vir 'n waardering van Oosthuizen meer as 40 jaar later, kyk Du Toit (2005a).

7 Vir 'n refleksie op dié ervaring, kyk Du Toit (1991a: 6-8).

wat die universiteitswapen satiries met die evolusie-tema verbind het. Toe die rektor (prof. H.B. Thom) dié voorblad-ontwerp onder oë kry, het hy dit ondanks al ons protestasies in die kiem gesmoor. Dit was vir ons 'n skielike kennismaking met die werklikhede van outoritêre gesag en sensuur. Dan was daar ook 'n plaaslike literêre blad, *Prisma*, wat deur Hennie Aucamp en Wilhelm Knobel as onoffisiële opposisie teen die amptelike *Stellenbosse Student* opgerig is. Ek het in 1959 redakteur van *Prisma* geword, maar omdat die nuwe *Matie*-redaksie hulle begroting oorskry het, het die Studenteraad se publikasiekomitee ook sommer ons publikasie-toekenning teruggetrek. Ons het beswaar gemaak en aangevoer dat *Prisma* nie vir die wanbesteding van *Die Matie* se nuwe redaksie verantwoordelik gehou kon word nie. Daar was toe 'n monstervergadering en dit is so gemanipuleer dat die *Prisma*-kwessie aan 'n ander populêre vraagstuk gekoppel en uitgestem is. Dit was die werk van Willie Esterhuyse, wat op die nuwe Studenteraad vir die publikasiekomitee se portefeulje verantwoordelik was.⁸

Hoewel Stellenbosch in daardie stadium 'n bolwerk van Afrikaner-nasionalisme was, en ons in 'n geslote kulturele milieu gelewe het, was daar tog ook meer algemene politieke reperkussies. Ek onthou die dag toe die nuus van Sharpeville ons voor die Kierkegaard-honneursklas getref het. Johan Degenaar was baie ontsteld en het 'n tipe ineenstorting in die klas gehad. Dit het 'n baie groot impak op ons gemaak. Ek onthou ook hoe die mure vol slagspreuke was wanneer jy in daardie tyd Kaapstad toe gery het. Dit was sigbare tekens van die “struggle” wat andersins by ons op Stellenbosch verby gegaan het. In dieselfde jaar is daar 'n anonieme studentepublikasie, *Pro Libertate* (die naam het verwys na 'n soortgelyke protes-publikasie waarby Beyers Naudé in die 1930's betrokke was), begin. Hier het ek met ander studente soos Philip Myburg, Judge van Zyl en Hernus Kriel (soos ek later gehoor het) saamgewerk. In die (vier) uitgawes het ons, in terme van Stellenbosch, redelik radikale en kritiese grondvrae oor die politieke kwessies van die tyd probeer vra – maar in 'n besonderse Christelike idioom wat tans nogal vreemd opval.⁹

My betrokkenheid was steeds by plaaslike, insidentele gebeurtenisse. Met terugskoue sien jy dat dit rondom 'n plaaslike kultuur-politieke as van Degenaar, die Engelse departement, *Die Matie*, *Prisma* en *Pro Libertate* gedraai het. Dit het in opposisie tot die Studenteraad, Rapportryers en dies meer gestaan. In Stellenbosch het dit wel 'n lokale vorm van *andersdenkendheid* verteenwoordig.

8 Willie Esterhuyse (gebore 1936) was professor in filosofie en besigheidsetiek aan die Universiteit Stellenbosch (1974-2001).

9 Vir een van sy eerste bydraes hier, kyk Du Toit (1961).

PD: Het jy uit 'n gewone Afrikaanse agtergrond na Stellenbosch gekom? Met ander woorde, waar het hierdie toenemende politieke betrokkenheid vandaan gekom?

AduT: My vader was 'n onderwyser en skoolhoof en ek het my hoërskoolopleiding op Caledon en Cradock gekry. Hy het 'n groot rol in die plaaslike skoolgemeenskap gespeel en was 'n natuurlike kandidaat vir die Afrikaner Broederbond. Hy was 'n eerste-generasie student op Stellenbosch in die 1930's, met geskiedenis as hoofvak by dr. Thom en prof. Geysler. Daarna was hy 'n jong geskiedenis-onderwyser in die Vrystaat.¹⁰ Hy was dus in alle opsigte in die dampkring van die Broederbond en sy persoonlike vriende sou later groot Broers word – maar hy was nie self 'n lid nie. Ek vermoed dat daar êrens 'n “blackballing” as gevolg van persoonlike mededinging plaasgevind het. In terme van sy loopbaan was dit 'n yslike probleem, want hy was baie ambisieus en die Broederbond was die erkende pad na bevordering – veral in die Vrystaatse onderwys. Wat hy wel gedoen het, was om van die Vrystaat na die Kaapse onderwysdepartement te skuif waar hy toe later skoolhoof kon word. Hy was nie verbitterd nie, maar ook nie bereid of in staat om – ondanks my herhaalde aandrang – oor sy ervaring met die Broederbond (sekerlik die sentrale ervaring van sy professionele loopbaan) met ons te praat nie. In daardie sin kom ek wel van 'n breë Afrikaner-nasionalistiese agtergrond en opvoeding. Ek sou egter eerder dink dat dit die sterk sendingtradisie van my moeder (sy was 'n Lutz uit 'n Rynse sendingfamilie) wat die grootste vormende invloed op my aanvanklike sosiaal-politieke bewussyn gehad het. My moeder was, nog saam met Erica Theron, een van die eerste Afrikaanse professioneel-gekwalfiseerde sosiale werksters.

PD: Het jou groeiende politieke betrokkenheid op Stellenbosch neerslag gevind in jou meestersstudie? Of was jou filosofiese werk nog iets op sy eie en jou politieke bewuswordingsproses iets anders?

AduT: Die keuse van die meestersskripsie, oor die tydsbegrip by Kierkegaard, het volledig uit die filosofie gekom. Die agtergrond vir my studie was die leesklasse by Johan Degenaar oor Kierkegaard se *Concept of Dread*.¹¹ Kierkegaard word as 'n

10 In Dunbar Moodie (1975: 240-241) word André du Toit se vader as 'n geskiedenis-onderwyser genoem wat in die 1930's Afrikaner-nasionalistiese mitologieë rondom die Groot Trek op skool help populariseer het. In later jare was Du Toit senior die skrywer van 'n reeks skoolhandboeke, hoewel in geografie eerder as geskiedenis. Vir sy eie latere problematisering van Afrikaner-nasionalisme, kyk Du Toit (1975d en 1983a).

11 Kierkegaard (1813-1855) het die werk in 1844 geskryf. Vir 'n Engelse vertaling, kyk Kierkegaard (1957). Vir 'n onlangse versamelbundel oor Kierkegaard, kyk Hanna en Marino (1998).

voorloper van die eksistensialisme beskou, maar dit is in 'n sekere sin misleidend omdat eksistensialisme so dikwels op die teenoorgestelde van 'n streng konseptuele en analitiese filosofiese benadering neerkom. Die besondere van Johan Degenaar was die manier waarop hy Kant (voorgraads) en Kierkegaard (nagraads) gebruik het. So byvoorbeeld het sy interpretasie van Kant ruimte vir 'n eksistensiële benadering gemaak. Hy het baie klem op Kant se onderskeid tussen die *noumenale* en *fenomenale* self geplaas en het verder die implikasies van die *Ding an sich* vir 'n eksistensiële probleemstelling ontwikkel. As jy via Kant by eksistensiële filosofie uitkom is dit 'n heel ander tipe eksistensialisme as sê nou maar by wyse van Sartre. Dit is sterk filosofies en konseptueel begrond. By die lesing van Kierkegaard in my meestersgraad gaan dit om 'n streng analities-konseptuele analise van die begrip van tyd en die gepaardgaande ontologies-konseptuele probleme. Jy kom by die werklike grondvrae via streng konseptuele analise uit, maar dan is dit nie 'n triviale konseptuele analise soos soms in die Anglo-Saksiese tradisie nie. Die ander figuur wat ek hier wil noem is Heidegger. In die tyd wat ek my honneurs en meestersstudie gedoen het, het ons weekliks aan huis van Johan *Sein und Zeit* gelees.

3. Nederlandse studie

PD: Jy was ses jaar (1963-1968) in Amsterdam en het studeer aan die Universiteit van Leiden met 'n belangstelling in beide die eksistensiële-fenomenologie en analitiese filosofie. Kan jy my meer oor dié jare vertel?

AduT: Ek is na Nederland omdat ek in daardie stadium op nagraadse vlak 'n breë verdere opleiding wou kry. 'n Suid-Afrikaanse doktorsale studie sou 'n meer gespesialiseerde proefskrif vereis het. Om myself sistematies te oriënteer het ek die eerste drie tot vier jaar in die doktorsale program in Leiden gewerk. By Nuchelmans, 'n sterk, helder analitiese filosoof, het ek oor Russell, Austin en die taalfilosofie gewerk.¹² Dan was daar Van Peursen se klem op die kontinentale filosofie (fenomenologie en eksistensiële filosofie).¹³ Verder het ek ook by Beerling oor Hegel en Marx tereggekome.¹⁴ Hegel was eintlik een van die grootste ontdekkings vir my in daardie tyd. Daarna het ek

12 Gabriel Nuchelmans (1922-1996) was professor in antieke en analitiese filosofie aan die Universiteit van Leiden (1964-1987). Vir sy werk oor analitiese filosofie, kyk Nuchelmans (1971)

13 C.A. van Peursen (1920-1996) was professor in filosofie aan die Universiteit van Leiden (1960-1982). Vir van sy bekendste werke, kyk Van Peursen (1948, 1968 en 1978).

14 R.F. Beerling (1905-1979) was professor in wysgerige sosiologie aan die Universiteit van Leiden (1958-1973).

by Van Peursen se doktrale groep in interdisiplinêre metodologie ingeskakel en die laaste twee jaar aan 'n (uiteindelik onvoltooide) dissertasie oor Husserl en Russell gewerk. Ek het dié onderwerp gekies omdat beide denkers by soortgelyke logies-filosofiese probleme ten grondslag van die fenomenologie en die analitiese filosofie betrokke was. Ek het onder andere op die onderliggende probleme van Russell se “theory of descriptions” en die ooreenstemmende probleme in Husserl se fenomenologiese metodologie gefokus. Ek was in 'n vergelyking van die metodologies-filosofiese aanpak van die analitiese filosofie en die fenomenologie geïnteresseerd.¹⁵ In die proses wou ek 'n brug tussen die verskillende filosofiese tradisies, die kontinentale skole en die Angel-Saksiese analitiese filosofie, probeer bou.

PD: Jou verblyf in Europa was tydens 'n tyd van studente-protas en selfs revolusie.

AduT: Ja, veral rondom 1968, maar eers het ons geleentheid gehad vir intensiewe interaksie met ander studente in 'n reeks onderlinge “Afrika”-gespreksgroepe. Die samestelling het van jaar tot jaar gewissel, maar daar was basies drie groeperings: 'n groep verligte maar ook tog konserwatiewe Afrikaanse studente, 'n kern van bruin en swart Suid-Afrikaanse politieke “exiles” en studente uit ander Afrika-lande. Daar het ook Nederlandse studente meegedoen, maar in eerste instansie was dit vir ons van Afrika 'n unieke geleentheid om mekaar te leer ken. Interessant genoeg was daar sterk onderlinge verskille binne ons Afrikaanse groep, terwyl sommige van ons goed reg gekom het met selfs die mees radikale bannelinge. Die moeilikste spanning was egter tussen swart Suid-Afrikaners en swart Afrikaners van elders op die kontinent. Prominente Suid-Afrikaners soos Koot Vorster of Kosie Gericke wat Holland besoek het, het hewige konfrontasies ontlok.¹⁶ Dan was daar die impak wat die opkoms van die studente-revolusie in Europa, en ook in Nederland, op ons gemaak het. Dit was dramatiese tye met radikale nuwe idees. Nuwe praktyke soos “teach-ins” en die interne demokratisering van die universiteitsopset was 'n leerskool in sosio-politiese bewuswording.

Omdat ek baie tyd vir lees en skryf gehad het, het ek bydraes vir die *Maandblad Zuid-Afrika* (publikasie van die Nederlands-Zuid-Afrikaanse Instituut, die plaaslike sentrum van die Suid-Afrikaanse gemeenskap in Amsterdam) en *Die Burger* begin skryf. W.E.G. Louw was destyds kunsredakteur van *Die Burger* en het besondere ruimte vir bydraes oor kulturele en literêre aangeleenthede geskep. Ek het byvoorbeeld oor

15 Vir sy weergawe van die analitiese filosofie, kyk na die gesprek (dialog 2) met Meyer hiervoor.

16 Dr. J.D. Vorster (ouer broer van eerste minister John Vorster) en ds. J.S. Gericke was NG kerkleiers in die 1960's en 1970's.

Hannah Arendt se *Eichmann in Jerusalem* (1964) en ander werke geskryf – almal het duidelik kulturele en politieke relevansie vir ons Suid-Afrikaanse situasie gehad.¹⁷ Ander boekbesprekings, ook oor die Suid-Afrikaanse politiek, is in *Maandblad Zuid-Afrika* publiseer.¹⁸ Ek het ook gereeld vir *Die Burger* oor film geskryf, onder andere die nuwe films van Bergman, Hitchcock, Resnais en die Japannese grootmeester Ozu.¹⁹ Ons het in daardie stadium obsessief gefliek. Die programme van die Nederlandse Filmmuseum was amper ’n soort opleiding in die internasionale filmkultuur: Franse, Sweedse, Poolse, Japannese films ensovoorts.

PD: Ten spyte van die verwysing na jou belangstelling in films, en jou vroeëre studie in die letterkunde, is dit vir my interessant dat jou werk in die filosofie gekenmerk word deur sterk konseptuele werk in die politieke filosofie en die geskiedenis van die filosofie. Wat ek eintlik bedoel is dat daar in jou werk na die Nederlandse fase nie voorbeelde is waar jy ’n bepaalde kunsvorm, byvoorbeeld ’n film of roman (soos Johan Degenaar met Elsa Joubert se *Poppie Nongema*) bespreek nie.²⁰ Wat gebeur met die estetiese by jou?

AduT: Die probleem met so ’n vraag is dat dit uitgaan van teenstellings wat ek nie so ervaar het nie. Vanaf die begin af was my opleiding en studie ’n kombinasie van filosofiese en literêre analise. Die Leavis-tradisie van “practical criticism” waarin ek opgelei is, het ’n sterk intrinsiek moreel-filosofiese aanpak gehad. Die kurrikulum was op die “Great Tradition” van Shakespeare, Donne, Dickens, D.H. Lawrence en dies meer baseer. My filosofiese studie het weer ’n sterk teksgebaseerde en analitiese inslag gehad. Ek het nooit ’n werklike grondliggende verskil of spanning tussen filosofie en letterkunde ervaar nie. In my latere werk oor temas soos politieke geweld het ek juis die betekenis-strukture van geweld en die narratiewe strukture waarbinne dit funksioneer probeer analiseer.²¹ Ek sou dit nie in teenstelling met ’n literêre benadering sien nie.

17 Behalwe oor Arendt (Du Toit 1964c), kyk ook die artikels oor die Moskou Verhore (Du Toit 1964e), Sartre (Du Toit 1965a), Hofstadter se *Paranoid Style in American Politics* (Du Toit 1966a), Russell (Du Toit 1967a) en Cohn se *Warrant for Genocide* (Du Toit 1968a).

18 Kyk oor Kuper-boek (Du Toit 1967b), liberalisme (Du Toit 1967c), Munger-boek (Du Toit 1967d), Hepple-boek oor Verwoerd (Du Toit 1967e), Nederland en Suid-Afrika (Du Toit 1967f), universiteite in Suid-Afrika (Du Toit 1968b), swart-onderwys (Du Toit 1968c) en verlig/verkramp (Du Toit 1968d).

19 Vir sy film-analises in die tyd, kyk Du Toit (1964a, 1964b, 1964d en 1966b).

20 Vir sy bespreking van strukturele geweld in *Poppie Nongema*, kyk Degenaar (1980: 65-92).

21 Kyk Du Toit (2004b en 2005c) en Apter en Du Toit (2003)

Aan die ander kant is jy dalk in 'n sekere sin korrek. Ek was die hele periode op Stellenbosch sterk betrokke by die Filmvereniging. Dit was egter meer 'n praktiese betrokkenheid. Waar Johan Degenaar analitiese beskouings oor films geskryf het, was ek betrokke by die oprigting en die organisering van die Filmvereniging. Ek was selfs verskillende jare voorsitter van die Suid-Afrikaanse Federasie van Filmverenigings. As medestigter en later redakteur en uitgewer van *Die Suid-Afrikaan* kon ek ook skeppend meewerk met skrywers en digters soos Karel Schoeman, Breyten Breytenbach en Antjie Krog.²² Tog is die filosofiese bydraes wat ek maak, in vergelyking met Johan, minder met die teoretisering van estetika gemoeid. Dit is korrek.

PD: Dink jy die historiese omstandighede van die 1960's het jou tot meer politiefilosofiese en morele werk gedwing? Met ander woorde: As jy vandag jonk sou wees, sou jou keuses nie anders daaruit sien nie?

AduT: Heelwat van die filosowe van my generasie, ook op Stellenbosch, het tot opponerende kultuur-politieke keuses gekom. Ons was op verskillende maniere *andersdenkendes*. Dink maar aan Johan Degenaar, Daantjie Oosthuizen, James Oglethorpe, Jacques Kriel – ook Vincent Brümmer, Koos Stofberg en ander.²³ In die groter prentjie van die dorp en die universiteit was ons natuurlik 'n baie klein minderheid. Die meeste van my generasie het die teenoorgestelde keuses gemaak. Ons andersdenkendes, wat ook nie-filosowe soos André Hugo, Dian Joubert en Van Zyl Slabbert ingesluit het, het ook onderlinge konflikte met mekaar gehad. Dit was ook die geval met ons groepie in Nederlande, onder andere Danie du Toit, Kobus Krüger en Piet Meiring.²⁴ Ek en Piet was lid van dieselfde gespreksgroepie daar, maar op die ou end het hy in Pretoria weer deel van die Afrikaner-establishment geword. Ek hoop dat sy latere betrokkenheid by die Waarheids- en Versoeningskommissie (WVK) met sy destydse ervaringe in Nederland en ons gesprekke daar verband gehou het.

4. Dosent in politieke filosofie op Stellenbosch en SPROCAS

PD: Jy is toe in 1969 as lektor in staatsfilosofie op Stellenbosch aangestel.

22 André du Toit was saam met Herman Giliomee medestigter en redakteur van die meningsblad *Die Suid-Afrikaan* (1983-1995).

23 Oor Oosthuizen, Oglethorpe en Degenaar op Stellenbosch, kyk Nash (2000: 125-139; 2009: 93-105).

24 Danie du Toit en Piet Meiring was NG-teoloë.

AduT: Die pos self was 'n unieke geleentheid, om saam met Johan Degenaar in filosofie te kan werk, maar die tydsberekening was vir my 'n probleem omdat ek in daardie stadium nog so ses tot nege maande nodig gehad het om my proefskrif te voltooi. Maretha en ek het toe ook al 'n gesin met drie kinders gehad – ons het ons familie in Amsterdam begin – en ons finansiële posisie was baie prekêr. Ek moes die proefskrif (Du Toit 1968e) dus opskort in 'n redelik gevorderde stadium, met vyf voltooide hoofstukke.²⁵

Aanvanklik het ek gedink dat ek dit gou-gou tussen my doseerwerk sou kon klaarmaak. Wat gebeur het, is dat die doseerwerk in 'n tweeman-departement 'n bykans voltydse verpligting geword het; bowendien was dit in politieke filosofie en ver verwyderd van Russell en Husserl.

Ek het ook by die SPROCAS-projek (Study Project on Christianity in Apartheid Society) betrokke geraak.²⁶ In die politieke kommissie, waar ek lid was, het die meer prominente figure – by name Alan Paton, Edgar Brookes, René de Villiers, Oscar Wollheim – uit die liberale tradisie gestam. Daar was 'n generasiegaping tussen die jongeres soos ek, David Welsh, Tony Matthews, Peter Randall en Van Zyl Slabbert en die ouer garde.

Ons jongeres het 'n ander aanpak as die ouer generasie van liberales gehad. So is ek die eerste twee tot drie jaar gedwing om die sentrale politieke alternatiewe van Suid-Afrika op 'n intensiewe wyse in die geselskap van hierdie groot geeste te deurklink. Dit was 'n besondere politieke opvoeding. Uiteindelik, na lang besprekings, het ons jongeres die verslag geskryf – ek was vir die derde deel van *South Africa's Political Alternatives* verantwoordelik.²⁷

Wat my eie loopbaan aanbetref het iemand egter met die blink idee gekom dat my werk vir SPROCAS al die omvang van 'n proefskrif aangeneem het. Sy woorde was: “Waarom gee jy dit nie in nie? Vergeet nou maar van Husserl, Frege en Russell.” Ek het dit toe so omgewerk en as 'n doktorsale dissertasie ingehandig (Du Toit 1973b).

Ek moet byvoeg dat toe ek op Stellenbosch begin het, was dit met Richard Turner as kollega in die departement omdat Johan Degenaar op studieverlof was. Ons het eintlik saam begin klasgee voor hy na Rhodes is. Hoewel hy nie formeel

25 Vir latere artikels wat met die proefskrif verband hou, kyk Du Toit (1974 en 1983c).

26 Die Christelike Instituut se SPROCAS-projek en die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke het 'n aantal studiekommissies oor die apartheidsamelewing in die vroeë 1970's geloods. Die verslag van die Politieke Kommissie waaraan André du Toit meegewerk het, is as 'n verslag getiteld *South Africa's Political Alternatives* (Randal 1973) gepubliseer.

27 Kyk Du Toit (1973a). Kyk ook Randall (1973)

deel van SPROCAS was nie, het hy tog informeel daarmee saamgewerk en in feite die mees indringende kommentaar en kritiek op my uiteindelijke teks gelewer.²⁸

PD: Twee dinge oor SPROCAS. Die eerste gaan oor die “C” vir “Christianity”. Waar het die spanningslyne in daardie debat gelê? Was dit ’n klassieke liberale standpunt teenoor ’n meer Marxistiese en Hegeliaanse posisie van die jonger generasie gewees?

AduT: SPROCAS was ’n gesamentlike projek van Beyers Naudé se Christelike Instituut (CI) en die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke. Ek was ’n lid van die CI, maar op Stellenbosch het dit nooit verder gekom as die werk wat enkele individue soos André Hugo gedoen het nie.²⁹

In die politieke kommissie van SPROCAS het die gesprekke tussen die “grand old men” van die liberale tradisie (Alan Paton, Edgar Brookes, Oscar Wollheim), en ’n nuwe generasie van jonger mense wat ook breedweg in die liberale tradisie gestaan het, gewentel. Denis Worrall, een van die jongeres, het nader aan die NP-regering gestaan. My belangstelling in Hegel, en die breedweg dialekties-hermeneutiese interpretasie wat ek gevolg het, kon ’n rol gespeel het. Ek dink egter nie dat dit by die ander jongeres die geval was nie. Op daardie stadium het die politieke en intellektuele gesprekke in die wit politiek steeds bly vasval in sekere basiese aannames wat, ten spyte van al die verskille tussen die Nasionale Party en die liberale opposisie, tog sterk ooreenkomste getoon het. As jy die Tomlinson-verslag van die 1950’s lees dan sê dit dat die basiese keuse tussen afsonderlike ontwikkeling (apartheid) en integrasie is: Dit is A of B. Edgar Brookes en sy geesgenote het weer gesê die basiese keuse is tussen ’n gemeenskaplike samelewing en apartheid: Dit is B of A. So het die diskussie in ’n sekere sin vasgeval. Ons jongeres weer het gemeen dat jy nie die alternatiewe só hoef te konseptualiseer nie. Albei kante van die “apartheid versus integrasie” teenstelling het byvoorbeeld die partypolitieke stelsel en Westminster-model onproblematis en vanselfsprekend aanvaar. Daar was egter ook ander opsies. Ons taak was om aan te toon dat die spektrum van politieke keuses wyer as ’n Westminster-model is.³⁰ Jy hoef nie net te dink in terme van apartheid of integrasie nie; daar was byvoorbeeld die moontlikhede van konsosiasie-politiek en

28 Die Suid-Afrikaanse filosoof Richard Turner (1941-1978) is in ’n sluipmoordaanval in Durban gedood. Tot vandag is die moord onopgelos. Vir sy bekendste werk, kyk Turner (1980). Vir ’n bondige biografie oor Turner, kyk Keniston (2013).

29 André M. Hugo (1929-1975) het vanaf 1957 Latyn aan die Universiteit Stellenbosch doseer en in 1969 professor in die klassieke aan die Universiteit van Kaapstad geword. Hy is in 1975 oorlede.

30 Kyk Du Toit (1979).

politieke pluralisme wat ook met liberale waardes versoenbaar was. Hierdie insigte en konseptuele innovasies is later deur die NP-regering en hul apologete aangegryp en vir hul eie doeleindes misbruik.

Vir mense van jou generasie is dit vandag vanselfsprekend, maar in die groef van politieke denke aan die einde van die 1960's en begin van die 1970's moes hierdie fiksasies deurbreek word. 'n Ander manier om dit aan te spreek was om na Hoernlé terug te beweeg (wat al in 1939 die ketterse vraag aan die orde gestel het of "aparte ontwikkeling", in onderskeiding van "segregasie", op liberale grondslae moontlik was). As jy vandag op ons intellektuele geskiedenis terugkyk, dan is dit duidelik dat die Verwoerd-era eintlik uitsonderlik was – veral as mens dit met die ideologiese opposisies aan die begin en aan die einde van die 20ste eeu vergelyk. Tydens die eerste dekades van die twintigste eeu was die liberale en segregasie-tradisies nie sulke teenpole nie. Liberale denkers (insluitende die vroeë Edgar Brookes) het net soveel tot die artikulering van 'n segregasie-politiek en -beleid as ander meer reaksionêre figure bygedra. Natuurlik het die weë in 1936 rondom Hertzog se wetgewing, en in 1948 na die NP se bewindsoorname, uitmekaar geloop. Terug na jou vraag. As 'n mens kyk na die breër politieke denk-klimaat van die 1970's, dan was daar natuurlik die impak van die revisionistiese Marxiste en Althusseriane by die Engelse universiteite. Dit was egter nie deel van ons gesprekke nie. Die SPROCAS-kommissie was eintlik 'n interne debat binne die liberale tradisie en indirek 'n reaksie op die opkomende Swart Bewussynsbeweging.³¹ Van 'n meer direkte debat met figure soos Biko of Pityana was daar egter nog geen sprake nie.

5. Belangstellings in politieke filosofie in die 1970's

PD: Teen die agtergrond van jou betrokkenheid by SPROCAS het daar duidelike verskuiwings in jou filosofiese loopbaan gekom. Dit was nie meer Kierkegaard, Russell en Husserl nie. Wat het jou in die politieke filosofie aan die begin van die 1970's geboei? Wat het jy met jou studente behandel? Het jou Hegel-Marx-belangstelling sterker deurgeskemer?

AduT: Wat die kursusse aanbetref: Die een stel het op my analitiese en konseptuele belangstelling voortgebou. Deur die jare op Stellenbosch het ek die voorgraadse logika en metodologie kursusse aangebied. Later het dit informele logika en toegepaste konseptuele analise geword.³² Ook by UK het ek ook op voorgraadse

31 Kyk hieroor Du Toit (1982b) en vir 'n vroeëre weergawe (Du Toit 1977a).

32 'n Belangrike teks hier was John Wilson (1963) se Wittgenstein-beïnvloede *Thinking with Concepts*.

sowel as nagraadse vlak steeds kursusse in konseptuele en kritiese analise, asook ideologiekritiek en diskoersanalise, aangebied. Die ander stel was in politieke etiek rondom probleme van burgerskap, verset, burgerlike ongehoorsaamheid en die moraliteit van oorlog (Du Toit 1973c). Ek kon sterk aansluit by die nuwe Amerikaanse literatuur in die nadraai van die Viëtnam-oorlog, veral Michael Walzer (1970 en 1977) se werk, Rawls se *Theory of Justice* (1973) en die neo-Marxistiese diskussies oor regte en regverdigheid as ideologiese konstruksies.

Dan het ek ook Hegel-Marx-Kierkegaard kursusse tot op honneursvlak gegee en analitiese sosiale filosofie doseer. Hier was denkers soos Wittgenstein, Pitkin en Flathman belangrik. Dit gaan oor 'n politieke filosofie met streng filosofiese geworteldheid. Hoewel ek later krities stelling ingeneem het teen 'n abstrakte en gedekontekstualiseerde toepassing van die analitiese filosofie, en in polemieke daaroor met David Brookes en Denise Meyerson tereg gekom het, bly 'n skoling in analitiese filosofie deel van my eie werkswyse.³³ Ongelukkig het die tradisionele kloof tussen die kontinentale filosofiese tradisies van die Afrikaanse universiteite en die eng analitiese tradisies by sommige Engelse universiteite te lank bly voortleef. Selfs die oprigting van die *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Wysbegeerte*, wat ek destyds saam met James Moulder van stapel gestuur het, kon dit nie lank oorbrug nie.

As mens praat van “invloed” dan kan dit op verskillende vlakke werk. Daar is die verkryging van gespesialiseerde kennis as mens jou inwerk op 'n bepaalde denker as objek van studie. Ek het byvoorbeeld 'n paar jaar oor Russell en Husserl gewerk. Dan is daar die intellektuele vorming wanneer 'n denker as't ware deel van jou eie denke, aanpak en benadering word, selfs al word sy naam nie altyd genoem nie. Hoewel ek lank oor Russell en Husserl gewerk het, dink ek nie dat hulle juis deel van my eie denke geword het nie. Kierkegaard, Hegel, Marx en Wittgenstein (en later Foucault) het wel deel van my eie werkswyse geword.

Eerder as streng filosofiese publikasies het ek toenemend oor aktuele moreel-politiese kwessies begin navors en skryf: die aard van die universiteit en akademiese vryheid, politieke sensuur, politiek en moraliteit, sowel as aktueel politieke kwessies en kritiese beskouinge oor apartheidspolitiek en verset.³⁴ 'n Sentrale tema was om die aard van Afrikanernasionalisme en die verhouding daarvan tot apartheidsd denke

33 Vir sy beoordeling van analitiese filosofie in Suid-Afrika, kyk Du Toit (1987e, 1991f en 1995a).

34 Oor vryheid, kyk Du Toit (1975a), oor politieke sensuur (Du Toit 1975b, 1982d en 1983d), oor politiek en moraliteit (Du Toit 1982c), oor aktueel-politieke kwessies (Du Toit 1975c en 1978) en kritiese beskouinge oor apartheidspolitiek en verset (Du Toit 1980a).

te interpreteer (Du Toit 1975d en 1980b). Meer spesifiek het ek temas en onderwerpe uit die Afrikanergeskiedenis, soos die betekenis van Bloedrivier en die onderlinge debatte voor die Vrede van Vereeniging, krities interpreteer en in verband gebring met meer algemene beskouinge oor die geskiedenis en vooruitsigte van Afrikanerdenke.³⁵

Vanaf die laat 1970's het ek toenemend aan intellektuele geskiedenis begin werk. Dit is in die eerste instansie in *Afrikaner Political Thought* as bronnepublikasie en teks analise vervat.³⁶ Met verloop van tyd het hierdie projek my opvatting oor filosofie en die verhouding daarvan tot die geskiedenis verander. Aanvanklik was die veronderstelling dat ek met Herman Giliomee as historikus sou saamwerk. Ek moes 'n filosofiese bydrae tot die bestaande historiese materiaal maak. Gou het dit geblyk om in ons geval nie prakties te wees nie. Die relevante primêre tekste en dokumente vir die geskiedenis van sogenaamde Afrikaanse politieke denke was nie beskikbaar nie. Ek moes my dus as historikus skool en argivale navorsing leer doen. Maar dit was nie net 'n praktiese kwessie nie. Om met historiese tekste en denke te werk, is tegelyk 'n hermeneuties-kritiese uitdaging. Wat die lees, interpretering en analisering van historiese tekste betref kon ek nie fundamenteel tussen 'n filosofiese en 'n historiese benadering onderskei nie.

Daar was ook ander onderliggende probleme. So het ons aanvanklik met die noemer van "Afrikaanse" politieke denke, wat 'n baie geforseerde konstruksie is, gewerk. Ons het eindelose probleme gehad oor wie, vóór die 20ste eeu, as "Afrikaanse" denkers kwalifiseer of nie. Dit is problematies om te dink dat jy die temas, ontwikkeling en tendense van die Afrikaanse politieke denke kan isoleer. Ek het toenemende besef dat filosofiese analise en intellektuele geskiedenis ten nouste saamhang, en dat die Afrikaanse politieke denke alleen in die groter verband van die Suid-Afrikaanse samelewing en internasionale tendense verstaan kan word. 'n Voorbeeld is die tradisie van Afrikaner Calvinisme, oftewel idees van Afrikaner-uitverkorenheid. Ek het die historiese bronne daarvoor probeer identifiseer tydens my jaar as genootskapslid in Leonard Thompson se Southern African Research Program by Yale Universiteit in 1981. Tot my verbasing moes ek ontdek dat daar geen relevante primêre bronne vir die middel-19de eeu bestaan het nie, totdat David Livingstone dit as 'n polemiese konstruksie (wat ironies genoeg deur latere generasies Afrikaners oorgeneem sou word) ontwikkel het. My oorspronklike monografie

35 Kyk oor hierdie temas Du Toit (1977b, 1980c en 1981a).

36 Kyk Du Toit en Giliomee (1983). Die materiaal vir die opvolg-volume, *Afrikaner Political Thought 1850-1910* is as 'n navorsingsverslag vir die RGN voltooi, maar nie afsonderlik publiseer nie (Du Toit 1986a).

“No Chosen People” moes in drie aflewings in verskillende navorsingstydskrifte verskyn, waarvan die een in die *Suid-Afrikaanse Historiese Tydskrif* tot ’n botsing met prof. Floors van Jaarsveld gelei het.³⁷ In later jare het ek nog die verdere ontwikkeling van die Afrikaanse uitverkorenheidsgedagte in die 20ste eeu in vergelykende perspektiefkrities bygewerk (Du Toit 1994a).

6. Debatte op Stellenbosch en die stigting van *Die Suid-Afrikaan* in die 1980’s

PD: In die vroeë 1980’s het jy ’n prominente rol op Stellenbosch in verskeie kultuur-politieke debatte gespeel.

AduT: Terugskouend was dit seker die interessantste tyd van my Stellenbosse periode. Vroeër is andersdenkendes soos Bennie Keet, Johan Degenaar en André Hugo as ’n duidelike minderheidsgroep binne die groter Stellenbosse opset verdra.³⁸ Teen die einde van die 1970’s het daar ’n meer uitgesproke generasie studente verskyn, myns insiens die post-Soweto-generasie. Dit was jongmense wat op hoërskool, tydens of na die Soweto-opstande van 1976, polities bewus geword het en besef het dat die skrif vir NP-oorheersing aan die muur was en dat die Suid-Afrika van die toekoms anders as die een waarmee hulle vertrouwd was sou lyk. So het ’n groter openheid in die studentepolitiek posgevat. Dit het beteken dat die greep van die ou orde (Nasionale Party, Broederbond, Rapportryers en Studenteraad) skielik minder effektief was. Ek het dit indertyd in ’n boekie *Die Sondes van die Vaders* probeer uitspel (Du Toit 1981b en 1983a). Ek het ook vanaf 1982 gereelde politieke rubrieke in die *Cape Times*, *Rand Daily Mail* en ander Engelse koerante publiseer. In die universiteitspolitiek en die breër kultuur-politieke debat was die vroeë 1980’s ’n tyd van hete bespreking en konfrontasie. Die bekendste hiervan was die sogenaamde konflik tussen die “verligtes” en “oorbeligtes” – Stellenbosch se variasie van “verkrampt” versus “verlig”. Ekself, Johan Degenaar en Hermann Giliomee het onself in uitgebreide polemieke in *Die Burger* en elders teen Sampie Terreblanche, Willie Esterhuysen en Hennie Rossouw bevind.³⁹ Op die politieke punt af, of dit nou gegaan het oor die paswette, trekarbeid of ander aspekte van apartheid, was daar kleinere aksentverskille. Die strategiese verskil het eerder daarin gelê of jy *binne* (die “verligtes”) of *buite* die NP-beheerde sisteem (die “oorbeligtes”) vir

37 Kyk hieroor Du Toit (1981c, 1982a, 1983b, 1984, 1985a en 1989).

38 B.B. Keet (1885-1974), skrywer van *Waarheen Suid-Afrika?* (1956) en *Die Etiek van Apartheid* (1957), was ’n meer liberale teoloog verbonde aan die Stellenbosse Kweekskool.

39 Oor Rossouw, kyk Van Niekerk e.a. (1993) en oor Esterhuysen, kyk Van Niekerk (1996).

verandering wou werk. Daarby kom dat ons en die verligtes op 'n baie ongelyke speelveld gespeel het. Die debat is in die kolomme van *Die Burger* en binne die institusionele opset van Stellenbosch gevoer – beide onder ferm beheer van die magshebbers van die Afrikanerdom.

Hierdie onaanvaarbare situasie was een van die groot redes waarom *Die Suid-Afrikaan* in 1983 gestig is as 'n forum vir onafhanklike gespreksvoering en debat buite die bestaande Afrikaner en NP-magsinstellings van daardie tyd. Dit was van meet af aan 'n gesamentlike projek met Hermann Giliomee.⁴⁰ Hermann was in eerste instansie die uitgewer, terwyl ek meer 'n redaksionele betrokkenheid gehad het. Albei van ons moes ook op verskillende stadia sterk steun op 'n span jonger joernaliste: Riaan de Villiers, Welma Odendaal, Sandile Dikeni, Annalise Burgess, Phylcia Oppelt, Sybelle Albrechts, Nico Dekker, en veral Chris Louw, wat oor die jare die joernalistieke hart en siel van *Die Suid-Afrikaan* geword het.⁴¹ Aanvanklik het ons gevrees dat daar nie genoeg skrywers en stof sou wees nie. Dit was 'n ope vraag of 'n ernstige, selfrespekterende en intellektuele tydskrif in Afrikaans kon oorleef. In die praktyk het ons nooit 'n tekort aan stof of medewerkers gehad nie. So 'n tydskrif was 'n baie interessante eksperiment oor hoe politieke en kulturele denke werk. Met die skep van 'n forum het die stemme wel na vore gekom. Omdat denke, veral filosofiese denke, 'n eensame onderneming is, was dit 'n besondere voorreg om saam met 'n groep skrywers, kunstenaars, satirici en joernaliste te werk aan iets wat groter as enige spesifieke bydrae is. *Die Suid-Afrikaan* het vanaf die middel 1980's 'n belangrike onafhanklike forum in Afrikaans daargestel. Sonder om onbeskeie te wees, het dit tot 'n veranderde persepsie van Afrikaans onder bruin en swart Afrikaanssprekendes bygedra. *Die Suid-Afrikaan* het volledig berig oor die Dakar-gesprek van 1987 (Du Toit 1987b), een van die sleutelgebeurtenisse vir die latere onderhandelings-politiek, maar ook uitgebreid oor plaaslike verset in die townships en skole.

Wat my en Hermann aanbetref, het ons paaie mettertyd in verskillende rigtings begin loop. Na Dakar het Hermann ander aksente in sy benadering tot die Suid-Afrikaanse politiek ontwikkel wat ook tot verskille by *Die Suid-Afrikaan* gelei het. Uiteindelik het hy hom van *Die Suid-Afrikaan* onttrek en was ek die laaste drie tot

40 Hermann Giliomee (gebore 1938) was dosent in geskiedenis aan die Universiteit Stellenbosch (1967-1983) en professor in politieke studies aan die Universiteit van Kaapstad (1983-1999). Hy is sedertdien buitengewone professor in geskiedenis aan Stellenbosch Universiteit.

41 Chris Louw (1953-2009) was 'n Afrikaanse joernalis en het later veral bekend geword vir sy polemiese publikasie *Boetman en die Swanesang van die Verligtes* (2001).

vier jaar die uitgewer met sulke skeppende mense soos Sandile Dikene en Antjie Krog as redakteure. Die einde van *Die Suid-Afrikaan* (1995) is ironies genoeg deur die nuwe bedeling teweeg gebring. Van die begin af kon ons die nodige befondsing net-net bybring. Een van die verskille na 1994 was dat kritiese en andersdenkende joernaliste soos Antjie en Sandile by die SAUK en ander instellings gesog geword het. Ons kon nie met hulle meeding nie en *Die Suid-Afrikaan* moes sluit.

PD: Kan jy meer oor jou en Hermann Giliomee se verskillende politieke aksente sê?

AduT: Ek dink die verskil lê in ons onderskeie benaderings tot die konsep van “Afrikaner-oorlewing”. Op ’n persoonlike vlak het dit te doen met ons onderskeie reaksies op die veranderende konteks van postapartheid Suid-Afrika. In die vroeë 1980’s het Hermann en ek ons albei as Afrikaners in konflik met die NP, Broederbond, *Die Burger* en universiteitsbestuur op Stellenbosch (almal Afrikaner-instellings) bevind. Albei van ons, eers Hermann en toe ook ek, het verskuif van Stellenbosch na UK (hoewel Hermann, anders as ek, nooit letterlik verhuis het nie). ’n Dekade later, na 1994, was Hermann terug op Stellenbosch en het hy ’n vername rol gespeel in die nuwe Stellenbosse taalpolitiek. Ek weer het intens betrokke geraak het by die institusionele en kurrikulêre herstrukturering van UK en algemene debatte oor akademiese vryheid.⁴²

Die verskil in benadering word reflekteer in die verskuivende fokus van ons werk en publikasies. Oor die laaste twee dekades het Hermann Afrikaner-geskiedenis en politiek as sy besondere studieveld toegeëien. Nie net sy magistrale werk oor *Die Afrikaners* nie, maar ook sy belangrike studie van ons oorgangspolitiek, *Die Laaste Afrikanerleiers* is volledig Afrikanersentries (Giliomee 2003 en 2012). Heelwat van my vroeër werk was ook direk en indirek gemoeid met die problematiek van Afrikaner-geskiedenis en -politiek, maar dit is lankal nie meer vir my ’n hoofsaak nie. Ek het nog insidentele artikels publiseer oor Afrikaner-onderwerpe, maar die sistematiese opvolgbande van *Afrikaner Political Thought* is nie voltooi en publiseer nie.⁴³ Die bronne-publikasie oor Stockenström se politieke denke (Du Toit 1987d), waaraan jy nog as navorsingsassistent meegewerk het, is ook nie afgehandel nie en wag nog steeds op publikasie.

42 Du Toit (1996b, 2000b en 2000c)

43 In hierdie opsig kan verwys word na artikels oor organiese intellektuele (Du Toit 1991a), Afrikaanse taalpolitiek (Du Toit 1985b en 1987c), Bibault (Du Toit 1992), Afrikaner-uitverkorenheid (Du Toit 1989 en 1994a), Stockenström oor waarheid en geregtigheid (Du Toit 2005b), Smuts (Du Toit 2011) en *Een eeuw van onrecht* (Du Toit 2014d).

Die verruiming van my werkerrein hang ook saam met my eie ervaring van en perspektief op die nasionalistiese Afrikanerdom. Ek is deel van daardie generasie wat ná 1948 hulle politieke verstand gekry het in die skaduwee van 'n magtige, oorheersende en diskriminerende Afrikanerdom. Ek het later leer besef dat Afrikanermag, in historiese perspektief, 'n verbygaande uitsondering was. Vanaf die koloniale tydperk was Afrikaners meestal 'n redelik prekêre minderheidsgroep met weinig van daardie aspekte wat later, in die middel van die 20ste eeu, aan "die Afrikaner" toegeskryf is: Calvinistiese uitverkorenheid, ideologiese beginselvastheid, rasbehepte beleidsbeplanning. In 'n langer historiese perspektief was die Verwoerd-moment van ideologiese apartheidsdenke egter 'n uitsondering. Vir lang periodes van sy geskiedenis was die Afrikaner minderheidsgroep redelik marginaal en magteloos. Dit was 'n situasie waar 'n boer 'n plan moes maak en met alliansies op allerlei maniere 'n weg in 'n groter konteks, waar daar imperiale magshebbers en meer getalryke ander groeperinge was, moes baan. Wanneer mens nou na die magsverlies van die Afrikaners in die 1990's terugkyk, dan is dit nie verbasend dat baie, met name konserwatiewe, Afrikaners hulle met die nuwe opset kon skik nie. Dit is in 'n sekere sin 'n terugkeer na daardie tradisie van 'n redelik magtelose minderheidsgroep wat sy weg deur kompromieë moet vind. Hermann sien dit anders, veral wat betref die belang van die Nasionale Party se onderhandelde magsoorgawe vir "Afrikaner-oorlewing".

Ons het vroeër albei meermale geskryf oor Van Wyk Louw se konsep van 'n beslissende volkskrisis wanneer "voortbestaan in (on)geregtigheid" op die spel is.⁴⁴ Vir my was dit alleen maar 'n verligting toe hierdie vooruitsig in ons geval besweer is in 1994, maar ek dink vir Hermann is dit meer problematies en 'n gevaar vir sogenaamde Afrikaner-oorlewing. Van my kant het ek dié verskille in ons siening van Afrikaner-geskiedenis en -nasionalisme probeer uitspel in 'n artikel (Du Toit 2008a) in aansluiting by die beeldhouer Andries Botha se installasie van daardie naam. Vir Hermann was dit belangrik om sy weg weer terug te vind na Afrikanerinstellings en daarbinne vrede te kan maak. Op 'n stadium was hy self sterk krities oor die NP en apartheid, maar argumenteer nou dat dit in 'n groter historiese konteks verstaan moet word. Vir my is dit juis nodig dat daar openbare rekenskap gegee moet word van ons historiese erfenis van onderdrukking en die skending van menseregte. Dit is presies daarom dat die WVK vir my as Afrikaner en Suid-Afrikaner so belangrik is.

44 Vir hulle interpretasies van Louw, kyk Du Toit (1975e en 1983a) en Giliomee (1987, 1994 en 2000).

Tydens die vroeë 1990's het ek ook baie rondom die oorgangsproblematiek van demokratisering gewerk. Ek was veral sterk betrokke by IDASA (Institute for Democracy in Africa) se verskillende projekte, werkswinkels en konferensies.⁴⁵ Ons het dit baie verhelderend gevind om Schmitter en O'Donnell se vergelykende analitiese raamwerk vir *Transitions from Authoritarian Rule* ook op die Suid-Afrikaanse postapartheid-oorgang van toepassing te maak (Du Toit 1990c). Op nagraadse vlak in die Politieke Studies-departement het ons nuwe honneurs- en meestersprogramme in Demokratiese Regering ingestel. Terselfdertyd het ek veral op die konseptuele en morele probleme rondom politieke geweld konsentreer. Met Chabani Manganyi het ek hieroor 'n interdisiplinêre versamelwerk gepubliseer (Du Toit en Manganyi 1990); my eie bydrae daarvoor was 'n uitvoerige analise van diskoerse oor mag wat ek in 1988 te Harvard by Dennis Thompson se program in "Ethics and the professions" geskryf het (Du Toit 1990a en 1990b). Later sou ek weer op die probleme van politieke geweld en demokrasie in terme van die narratiewe analise van politieke geweld in 'n projek met David Apter terugkom.

7. Verhuising van Stellenbosch na Kaapstad en verdere werk aan Suid-Afrikaanse intellektuele geskiedenis

PD: Voordat ons by jou narratiewe analise van politieke geweld en filosofiese besinning oor die WVK kom, wil ek na jou loopbaan terugkeer. In 1987 het jy professor in politieke studies by UK geword en julle het van Stellenbosch na Rondebosch verhuis.

AduT: Ja, op allerhande maniere was dit 'n belangrike skuif waardeur ek ou temas en projekte, maar ook nuwes, in 'n ander intellektuele en institusionele konteks kon ontwikkel. Dit was egter nie 'n volslae breuk nie. Reeds op Stellenbosch het ek oor die tema van "rights and justice" (regte en geregtigheid) gewerk – eers in terme van die liberale teorieë van sosiale regverdigheid (Rawls, Nozick, Ackerman, Walzer en Dworkin), maar daarna in terme van die (neo-)Marxistiese problematiek (Buchanan, Alan Ryan, Alan Hunt) wat regte en die "rule of law" as ideologiese konstruksies sien, maar ook as 'n belangrike terrein van sosiale en politieke wedywering. Die probleem was die relevansie van byvoorbeeld Rawls se "ideale teorie" van regverdigheid in die konteks van 'n blatant onregverdige apartheidsamelewing en Dworkin se klem op 'n diskoers van regte as "troewe" gegee die legalistiese inslag van Suid-Afrikaanse veiligheidswetgewing. My eerste

45 Kyk hier oor politieke geweld (Du Toit 1991c) en demokrasie (Du Toit 1991d, 1991e en 1993a).

poging in dié rigting, “Understanding rights discourses and ideological conflicts in South Africa”, het reeds op Stellenbosch beslag gekry (Du Toit 1988a). Eerder as algemene en abstrakte filosofiese teoretisering oor regverdigheid het dit na die kritiese analise van plaaslike diskoerse oor regte en geregtigheid gelei.⁴⁶ Ek het ook betrokke geraak by die diskussies oor die kontemporêre betekenis van “liberalisme” in Suid-Afrika (Du Toit 1988c). In ’n bepaalde sin het dit aangesluit by my werk oor Suid-Afrikaanse politieke en intellektuele tradisies, byvoorbeeld die omstrede liberale grenspolitiek van Andries Stockenström in die 1830’s of die verbygaande liberale fase van die Kaapse Afrikaners in die 1860’s.⁴⁷ So het dit gekom dat my intrede by UK (Du Toit 1988b) die titel “Justice and rights in South Africa” gekry het.⁴⁸

Terselfdertyd kon ek ook my Stellenbosse werk oor Afrikaanse politieke denke voortsit en uitbou in die jarelange kursus oor “South African political thought and traditions”. Hier is die geskiedenis van Afrikaanse politieke denke as slegs een denktradisie naas en saam met ’n reeks van ander politieke denktradisies in Suid-Afrika bestudeer: koloniale diskoers, sendingdenke en die diskoers van “civilisation”, die liberale tradisie, anti-koloniale nasionalisme, Gandhi en Satyagraha, segregasie-denke, “non-collaboration” en swartbewussyn, Afrikanisme, “Charterism” ensovoorts. Dit het die nodige konseptuele raamwerk vereis vir die analise en interpretasie van hierdie politieke en denktradisies (Du Toit 1991a). Ek het aansluiting gekry by postkoloniale teorieë enersyds, en diskoers-teoretiese analise andersyds, wat die breë veld van Suid-Afrikaanse denkgeskiedenis as toegepaste werkterrein kon ontsluit. Neem die basiese begrip van koloniale denke. Hoe kan dit die beste konseptualiseer word sonder om ons moderne konsepte van ras en (nasionale) identiteit daarop terug te projekteer? Daar is ’n boeiende vergelykende teoretiese literatuur oor “othering discourses” in die koloniale konteks. Die begrip van die *Ander* bied ’n basis vir latere opvattinge oor ras en identiteit. So kan mens fundamentele filosofiese vrae op ’n toegepaste vlak vra: Wat doen jy met ’n teks soos Grevenbroek se beskrywing in 1690 van die “Hottentotte”? Dit is ’n boeiende voorbeeld van iemand wat worstel om van ’n essensialistiese koloniale diskoers van die *Ander* te ontsnap, maar tog wesenlik daarin vasgevang bly. Op die terrein van vergelykende koloniale reisbeskrywings en sendinggeskiedenis is daar uitstekende werk gedoen waarby krities-filosofiese analise van intellektuele kolonialisering en kulturele imperialisme kan aansluit.⁴⁹

46 Vir verdere studies in die opsig, kyk Du Toit (1978, 1983e en 1986c) en ook Lötter (1993).

47 Du Toit (1987a, 1987d en 1986d).

48 Verder ook Du Toit (1996c).

49 Comaroff en Comaroff (1991 en 1997) en Pratt (1992).

'n Ander sentrale tema vir die verstaan van koloniale diskoerse is die onderskeie konsepsies van arbeid. Die koloniale vestiging aan die Kaap was aanvanklik 'n slawernysamelewing in interaksie met die bestaans ekonomie van inheemse gemeenskappe. In die Kaapse argief is daar eindelose klagtes van die koloniste oor hulle “arbeidsprobleme”, wat hulle veral toeskryf aan die “luiheid” van die inheemse mense. Hier is in feite fundamentele filosofiese probleme betrokke, soos J.M. Coetzee (1982: 1-12) in sy essay “Idleness” uitwys. Dit gaan om basiese kultuurbotsings wanneer 'n bestaans ekonomie en -samelewing van jagter-versamelaars en nomadiese gemeenskappe verower en verdryf word deur mense wat uit vroeg-kapitalistiese Europa afkomstig is.

Hoekom het die koloniste die “luiheid” van die inheemse mense nie net as 'n praktiese probleem ervaar nie, maar dit *moreel* aanstootlik gevind – terwyl hulle die harde en “vuil” werk deur hul slawe laat doen? Ons het hier met 'n konflik van onderliggende self- en mensbeskouings te doen. Hegel se dialektiese analise van die verhouding tussen “heer en kneg” bied 'n goeie raamwerk vir die verstaan van hierdie koloniale en pre-kapitalistiese problematiek. Terselfdertyd kan dit ook help om Swartbewussyn as 'n poging tot intellektuele dekolonialisering te verstaan (Du Toit 1977a en 1982b).

Die probleem van moderniteit is verder 'n sentrale tema in ons eie intellektuele geskiedenis, maar dan moet jy teruggaan na die 19de eeu waar die sendelinge aankom en die inheemse mense leer lees en skryf – die probleem van denk-kolonisering. Hlonipha Mokoena se doktorsale studie (Mokoena 2011) by my oor Magma Fuze, een van biskop Colenso se eerste bekeerlinge en skrywer van 'n seminale werk oor swart identiteit (Fuze 1979, oorspronklik 1922), is 'n goeie gevallestudie hiervan. Dit is teen hierdie komplekse agtergrond dat die ontwikkeling van swart nasionalisme as 'n anti-koloniale denkbeweging verstaan kan word. Tipies en paradoksaal wil dit die koloniale magshebbers uit die weg kry, maar implisiet word Westerse begrippe soos “voortuitgang” en “beskawing” wel aanvaar. Hier vind ek die werk van die teoretici soos Partha Chatterjee van die Indiese subaltern skool veel meer relevant as Lyotard of Derrida.⁵⁰

PD: Met watter opvatting van geskiedenis werk jy binne jou jarelange belangstelling in intellektuele geskiedenis? Ek is nie bewus van 'n essay waar jy dit spesifiek tematiseer nie? Indien so, het dit deur die jare verander?

50 Partha Chatterjee (gebore 1947) is tans as professor in antropologie aan die Columbia Universiteit in New York verbonde. Kyk Chatterjee (1993) vir 'n belangrike vroeëre teks oor postkolonialisme.

AduT: Ek het nooit bewustelik die begrip van geskiedenis as sodanig tematiseer nie. Ek het wel oor 'n lang tyd nagraadse kursusse oor intellektuele geskiedenis, sowel as ideologie en ideologiese diskoerse, aangebied. Rondom die 1980's is daar baie oor die probleem van "ideologie" deur Suid-Afrikaanse filosowe en sosioloë publiseer, maar dikwels sonder behoorlike konseptualisering of teoretisering. In dié verband het die neo-Marxistiese ideologiekritiek en analise van ideologiese diskoerse baie gehelp.

Ek het self baie van John Thompson se studie oor ideologie in my eie werk toegepas.⁵¹ Ook Norman Fairclough (1989) se werk oor taal en mag het my gehelp om 'n raamwerk vir toegepaste kritiese diskoersanalise te ontwikkel. In terme van kontemporêre navorsing lei dit tot 'n problematisering van die rol van "intellektuele" in sosiale bewegings en as politieke aktiviste (Du Toit 1995b). Saam met Kathryn Sturman het ek 'n interessante projek oor die self-konsepsies van 'n aantal anti-apartheidsaktiviste onderneem, maar dit is ongelukkig nie gepubliseer nie (Du Toit en Sturman 1996).

Daar is veral twee perspektiewe wat my benadering tot intellektuele geskiedenis beïnvloed het. Die een is die Annale Skool se opvatting van 'n geskiedenis van mentaliteite wat deur Foucault se opvatting van diskoerse verder geneem kan word. So kom ons by 'n ruimer opvatting van intellektuele of politieke denkgeskiedenis, naamlik as 'n geskiedenis van mentaliteite of diskoerse.

Die ander is Skinner en Pocock, of die Cambridge Skool, se klem op die kontekstualisering van denkgeskiedenis.⁵² Tesame bied dit 'n agtergrond vir die kontekstuele analise en interpretasie van koloniale en ander historiese diskoerse. Wat so 'n kontekstuele benadering sentraal stel, is die probleem van *anakronisme*. Een van my grootste indrukke by die lees van Suid-Afrikaanse historici, veral waar hulle oor die 18de of die 19de eeue skryf, is dat hulle naïef en sonder selfbesinning allerlei kontemporêre voorveronderstellings daarin lees. 'n Mens sou kon verwag dat ek, as filosoof, die een is wat sal neig om anakronisties te werk te gaan. In feite dink ek die omgekeerde is die geval. In 'n sekere sin is agterna-interpretasies natuurlik onvermydelik anakronisties, maar daar is 'n verskil tussen onkritiese en "legitieme" anakronismes (Du Toit 1991b). Die groot uitdaging vir 'n kontekstuele intellektuele geskiedenis is om nie onkrities in anakronismes te verval nie.

Dit bring die kwessie van die historiese en kontekstuele lees van 'n teks na vore. Wat mag jy en wat mag jy nie inlees nie? Om 'n teks behoorlik te lees kan jy nie bloot met die teks begin nie, maar moet jy dit lees in verhouding met tydgenootlike

51 Vir sy werk oor ideologie kyk Thompson (1984), en vir sy toepassing Du Toit (1994b).

52 Kyk hieroor Pocock (1971) en Skinner (1969 en 1972).

kwessies. Jy moet dan na die onderliggende aannames soek. Wat is die projek, wat is die onderliggende vraag waarop daardie teks antwoord? Dit is waar anakronisme inkom, want die meeste van die tyd neem mense aan dat die tekste antwoorde is op wat hulle self dink die probleme is, maar jy moet eintlik 'n meer fundamentele historiese ondersoek onderneem waarin jou eie veronderstellings ook geïmplementeër word – dit is 'n kwessie wat oral, nie net in Suid-Afrika nie, geld.

Hierdie teksbenadering het besondere komplikasies in 'n koloniale opset. In 'n sekere sin kan mens sê dat jy hier met 'n vraag-en-antwoord denkmodel te doen het. Jy kan met ander woorde slegs antwoorde kry op dié vrae wat op 'n bepaalde tyd aan die orde gestel word. In enige samelewing is daar 'n tydgenootlike konteks, 'n denkklimaat en 'n agenda waarvolgens sosiale, ekonomiese en politieke vrae op 'n bepaalde tyd gestel en beantwoord word. In daardie sin kan niemand regtig sy tyd vooruit wees nie. In die geval van relatief selfgenoegsame samelewings soos byvoorbeeld Frankryk, Duitsland en Engeland kan jy so 'n veralgemening maak. In 'n koloniale samelewing werk dit anders. Een van die komplikasies van koloniale denke is dat wanneer die koloniste die moederland verlaat, en na 'n nuwe koloniale vestiging gaan, hulle vrae en antwoorde meebring wat nie heeltemal op die nuwe samelewing ingestel is nie.⁵³

Wanneer mens byvoorbeeld na die sogenaamde “luiheid” van die inheemse mense in Suid-Afrika verwys, dan praat jy van koloniste wat uit die vroeg-moderne periode van die opkomende Protestantse werksetiek kom. Hulle kom met intellektuele bagasie, 'n agenda van vooropgestelde vrae en projekte, na 'n samelewing wat op 'n ander vlak van ekonomiese ontwikkeling is. So gebeur dit dan dat daar in 'n koloniale samelewing “antwoorde” beskikbaar is nog voordat die onderliggende probleme aan die orde gestel kan word.

Koloniale denke word tipies deur 'n komplekse bemiddeling van antwoorde en onderliggende vrae gekenmerk. Daar is nie 'n outohtone ontwikkeling waardeur sosiale en politieke vraagstukke geformuleer, deurgewerk en koherent gekonseptualiseer word nie. In 'n koloniale samelewing kry jy allerhande intervensies en verwrings – “antwoorde” wat te vroeg kom en “antwoorde” wat te laat is. Ek dink nie dit beantwoord jou vraag oor my opvatting van die geskiedenis nie, maar dit is wel 'n antwoord op die vraag oor die aard van die koloniale denkgeskiedenis en wat die funksie van politieke konseptualisering en teorie is in verhouding tot die soort van samelewing waarin ons ons bevind.

53 Kyk hier na Merriman (1887) en Hartz (1964: 3-23). Kyk ook Du Toit (2011) se interpretasie van dr. John Philip en humanisme in Suid-Afrika.

8. Historiese trauma, geweld, waarheid en versoening

PD: In die laaste gedeelte van die onderhoud wil ek jou vra oor die werk wat jy die afgelope byna drie dekades by die Universiteit van Kaapstad gedoen het. Ek dink dit hou met die volgende temas verband: narratiewe analises van politieke geweld, die filosofiese implikasies van die WVK, die studie van oorgangsgeregtigheid (“transitional justice”) en akademiese vryheid.

AduT: Die verstaan van politieke geweld was nie vir my ’n nuwe onderwerp nie, intendeel. Soos reeds genoem het ek met Chabanyi Manganyi ’n interdisiplinêre versamelwerk redigeer (Du Toit en Manganyi 1990a) en ’n omvattende referaat oor “Discourses on political violence” publiseer (Du Toit 1990a en 1990b). Dit het sterk verband gehou met die rol en betekenis van politieke geweld in die aanloop tot die Suid-Afrikaanse oorgang na demokrasie. Oor die lang termyn was daar ’n opmerklieke patroon, ’n makro-narratief: aanvanklik, na die konsolidering van koloniale verowering, die einde van eeuelange grensoorloë en gesentraliseerde staatsvorming met Uniewording in 1910, was politieke protes- en versetbewegings deur die leierskapselite van die onderdrukte en grootliks regtelose meerderheid dekades lank merkwaardig vreedsaam van aard. Die Gandhiaanse tradisie van passiewe verset was ’n goeie voorbeeld, maar ook meer algemeen het versetsbewegings, eerder as politieke geweld, die vorm van petisies en konstitusionele protes aangeneem.

Na die meer populistiese Defiance Campaign in 1950, en veral na die slagting van Sharpeville in 1960, was daar ’n opmerklieke wending na politieke geweld – dog nie revolusionêre geweld as ’n selfregverdiging doel op sigself nie, maar instrumenteel as ’n onvermydelike strategie vir die bereiking van ’n nie-geweldadige, inklusiewe demokratiese bestel. Teen die einde van die 1980’s het die politiek van geweld gedreig om handuit te ruk en in ’n volslae burgeroorlog te ontwikkel, maar gelukkig vir ons almal was daar ’n tweede wending vanaf 1990, hierdie keer weg van politieke geweld as ’n doelbewuste keuse vir die politiek van onderhandeling. Die politieke “wonderwerk” van die onderhandelde skikking het teen 1994 die grondslag vir ’n nuwe, inklusiewe postapartheid demokrasie gelê. Helaas het dit egter nie, soos algemeen verwag is, die konkrete einde van politieke geweld beteken nie; intendeel, die konstitusionele onderhandelingsjare van 1990 tot 1994 het ook die grootste aantal jaarlikse slagoffers van politieke geweld in ons geskiedenis opgelewer.

In feite bly die nuwe demokratiese Suid-Afrika na 1994 steeds besonder gewelddadig, maar daardie geweld word tipies as kriminele eerder as politieke geweld verstaan. In demokratiese teorie word geweld tipies as “sinloos” voorgestel, die teenoorgestelde van demokratiese politiek. Hoe kom dit dan dat ons nuwe

demokrasie juis so opmerklik gewelddadig is?⁵⁴ Op diskursiewe vlak is die probleem of (politieke) geweld ingeskakel kan word by 'n regverdigende narratief, soos die geval was met die makro-narratief van die “gewapende stryd” tydens die apartheidversetsbeweging. Hierdie geweld word as “sinloos” ervaar juis wanneer dit oënskynlik nie deel kan vorm van so 'n makro-narratief nie, soos byvoorbeeld in die geval van “necklacings” of van die anonieme massa-slagtings van treingeweld op die Rand in die vroeë 1990's. Tog kan gebeure soos politieke halsnoermoorde by nadere insig wel boekdele spreek deur die besondere kombinasies van kwasi-simboliese elemente in 'n bepaalde konteks: doelbewuste “sinlose” geweld leen sig juis tot meer radikale en revolusionêre diskoerse. Formele demokrasie alleen is nie die antwoord nie; wat nodig is, is ook die ontwikkeling van alternatiewe diskoerse en praktyke wat die nalatenskap van politieke geweld kan teenwerk. Die WVK was juis 'n baie interessante nie-gewelddadige manier om op daardie betekenisstrukture in te gryp wat deur politieke geweld tot stand gebring is. Om dit te verstaan en te interpreteer vereis 'n toepaslike konseptuele raamwerk, met ander woorde 'n kwalitatiewe analise in plaas van die blote statistiese bestudering van politieke en kriminele geweld wat steeds die tipiese benadering in die sosiale wetenskappe bly.

In die 1990's het ek die voorreg gehad om deel te neem aan David Apter se internasionale projek van vergelykende navorsing oor politieke geweld.⁵⁵ Apter (1997) het 'n analities-teoretiese raamwerk vir die narratiewe analise van politieke geweld ontwikkel. Die sentrale tema was die verhouding tussen geweld en demokrasie. Verskillende gevallestudies het bewegings in Peru, Italië, Noord-Ierland, Sri Lanka, Japan (Apter en Sawa 1984) in terme van Apter se raamwerk ondersoek.

My taak was om die metanarratief van politieke geweld in die Suid-Afrikaanse geval te beskryf en interpreteer (Du Toit 1993b). Wat dit meer gekompliseerd gemaak het, is dat daar in die Suid-Afrikaanse geval ook van belangrike narratiewe van politieke geweld in die pre-moderne konteks van koloniale grensoorloë sprake was, sowel as van die makro-narratief van demokrasie en geweld in moderne Suid-Afrika.⁵⁶ Die gevolg was dat dit nie in die beperkte ruimte van Apter se vergelykende versamelwerk oor *The Legitimation of Political Violence* kon inpas nie,

54 Kyk in hierdie opsig, Du Toit (1993c en 1998b).

55 Die Amerikaanse politieke wetenskaplike David Apter (1924-2010) het aan verskeie Amerikaanse universiteite doseer en was aan die einde van sy loopbaan aan die Yale Universiteit verbonde.

56 Kyk in die opsig oor die premoderne konteks (Du Toit 2004b en 2005c) en geweld in moderne Suid-Afrika (Du Toit 1995c en 1998b).

maar vir 'n volgende volume moes ontstaan. Ons het 'n gesamentlike manuskrip begin voorberei (Apter en Du Toit 2003), maar ongelukkig het sy gesondheid en gevorderde leeftyd voltooiing en publikasie verhinder.

PD: Goed, dit bring ons dan nou by jou werk oor die WVK.

AduT: Baie van die dinge waarmee ek as filosoof besig was, onder andere my werk oor politieke geweld en politieke etiek, het met die WVK bymeekaargekom. Vanuit die perspektief van 'n narratiewe interpretasie van die betekenis van politieke geweld verteenwoordig die WVK juis 'n belangrike poging om op 'n diskursiewe en nie-gewelddadige manier die bedenklieke erfenis wat deur politieke geweld tot stand gebring is te probeer bekamp en selfs ongedaan maak. Die offisiële mandaat van die WVK was natuurlik meer spesifiek as dit, en ook meer omvattend. Daardie mandaat, en die WVK se uitvoering daarvan, was uiteraard baie omstrede.⁵⁷ Baie van die WVK se kritici wou graag sien dat dit die hele erfenis van apartheid, insluitende die strukturele geweld en sosiale ongelykheid, moes aanspreek. Ons weet dat die WVK, in 'n meer beperkte interpretasie van sy mandaat, veral aandag aan die individuele gevalle van krasse politieke geweld gegee het. Dit blyk toe dat amptelike moord en marteling – deur figure soos Jeffrey Benzien en Joe Mamasela – 'n veel groter rol gespeel het as wat ons ooit vroeër vermoed het. Daar was offisiële moordbendes gewees (Vlakplaas en Eugene de Kock). Selfs die Kommissaris van Polisie was persoonlik aandadig aan die opblaas van Khotso House, en nogal in opdrag van die staatspresident self. Die WVK het só die werklikhede van apartheid en staatsgeweld openbaar gemaak op 'n wyse wat nie meer ontken kon word nie.

Vir my was die kern van die WVK-proses egter die slagoffer verhoor en wat daarmee gedoen is om op 'n persoonlike vlak die skandvlekke van die apartheidsverlede te besweer en die grondslae vir 'n inklusiewe demokrasie te vestig. Die WVK-verhoor het slagoffers die geleentheid gebied om hulle eie verhale van verontregting in die openbaar te vertel. As 'n “waarheidsproses” het dit nie soseer oor die verkryging van nuwe inligting gegaan nie, maar om erkenning te gee aan medeburgers wat die slagoffers van gruwelike menseregteskendings was. In die ou Suid-Afrika is ons vertel dat daar amptelik geen politieke gevangenes of marteling was nie. Wanneer gevalle voor die hof gekom het, het die regters die woord van die polisie aanvaar en die sake uitgegooi. Eintlik kom dit op 'n dubbele skending van menseregte neer: jy is nie net 'n slagoffer nie, maar die waarheid daaroor word ook amptelik ontken. Op 'n manier het die verrigtinge van die WVK die fundamentele waardigheid van mense herstel deur die waarheid van hul verontregting in die openbaar te erken.

57 Kyk Du Toit (1994c, 1994d, 1996a, 1997a en 1999a).

In artikels oor die morele grondslae van die WVK het ek Thomas Nagel se begrip van “truth as acknowledgement” (waarheid as erkenning en aanspreeklikheid) hierop van toepassing gemaak (Du Toit 1998a en 2000a).

Ek was bevoorreg om vanuit die staanspoor by die beplanning en voorbereiding van die WVK betrokke te wees. In die 1980's was die idee van 'n “waarheidskommissie” vir ons almal nog onbekend. In die vroeë 1990's, toe die idee hier posgevat het, was ek deel van Alex Boraine se studiegroep oor Justice in Transition (JIT) en kon ek in Desember 1993 'n groot internasionale konferensie in Venesië bywoon waar afgevaardigdes uit onder andere Argentinië, Chile, El Salvador, Nicaragua, Pole, Roemenië, en Duitsland hul ervarings van verskillende tipes waarheidsprosesse bespreek het. Die toepaslikheid op ons eie situasie was 'n openbaring. Sonder om as't ware die wiel weer te wil ontdek, kon ons van die Latyns-Amerikaanse en Oos-Europese gevallestudies leer.

In Februarie 1994 het Boraine se JIT-groep 'n werkskonferensie, “Dealing with the past” in Kaapstad, gereël waar sleutelfigure van die nuwe internasionale “transitional justice” netwerk saam met plaaslike menseregte aktiviste deelgeneem het (Boraine en Levy 1994). Vir ons was dit as't ware 'n internasionale leerskool (Du Toit 1994d). Vanweë my deelname in die voorbereiding van die WVK het ek amper 'n kommissaris geword. President Mandela het egter sy redes gehad om my nie in te sluit nie. As ek vandag terugdink dan sou dit sekerlik 'n persoonlikheidsveranderende ervaring gewees het. Uiteindelik kon ek die WVK-proses tog van baie naby meemaak én ook van 'n afstand krities volg.

Die WVK was uniek in die sin dat dit 'n ander soort politiek, buiteom die partypolitiek, bevorder het. Op 'n simboliese en diskursiewe vlak het dit die morele en politieke klimaat verander. Dit is ook 'n terrein waar filosowe, veral politieke en morele filosowe, 'n bydrae kon maak – hoewel ek nie baie sukses behaal het om ander historici en sosiaal-wetenskaplike by die WVK-proses te betrek nie.⁵⁸ Vir my was die WVK 'n unieke geleentheid om praktiese aan basiese moreel-politiese prosesse deel te neem waaroor mens andersins slegs lees en teoretiseer. In Suid-Afrika vind filosowe hulleself maar te maklik marginaal in hierdie “far flung corner of the world” (Smuts) om agteraf te moet hoor wat die groot geeste in Parys en Harvard sê. Met die WVK was die rolle meteens omgedraai. Hier was 'n proses op die snypunt van probleme rondom demokratisering, aanspreeklikheid, menseregte en waarheid. Oorsese filosowe en akademici het dit nodig gevind om na ons WVK te kyk, want dit is hier waar kwessies van waarheid en regverdigheid op 'n nuwe manier aangespreek is. Natuurlik het ek ook ernstige probleme met bepaalde

58 Kyk Du Toit (1995d, 1996a en 1997b).

aspekte van die WVK-proses gehad – veral met die sogenaamde “perpetrator findings” in die WVK-verslag.⁵⁹

Na afloop van die WVK, in die laaste jare voor my aftrede in 2003 het ons ’n interdisiplinêre honneurs- en meesterskursus oor “Geregtigheid en transformasie” (“Justice and transformation”) ingestel. In daardie tyd was daar heelwat kursusse en navorsing oor aspekte van die WVK-proses aan die universiteit, maar nêrens waar dit in samehang aangebied is nie. Die program het ’n raamwerk gebied vir onderrig en navorsing oor die WVK en verwante sake. Soos die WVK self al meer tot die verlede behoort het, het ek egter verwag dat dié program, so saam met my aftrede, ’n natuurlike dood sou sterf. Dié program het egter onverwags lewensvatbaar geblyk en goeie plaaslike asook oorsese studente bly trek. Die rede daarvoor is dat dit deel vorm van die ontwikkeling van *oorgangsgeregtigheid* (“transitional justice”) as ’n nuwe interdisiplinêre studieveld: die studie van hoe samelewings kan herstel van ’n groot historiese trauma – burgeroorlog, volksuitwissing of diktatorskap – en ’n nuwe begin kan maak deur maniere te kry om met die gewelddadige erfenis van die verlede af te reken. Die Suid-Afrikaanse postapartheid transisie en WVK-proses is ’n belangrike voorbeeld wat sterk in hierdie vergelykende studieveld figureer (nie dat ons al die oplossings het nie). Twintig jaar na apartheid sit ons nog met diepgewortelde rassisme, toenemende sosiale ongelijkheid en die restante van politieke geweld. Wêreldwyd word daar nou waarheid- en versoeningsprosesse vergelykbaar met die WVK onderneem; dit het *oorgangsgeregtigheid* as ’n relevante nuwe studie- en navorsingsveld gevestig. Dié program by UK, waarvan ek tot einde 2014 konvenor was, in samewerking met Hugo van der Merwe van die CSVr (Centre for the Study of Violence and Reconciliation), is een van die weinige wat volledig daaraan gewy is.

9. Akademiese vryheid

PD: Behalwe vir jou werk oor die politieke geweld, die WVK en oorgangsgeregtigheid het jy ook die laaste twee dekades op die problematiek van akademiese vryheid gefokus.

AduT: Vir my was dit nie ’n nuwe onderwerp nie. Reeds vanaf die 1970’s het ek verskillende artikels oor akademiese vryheid geskryf – ook oor sensuur en die Publikasieraad.⁶⁰ Dit was natuurlik in die apartheidskonteks. Terugskouend is dit duidelik dat die bedreigings vir akademiese vryheid destyds van buite gekom het,

59 Kyk, Du Toit (1999b en 2000d).

60 Kyk Du Toit (1975a, 1975b, 1982c en 1983d).

veral deur staatsingryping. Later het ek ook na bepaalde filosofiese konsepsies van akademiese vryheid in die apartheids tyd gekyk, spesifiek Johan Degenaar se Sokratiese konsepsie by Stellenbosch as volksuniversiteit (Du Toit 2006b) en dié van Daantjie Oosthuizen by Rhodes as liberale universiteit (Du Toit 2005a).

In die 1990's het die probleme rondom akademiese vryheid egter in 'n ander lig te staan gekom – iets wat met belangrike verskuiwings en krisisse in die praktyk van die universiteit in die nuwe post-apartheidskonteks saamgehang het. In die apartheidsera is akademiese vryheid, by wyse van jaarlikse akademiese vryheidslesings, as 'n sterk beginsel gehuldig deur liberale universiteite soos UK in protes teen staatsinmenging in die outonomie van die universiteit. Intussen het die praktiese opvatting van akademiese vryheid binne die universiteit self ontwikkel en verander, iets wat by UK al met die Conor Cruise O'Brien-krisis in 1986 geblyk het. Die offisiële retoriek van die universiteit was nie meer in pas met die praktyk van universiteitsbestuur in 'n konteks waar die bedreigings vir akademiese vryheid intern eerder as ekstern van aard geword het nie. Ek het hierdie nuwe problematiek deur 'n gevallestudie van die interne ontwikkelinge by UK ondersoek asook in 'n meer algemene kritiese stellingname (Du Toit 2000c).⁶¹

Teen dié agtergrond het ek betrokke geraak by werkswinkels van Nico Cloete en Centre for Higher Education Transformation (CHET), en toe vanaf 2006 by 'n studieprojek getiteld Higher Education, Institutional Autonomy and Academic Freedom (HEIAAF) van die Raad vir Hoër Onderwys (CHE) onder leiding van Saleem Badat. Dit het hoëvlak werkswinkels, navorsingsprojekte en verslae behels waar die hele problematiek van universiteitsbestuur, outonomie en akademiese vryheid op 'n sistematiese wyse aan die orde gestel is. In verskillende bydraes het ek argumenteer dat akademiese vryheid nie meer soos onder apartheid met die institusionele outonomie van die universiteit vereenselwig kan word nie, maar eerder bedreig word deur die etos van universiteitsbestuur wat al sterker prioriteit aan 'n besigheidsmodel as aan akademiese waardes aandag gee.⁶² Daarnaas het ek ook verskillende oorsigtelike artikels oor die problematiek van Suid-Afrikaanse hoër onderwys vanuit 'n perspektief van akademiese vryheid en sosiale regverdigheid publiseer.⁶³ Dit het eintlik gevloei uit die twee lesings wat ek (Du Toit 2007b) in Durban gelewer het. Ongelukkig het die HEIAAF-projek self op die ou end in burokratiese politiek verval en het die finale verslag nie voldoen aan die verwagtings

61 Vir vroeëre werk in die opsig, kyk Du Toit (1996b en 2000b).

62 Kyk Du Toit (2004c, 2005d en 2006a).

63 Kyk Du Toit (2008b, 2009 en 2010a).

wat deur die projek gewek is nie. Ek moes met 'n kritiese analise van die HEIAAF-verslag as repliek volstaan (Du Toit 2013a).

PD: Hoe sou jy jou opvatting oor die aard en belang van akademiese vryheid in die huidige Suid-Afrika saamvat?

AduT: Akademiese vryheid is 'n spesifieke en gekompliseerde begrip. Graeme Moodie (1996) onderskei drie basiese komponente: “Scholarly freedom”, “academic rule” en “institutional autonomy”. Die gangbare opvatting van akademiese vryheid as vryheid van spraak vir akademici is 'n basiese misvatting. Akademiese vryheid veronderstel natuurlik 'n konteks waarin algemene vryheid van spraak erken word, maar dit is belangrik om te begryp dat akademiese vryheid juis sekere beperkings op vryheid van spraak impliseer. Vryheid van navorsing en vryheid van onderrig (die twee fundamentele beginsels van “scholarly freedom”) vereis naamlik bepaalde dissiplinêre kontroles in terme van akademiese self-bestuur (“academic rule”) soos dit in en deur wetenskaplike verenigings, departemente, fakulteite of die akademiese senaat van 'n universiteit bepaal word. In dié sin is akademiese vryheid 'n aangeleentheid vir ingewydes (daarom die sentrale belang van ewekniebeoordeling in akademiese keuring). Niemand – nóg die staat, nóg die kerk, nóg die sakewêreld – kan van buite vir akademiese navorsers en dosente voorskryf wat in hul onderskeie dissiplines aanvaarbaar is of nie. Vir navorsing en onderrig om in die moderne wêreld te floreer is aansienlike hulpbronne van elders nodig. Die tyd waarin navorsingsinstitute en universiteite as perifere elite-instellings hulle eie ding kon doen is verby. Ons leef in die tyd van “big science” en van universiteite wat algemeen toeganklik moet wees. Gespesialiseerde navorsing en hoër onderwys vereis substantiewe befondsing van die staat en die samelewing waaroor daar ook behoorlike rekenskap vereis kan en moet word. Hoe rym die noodsaak van akademiese vryheid vir navorsing en onderrig met die ewe noodsaaklike toerekenbaarheid (“accountability”) daarvan aan die samelewing en die staat?

Tot ongeveer die 1980's was daar 'n onderliggende sosiale pakt in Westerse lande wat universiteite 'n groot mate van outonomie gewaarborg het, selfs ondanks die opkoms van sogenaamde “big science” en die grootskaalse uitbreiding van hoër onderwys. Maar met die neo-liberale besigheidsgeoriënteerde revolusie het dit ook in die universiteite tot 'n einde gekom. Ironies genoeg het die akademiese anti-apartheid boikotte die impak daarvan op Suid-Afrikaanse universiteite vertraag en het dit ons eers in die 1990's getref. Wat nodig is, is 'n nuwe sosiale pakt wat akademiese vryheid kan waarborg, ook teen die interne bedreiging van universiteitsbesture wat tot 'n besigheidsmodel bekeer is. In my omvattende navorsingsartikel vir die HEIAAF-projek het ek (Du Toit 2007a) die noodsaaklikheid van so 'n hernieude

sosiale pakt analiseer. In samelewings soos Frankryk, Duitsland en China is daar tradisioneel 'n hoë agting vir intellektuele werk, maar in ander samelewings bly vorme van anti-intellektualisme bepalend. Ons in Suid-Afrika is verder in die komplekse situasie vasgevang dat tot die mate waarin daar intellektuele tradisies bestaan, dit met ons koloniale agtergrond verbind word. So sien histories-Engelse universiteite hulleself as voorposte van Oxford en Harvard – en meet en oriënteer hulleself daaraan. Hoewel sommige histories-Afrikaanse universiteite oor 'n agtergrond van meer plaaslik gevestigde en selfstandige intellektuele tradisie en instellings beskik, het dit om verstaanbare redes met die erfenis van apartheid verstrengel geraak.

Die naaste wat ons aan so 'n nuwe sosiale ooreenkoms as raamwerk vir hoër onderwys en universiteitbestuur gekom het, was met die inklusiewe projek rondom die National Commission on Higher Education (NCHE) in die vroeë 1990's. Daar is intensief gedebatteer oor die beginsels en riglyne wat as basis vir hoër onderwys in die nuwe post-apartheidbedeling kon geld. In 'n sekere sin was die NCHE-proses op die terrein van hoër onderwys in daardie jare soortgelyk aan die WVK-proses en die nuwe grondwet. In opdrag van Higher Education South Africa (HESA) het ek dit in 'n omvattende studiestuk rekonstrueer en analiseer.⁶⁴ Die groot beginsel hier was *samewerkende bestuur* (“cooperative governance”) – in teenstelling met die tradisionele hiërargiese stelsel. Hiervolgens sou die hoër onderwys werk op 'n beginsel en praktyk van 'n verskeidenheid van sektore wat met mekaar as gelykes onderhandel. Ongelukkig het dié beginsel weer voor die bestaande hiërargieë geswig, maar van tyd tot tyd duik dit weer op. In die algemeen is die beginsel van koöperatiewe bestuur van die 1990's egter deur minder of meer verligte of reaksionêre vorme van besigheidsgeoriënteerde bestuur (“managerialism”) by die universiteite vervang.

PD: Ek wil nou afsluit met die metode waarvolgens jy nog altyd filosofie gedoen het. As ek reg hoor moet filosofie vir jou prakties wees? Hier is dit weer die ou Hegeliaanse waarheid dat filosofie laat op die toneel kom, maar dat dit ook iets is wat uit jou praktyk na vore kom. Hoe word jy deur 'n kwessie of tema aangespreek?

AduT: Ek sou dink dat byvoorbeeld my werk oor die WVK-proses en ook oor die problematiek van akademiese vryheid inderdaad demonstrasies van Hegeliaanse terugskouende refleksies op deurleefde praktiese ervarings is. As akademikus het ek my hele loopbaan aan onderrig en navorsing in die universiteitskonteks gewy; in eerste instansie was dit egter sonder 'n behoorlike begrip van die onderliggende

64 Kyk Du Toit (2013b en 2014c).

beginsels en veranderinge wat ook my eie aktiwiteit bepaal het. Dit was vir my 'n openbaring om later sistematiese navorsing oor akademiese vryheid en die ontwikkeling van die universiteitswese te doen en so ook my eie plek daarin beter te kan verstaan. Dieselfde geld my latere werk oor die WVK-proses. Ek was destyds intens betrokke by die voorbereiding en beplanning van die WVK en het die proses van naderby gevolg, maar in groot mate is mens gewoon saamgesleur en oorweldig deur dié komplekse problematiek. Tans (2015) is ek besig met 'n omvattende navorsingsprojek oor die agtergronde van die amnestie-onderhandelinge tydens die oorgangsperiode en die ontstaansgeskiedenis van die WVK en sy amnestie-proses.⁶⁵ Dit gaan oor gebeure waarby ekself ten nouste betrokke was. Ek word egter telkens weer verras om te ontdek tot watter mate ek destyds nie behoorlik begryp het wat presies op die spel was en hoe verskillende aspekte en gebeure met mekaar verband gehou het nie.

In Hegeliaanse sin is dit inderdaad eers agteraf, as die skemer val en die uil van Minerva sy vlerke spreid, dat die groter patrone en onderliggende beginsels van beslissende gebeure behoorlik duidelik word. Dit geld ook vir akademiese navorsing en publikasies. In 2010 het ek 'n uitgebreide resensie-artikel oor Stolten se werk oor kollektiewe herinnering in Suid-Afrika geskryf. Dié werk bied 'n terugblik op en oorsig van veral die revisionistiese literatuur wat in die 1970's en 1980's so 'n groot impak op die Suid-Afrikaanse geskiedskrywing en politieke teorie gehad het – en waardeur ek ook in hoë mate beïnvloed is. Agteraf beskou kom dit tans egter heel anders voor, en beter in perspektief. Sal ons maar sê dat hierdie artikel van my (Du Toit 2010b) ook 'n soort erkenning van my eie Hegeliaanse agtergrond was?

PD: Baie dankie vir die gesprek André, maar meer nog, dankie vir jou bydrae en inspirasie oor baie jare.

65 Kyk Du Toit (2014a, 2014b en 2015).

DIE REFORMATORIES- WYSGERIGE TRADISIE EN 'N NIE-REDUKSIONISTIESE ONTOLOGIE

Hierdie gesprek met Danie Strauss is oorspronklik in Januarie 2000 gevoer, in 2005 en 2010 aangevul, en in November 2014 vir doeleindes van hierdie publikasie afgerond. Danie Strauss is op 5 Mei 1946 in Bloemfontein gebore en was vanaf 1971 tot 2011 aan die Universiteit van die Vrystaat verbonde. Hy was vanaf 1977-1998 professor en hoof van die Departement Filosofie, dekaan van die Fakulteit Geesteswetenskappe (1998-2001) en senior professor in die Geesteswetenskappe (2002-2011). Sedert 2012 is hy emeritus professor in filosofie aan die Universiteit van die Vrystaat en navorsingsgenoot in die Departement Filosofie van die Noordwes-Universiteit se Potchefstroomkampus. In 1989 het hy die Stalsprys vir Filosofie, en in 2008 die N.P. van Wyk Louw-prys vanaf die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns, ontvang. In 2011 het hy 'n toekening ontvang vir sy Philosophy: Discipline of the Disciplines (2009) as die mees konstruktiewe bydrae tot die uitbouing van die sistematiek van die Reformatoriese wysbegeerte. Dié prys is tydens 'n internasionale konferensie van die Stichting Reformatoriese Filosofie in September 2011 by die Vrije Universiteit in Amsterdam aan hom oorhandig.

1. Agtergrond

Pieter Duvenage (PD): Danie, waar kom jou belangstelling in die filosofie vandaan? Ek weet dat jou oupa aan moederskant, D.F. Malherbe, en jou pa, die bekende Herman J. Strauss, diep spore by die Universiteit van die Vrystaat getrap het. As ek moet raai, as inleidende vraag, dan het jou familie-agtergrond sekerlik tot jou aanvanklike belangstelling en uiteindelijke loopbaan in die filosofie bygedra?

Danie Strauss (DS): Waarskynlik direk, maar die interessante is dat my pa my nooit filosofie probeer leer het nie. Eers in standerd nege, toe ek hom vra oor die leuse van die Franse rewolusie (vryheid, gelykheid en broederskap) vanuit my geskiedenisklas, het hy vir my 'n paar dinge oor die rewolusionêre demokrasie van Rousseau en die liberalisme van Locke vertel. Toe ek antwoord dat ek dit nie in die geskiedenisboek vind nie, het my pa my na sy filosofiese boeke verwys. Toe ek hom vra “wat is filosofie?” het hy vir my so 'n fassinerende antwoord gegee dat ek verder daarin begin delf het. Dit het my altyd getref dat my pa 'n analities-deurdagte opinie oor alles gehad het, en ek het gedink dat hy 'n weloorwoë en wyse mens was. Die feit van wysgerige insigte in sy opinie het my eers getref toe ek self die belangstelling ontwikkel het.

PD: Kan 'n mens praat van 'n Bloemfonteinse tradisie in die filosofie? Ken jy die geskiedenis van die departement hier? Ek weet Nico Diederichs is in 1933 hier aangestel, en voor hom was daar T.M. Forsyth.¹ Was hy die begronder van filosofie by die Grey-universiteitskollege?

DS: Ek weet nie of hy die begronder was nie, maar my oupa (D.F. Malherbe) het die ou geslag Engelse filosowe (soos Forsyth) hier beleef.² Jy weet, toe my pa na sy studie in Nederland (1938) na Suid-Afrika teruggekom het, was daar akademici aan die

-
- 1 Thomas Miller Forsyth (1871-1958) is in Edinburgh gebore en is ook daar oorlede. Na hy assistent en dosent in logika en metafisika aan die St. Andrews Universiteit (1905-1911) was, is hy as professor op Stellenbosch aangewys. Die aanbod is egter teruggetrek en N.J. Brümmer is aangestel. Forsyth was toe van 1911-1933 professor in filosofie aan die Grey Universiteitskollege in Bloemfontein (later Universiteitskollege van die Oranje-Vrystaat). Na sy aftrede was hy ook by Rhodes (1941-1944) 'n dosent en het Suid-Afrika teen die middel-1950's verlaat. Vir sy bekendste werke, kyk Forsyth (1910 en 1952).
 - 2 D.F. Malherbe (1881-1969) het sy doktorsgraad in taalkunde aan die Universiteit Freiburg behaal en is in 1910 as professor in moderne tale aan die Grey-universiteitskollege aangestel. In 1918 is hy as hoogleraar in Afrikaans aangestel en was ook vir 'n tydperk rektor. Hy was verder as skrywer van romans en as digter bekend. Malherbe het vyf eredoktorsgrade en drie Hertzogpryse ontvang. Vir verdere biografiese besonderhede, kyk B. Kok (1981: 358-362). Vir sy interpretasie van Malherbe, kyk Strauss (2014).

destydse Universiteitskollege van die Oranje-Vrystaat (UKOVS) wat totaal apaties teenoor die Reformatories-wysgerige tradisie gestaan het. Prof. J. De W. Keyter het my pa probeer uitwerk deur die paar lesings wat my pa deelyds by sosiologie gegee het te beëindig. Die implikasie was dat 'n dosent wat minder as twaalf lesings per week gee afgedank word. My pa het toe na die professor in filosofie, G.H.T. Malan, gestap en gesê dat hy nou nie meer verder hier sal kan werk nie. Malan het egter gesê dat dit nie reg is nie en dat alle standpunte in die wetenskap hier verteenwoordig moes word. Met die aantal lesings wat hy toe vir my pa in staatsfilosofie gegee het, is sy akademiese loopbaan gered.

Wat die filosowe betref was Nico Diederichs nie 'n verteenwoordiger van die Reformatories-wysgerige tradisie nie.³ In die 1930's het die gees van die Italiaanse filosofie en die nasionaal-sosialisme hom in hul greep gekry. In 1938 het hy my pa in Amsterdam aangetref en gesê: "Wat sit jy jou tyd hier en mors in Nederland? Ek is op pad Duitsland toe, want Hegel is die filosoof van die toekoms." Sy posisie was volkome volksidealities. Jy sien dit in die boekie, *Ons Republiek*, wat hy saam met J.A Coetzee en Piet Meyer uitgegee het (Coetzee, Meyer en Diederichs 1941). Jy sien hier hoe hulle van Paul Kruger 'n revolusionêre demokraat maak – dit was op die spoor van iemand soos Gey van Pittius.⁴ Dan kry jy die Gereformeerdes soos D.W. Krüger (1961) wat Kruger weer 'n Calvinis maak. Die enigste gebalanseerde uitspraak wat ek in die verband gekry het, was in 'n artikel van Wykpema in die destydse *Tydskrif vir Historiese Studies* waar hy aantoon dat Paul Kruger, wat die volkstemgedagte betref, op albei lyne staan. Ek het dit later gekontroleer en dit was toe inderdaad so. Kruger het al vier kere waar hy in sy verkiesingsmanifes 'n toespraak gelewer het, gesê dat hy in die stem van die volk die stem van God erken. By Kruger het daar dus 'n sekere gemengdheid bestaan. Daarom bly dit interessant om die beïnvloeding wat met historiese samevloeiende lyne gepaard gegaan het op te merk. Ek het Diederichs se volksideologiese lyn nog by 'n kongres op Potchefstroom in 1975 gehoor.

PD: Ek stel baie belang in die denkwêreld van Diederichs en sy tydgenote – en dit was natuurlik nie 'n homogene wêreld nie. Dalk kan mens hierdie geslag Afrikaners

3 Nicolaas J. Diederichs (1903-1978) het sy doktorsgraad, met die tema *Vom Leiden zum Dulden*, in 1929 in Nederland behaal. Hy was vanaf 1933 tot omstreeks 1940 professor in die wysbegeerte aan die Universiteitskollege van die Oranje-Vrystaat. In hierdie tyd skryf hy 'n werk oor die volkebond, nasionalisme (Diederichs 1936) en kommunisme (Diederichs 1938). Later, 1948-1978, was hy parlamentslid, Minister van Finansies en Staatspresident (1975-1978).

4 Dr. Piet Meyer (1909-1983) was van 1958-1981 hoof van die SAUK-raad gewees. Vir sy outobiografie, kyk Meyer (1984).

kulturele entrepreneurs of volksdenkers noem. Dit is interessant hoe hulle by Tukkies, Potchefstroom, Stellenbosch en Bloemfontein na vore tree. In baie gevalle het dit te doen met die oorgang van Engelse na Afrikaanse filosowe (by Tukkies volg Hugo vir Macfadyen op en by Bloemfontein kom Diederichs in die plek van Forsyth). In die dertigerjare, so lyk dit my, is daar die volgende Afrikaanse filosowe werksaam: Op Stellenbosch is Brümmer, en by Tukkies is Hugo en Rautenbach. By Potchefstroom is Stoker en L.J. du Plessis, en by Bloemfontein is Diederichs. Van almal is dit net Potchefstroom wat in daardie stadium in die Reformatories-wysgerige tradisie geplaas kan word.⁵ By ander Afrikaanssprekendes, soos Smuts met sy holisme, het die Engelse staatkundige denke weer 'n invloed gehad.⁶

Om na Bloemfontein terug te keer: wie het vir Diederichs opgevolg en hoe het die Reformatories-wysgerige rigting hier ingang gevind?

DS: Wat die filosowe betref is Diederichs deur G.H.T. Malan opgevolg. Hy was 'n gesiene persoon gewees, maar was nie deel van die Reformatories-wysgerige tradisie nie.⁷ Eers met E.A. Venter, my pa en Pieter de Bruyn Kock se aanstelling het die tradisie vanaf die vroeë 1950's gevestig geraak.⁸

2. Voorgraadse studie

PD: Goed, voor ons by die Reformatories-wysgerige denktradisie uitkom wil ek eers by jou studiejare in die filosofie verpoos. Na jou matrikulasie aan die Hoërskool Sentraal (1963) en weermagopleiding (1964) is jy toe na die plaaslike universiteit (1965).⁹ Het jy met 'n BA begin of is jy een van daardie mense wat toevallig, via 'n

5 Vir 'n belangrike drielidige werk in hierdie opsig, kyk H.G. Stoker en F.J.M Potgieter (1935-1941). In laasgenoemde was J.D. Vorster saam met Stoker redakteur.

6 Oor Smuts se holisme, kyk Smuts (1926), A.P. du Toit (1987: 463-474) en Van Meurs (1997).

7 Inligting oor G.H.T. Malan is skraap, maar hy is vermoedelik aan die einde van die 19de eeu gebore en was reeds in die 1920's verbonde aan die Departement Filosofie by die Universiteit van Kaapstad. Later het hy in 'n logiese-positivistiese rigting geswaai en sy loopbaan vanaf die vroeë 1940's tot die vroeë 1950's aan die Universiteitskollege van die Oranje-Vrystaat afgesluit.

8 E.A. (Rassie) Venter (1914-1968) was professor in wysbegeerte aan die Universiteit van die Oranje-Vrystaat (UOVS) vanaf 1952-1968. Vir 'n biografiese beskrywing, kyk H.J. Strauss (1987: 838). Vir twee van sy werke, kyk Venter (1955 en 1970). Vir 'n verteenwoordigende werk van H.J. Strauss (1912-1995), kyk Strauss (1953). Oor Kock, kyk voetnota 10. Vir 'n kritiek op die Reformatories-wysgerige tradisie by H.J. Strauss en E.A. Venter, kyk Eloff (2014). Vir sy kommentaar op Eloff, kyk D.F.M. Strauss (2015).

9 Vir sy eerste akademiese artikel wat met sy eerstejaar op universiteit verskyn het, kyk Strauss (1965).

ander studierigting, by die filosofie uitgekome het? Was daar dosente wat jou met hulle kennis en styl beïnvloed het?

DS: Dis reg, daar is altyd sulke mense. Ek moet sê my beste dosent was die een in wiskunde, prof. Ben de la Rosa. Ek het altyd gesê dat as hy iets aan iemand verduidelik het dan moet daardie persoon dit wees as hy dit nie verstaan nie. Hy was die beste “verduideliker” wat ek ooit raakgeloop het. In die filosofie was dit gou 'n geval dat ek in die oorspronklike bronne, wat my gefassineer en geïnspireer het, begin delf het. In hierdie opsig was ek vanuit die staanspoor met die Reformatories-wysgerige tradisie gekonfronteer en dit het my gehelp om baie moontlikhede en insigte te ontgin.

PD: Dit bring ons by die Reformatories-wysgerige tradisie uit – 'n denkskool met 'n lang geskiedenis in Suid-Afrika. Dit is wel bekend dat hierdie tradisie deur die loop van die twintigste eeu by Potchefstroom (Stoker en sy opvolgers) en Bloemfontein (E.A. Venter, Herman J. Strauss en P. de B. Kock) gevestig is. Dit is 'n denkskool wat nou met die Afrikaners en die Protestantse Christelike tradisie verweef is. Hieroor sou 'n mens lank kon praat. Ek wil met verwysing na jou voorgraadse jare vra wat dit in hierdie tradisie is wat jou aangegryp het? Was dit jou leermeesters in die filosofie, jou pa, of bepaalde godsdienstige ervarings? Wat het daartoe bygedra dat hierdie tradisie by jou so sterk neerslag gevind het?

DS: Wel, in ons gemeente was daar dr. M.T.S. Zeeman, en later het ek besef dat hy in dieselfde tradisie as my dosent in die staatsfilosofie en filosofie gestaan het. Daar was dus nie 'n diskontinuiteit tussen hom en hulle nie. Prof. P. de B. Kock was ook een van my filosofie dosente, maar hy was nie meer in die fleur van sy lewe nie.¹⁰ Wat ek wel kan onthou is dat hy 'n besonderse woordkunstenaar was en heerlik en pakkend kon skryf. My pa het weer 'n wonderlike en skerp analitiese vernuf gehad, maar hy het nie self veel geskryf nie. Met hom kon jy dikwels in gesprek tree en argumente toets. Uiteindelik was die insigte wat ek verkry het, en ek dink dit het my die sterkste van die Reformatoriese wysbegeerte aangespreek, dat dit 'n *nie-reduksionistiese* oog gehad het vir die ryke geskakeerdheid van die skepping, aan jou in 'n nie-absolute en voorlopige sin gee, en in beginsel van eensydige skeeftrekkings bevry is. Dit beteken dat jy aan 'n oorspronklike verskeidenheid aandag gee en dat jy byvoorbeeld nie, soos Karl Marx, moraal, reg en geloof aan die hand van die histories-ekonomiese

10 Pieter de Bruyn Kock (1913-1977) was vanaf 1968 tot 1977 professor en hoof van die Departement Wysbegeerte aan die Universiteit van die Vrystaat. Vir sy meesters- en doktorsgrade kyk Kock (1954 en 1958), en vir twee van sy later werke, kyk Kock (1973 en 1975).

onderbou van 'n samelewing hoef te verklaar nie.¹¹ Sodoende kan jy die uniekheid van elke verskynsel na waarde skat.

3. Nagraadse studie

PD: Goed, jou nagraadse studies. Is dit waar dat 'n boek, wat jy as voorgraadse student geskryf het, vir julle honneursklas voorgeskryf is?

DS: 'n Boekie wat ek in my derde jaar gepubliseer het (Strauss 1967), is inderdaad deur prof. Kock in my honneursjaar (1968) voorgeskryf. Dit was weliswaar nie 'n substansiële boekie nie, maar hy het dit geprys. Professor Kock het reeds in my tweede jaar gesê dat dit uiters belangrik is om die implikasies van jou wysgerige onderskeidinge na die vakwetenskappe deur te trek – iets wat Dooyeweerd ook in die voorwoord van een van sy werke stel. My interesse in die natuurwetenskappe en bepaalde vakwetenskappe het my reeds op voorgraadse vlak hieroor laat nadink. Ek het die genoemde boekie (oor die taalkunde) gepubliseer en in my tweede jaar 'n voordrag oor die wysgerige grondslae van die wiskunde by 'n filosofiese studiekekring gelewer. Dit het my al hoe meer en meer gefassineer, sodat ek in my honneursjaar tien of twaalf sistematiese perspektiewe uitgewerk het wat betrekking het op die wysgerige fundering van die verskillende vakwetenskappe. Die punt was om te kyk op watter wyse is filosofie en filosofiese onderskeidinge funderend of grondliggend vir wat in die vakwetenskappe soos die natuurwetenskappe (fisika, biologie) en die geesteswetenskappe (sielkunde, staatsleer en dies meer) gebeur.

My meestersgraad het gevolglik oor die breë tema van wysbegeerte en die vakwetenskappe gehandel – waar ek 'n stuk of twaalf perspektiewe (sistematies-wysgerige onderskeidinge) geneem het en aan die hand daarvan die funderingsverhouding tussen wysbegeerte en die vakwetenskappe belig het. Byvoorbeeld, die vraag na eenheid en verskeidenheid in die skepping is 'n filosofiese vraag waaraan geen vakwetenskap ontkom nie. Een van hierdie sistematiese temas het gehandel oor dit wat in 'n *begrip* saamgevat kan word en dit wat begripsvorming te bowe gaan en slegs *idee-matig*, met behulp van sogenaamde grensbegrippe, benader kan word. Hierdie meestersverhandeling (Strauss 1969) van my is in 1970 gepubliseer. My proefskrif aan die Vrije Universiteit van Amsterdam, getiteld *Begrip en Idee*, is drie jaar later in Nederland gepubliseer (Strauss 1973).¹²

11 Oor Marx, kyk Strauss (1989a).

12 Vir 'n ander werk tussen sy meesters- en doktorsgraad, kyk Strauss (1971).

PD: Kan jy my meer vertel van jou doktors studies in Nederland?

DS: Eintlik het alles al in my derde jaar (1967) begin toe prof. Hendrik Van Riessen, destyds hoogleraar in filosofie by die Vrije Universiteit van Amsterdam (VUA), Suid-Afrika besoek het.¹³ My gesprek met hom was die mees fassinerende wat ek tot op daardie stadium met enigeen gevoer het. Hy was, vir my, in daardie stadium op die voorpunt van die Europese tradisie. Ek het dan ook uiteindelik by hom aan die VUA gepromoveer. Met 'n sogenaamde kennismakingsbeurs van die VUA is ek en my vrou in Desember 1969, net na ons troue, per boot na Amsterdam waar ek die doktoraalprogram ('n driejaarprogram – normaalweg tien tentamens wat elk drie maande in beslag sou neem), in een jaar (1970) *cum laude* voltooi het. Ek het toe as senior lektor na Bloemfontein teruggekeer, maar het gelukkig verlof gekry om my proefskrif in 1973 in Nederland af te rond. Dit was op die laaste nippertjie, want daarna kon 'n mens weens die internasionale reaksie teen apartheid nie meer 'n Nederlandse beurs kry nie. Soos vermeld was die fokus van my proefskrif die onderskeiding tussen begripskennis en begripstransenderende idee-kennis.¹⁴ My benadering daarin vloei voort uit 'n oortuiging wat ek nou nog huldig, naamlik dat alle sinvolle wysgerige arbeid ten minste drie perspektiewe moet verreken: eerstens moet jy aandag skenk aan die geskiedenis van 'n probleem; daarna moet jy van die sistematiese onderskeidings waaroor dit gaan rekenskap gee; en laastens moet jy kyk na die vakwetenskaplike implikasies van die eerste twee punte. As jy al drie doen, dan word die filosofie op 'n sinvolle wyse beoefen.

PD: Ek sou dus kon sê dat daar 'n noue band tussen jou meesters- en doktorsgraad bestaan? Dit lyk ook vir my dat jy nog altyd gefassineer is deur die strukture (of kosmos of groter geheel) waarbinne ons onself bevind. Kan ek die woord ontologie of dalk kosmologie hier gebruik?

DS: Ja, die erkenning van die aard van die filosofie as 'n soort funderende totaliteitswetenskap leef in verskillende wysgerige tradisies, en dit kom ook in die Reformatoriese tradisie van Dooyeweerd en Vollenhoven voor. Die terme *ontologie* en *kosmologie* is bloot wissel terme vir hierdie soort totaliteitswetenskap. Terselfdertyd is dit egter die dinamiek en openheid wat in hulle denke opgesluit

13 Hendrik van Riessen (1911-2000) het sy doktorsgraad in 1949 met die proefskrif "Filosofie en tegniek" behaal. Nadat hy in 1951 by Delft aangestel is, het hy in 1964 vir Vollenhoven as professor in sistematiese wysbegeerte en kultuurfilosofie aan die Vrije Universiteit van Amsterdam opgevolg. Hy het in 1981 afgetree.

14 In sy proefskrif (Strauss 1973) ondersoek hy een van die veertien sistematiese onderskeidings van sy meestersstudie, "Wysbegeerte en vakwetenskap" (Strauss 1969) in groter detail, naamlik die onderskeid tussen *begrip* en *idee*.

lê wat jou in staat stel om 'n kritiese houding teenoor dié elemente van 'n erfenis waarmee jy nie kan saamleef nie in te neem. Die magtigste wapen in die wetenskaplike kennisveld is dat die filosoof of wetenskaplike eerstens moet aantoon waar die skoen druk, met ander woorde, waar daar innerlike teenstrydighede – immanente kritiek – is. As jy dit verantwoord het, is jy tweedens verplig om 'n alternatiewe antwoord voor te stel en dan terselfdertyd, as jy eerlik is, die antwoord aan dieselfde immanente kritiek te onderwerp. Eers op daardie punt kan ons 'n stukkie denkvooruitgang boekstaaf. Anders, as jy bloot met die teenoorgestelde kom en ons sit met die situasie van ek sê dit, en jy sê dat, dan is die volgende vraag sekerlik maar: “So what?”

Om terug te kom by my verdere ontwikkeling. Sedert 1978, nadat prof. Kock oorlede is, het ek en my kollega Johann Visagie dikwels oor die Reformatories-wysgerige denktradisie gesels.¹⁵ Hy is 'n buitengewoon analitiese en skerpsinnige persoon en op 'n stadium het ons gesê dat as jy alles wat ons hier besin en versin het in 'n boek sou stel, dan sou 'n mens 'n boek van feitlik 2 000 bladsye moes skryf.¹⁶ Daar was 'n geweldige dinamiek in daardie soort gesprekke wat geen ruimte vir klakkelose epigone gelaat het nie.

4. Die Reformatories-wysgerige denktradisie

PD: Goed, nou dat ons oor jou studiejare gesels het wil ek meer spesifiek uitkom by die Reformatories-wysgerige tradisie in Bloemfontein wat jou so grondig gevorm het. Natuurlik lê die wortels daarvan in die Gereformeerde tradisie van Calvyn, maar daar moet sekerlik ander figure wees.¹⁷ In die negentiende eeu is daar Kuyper en in die twintigste eeu figure soos Dooyeweerd en Vollenhoven soos jy reeds genoem het. Kan jy ons help om om hierdie tradisie beter te verstaan?

15 Vir sy intreelesing as professor in filosofie, kyk Strauss (1979). Danie Strauss was ook twee geleenthede president van die Wysgerige Vereniging van Suider-Afrika (1987-1988 en 2002-2003). Vir drie oorsigte van enkele Westerse filosowe vir studente in die wysbegeerte en opvoedkunde in die tyd, kyk Strauss, Smit en Schoeman (1978a, 1978b en 1980).

16 P.J. (Johann) Visagie (gebore 1948) was vanaf 1998 tot 2011 professor en hoof van die Departement Filosofie by die Universiteit van die Vrystaat. Vir sy meesters- en doktorsgraad, kyk Visagie (1970 en 1983). Vir enkele van sy artikels in die navorsingsprogram Diskoersargeologie, kyk Visagie (1988, 1996, 1998, 2004 en 2005.)

17 Oor Calvyn (1509-1564) en sy belangrikste werk (Calvyn 1931) kyk die Afrikaanse interpretasies van E.E. van Rooyen (1935: 17-35), J.D. du Toit (1935: 36-47) en E.A. Venter (1972). Kyk verder die spesiale uitgawe van *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 49(3) met 'n bydrae van D.F.M. Strauss (2009b: 397-409).

DS: Ek dink 'n mens kan hier twee dinge sê. Aan die een kant is die Protestantse lyn wat na Augustinus teruggaan en dan tydens die Reformasie vorm kry. Calvyn het soos talle kinders van sy tyd nog aan sekere aspekte van die Rooms-Katolieke erfenis vasgeklou; byvoorbeeld dat die liggaam die kerker van die siel is. Calvyn het egter 'n besondere besef gehad van die interafhanklikheid van alles wat deur God geskape is, en van die Augustiniaanse gedagte van die menslike hart wat onrustig is totdat dit by God rus vind. Verder het Calvyn 'n interessante perspektief gehad waar hy tussen die Wetwoord (skeppingsorde) en die Skrifwoord (die Bybel) onderskei. Kuyper het hierdie insig voorgesit deurdat hy daarop gewys het dat ons onder die Wet van God nie bloot die tien gebooie en seremonies moet verstaan nie, maar die ryke verskeidenheid van verordeninge wat God vir sy skepping gestel het. Wanneer ons oor samelewingsvorme praat gebruik hy die idee van die *aard-eie lewenswet* van sosiale instelling wat ook met die uitdrukking *soewereiniteit-in-eie-kring* (soos deur Groen van Prinsterer in breë trekke voorafgegaan) aangedui word. Dit dui op die unieke eie geaardheid van die staat, kerk en gesin as lewensfere en dat jy nie die een aan 'n ander ondergeskik moet stel nie.¹⁸ Hierdie gedagte gaan ook terug na Johannes Althusius (1563-1638) se geskrif *Politica Methodice Digesta* (1603). Althusius het, vir die eerste keer in die Westerse geskiedenis, die dubbele dilemma van die samelewing as bloot die optelsom van enkelinge (soos atome) óf een of ander hoogste samelewingsgeheel wat alle ander samelewingvorme as dele omvat te bowe gekom. Die geheel-dele-skema staan ook as holisties of universalisties bekend, en in terme daarvan sal jy kan sê dat die kerk, skool, gesin en bedryf almal onderdele van die staat is – soos Helvetius (1715-1771) aangevoer het. Aan die ander kant het jy in die kerk 'n kerkstruktuur en in die bedryf 'n bedryfstruktuur en dit kan nie deel van die staat wees nie. Althusius wys dus op wette wat tot verskillende sfere in die samelewing hoort.

Jy kan ook verwys na nie-Christelike strominge soos die neo-Kantianisme en die fenomenologie (van Husserl). Dooyeweerd was 'n regsfilosoof wat deur die Duitse tradisie beïnvloed is – 'n tradisie wat deur sinvolle, geordende nadenke en besinning gekenmerk word. Dit is dus te verstane dat hy 'n sin vir sistematiese denke sal hê. In die regsfilosofie waarmee hy destyds gekonfronteer is, kry jy die neo-Kantiane (Rudolph Stammler) wat manjifieke sistematiese werke geskryf het. Deur hul toedoen is Dooyeweerd met die probleem van begripsvorming in die

18 Guillaume Groen van Prinsterer (1801-1876) was 'n anti-rewolusionêre nasionale politikus en historikus van 19de eeuse Nederland. In 1846 verskyn sy *Handboek der Geschiedenis van het Vaderland* en in 1847 sy hoofwerk *Ongeloof en Revolutie*. Abraham Kuyper (1837-1920) was 'n Nederlandse teoloog en politikus. In die periode 1901-1905 was hy eerste minister van Nederland.

regswetenskap gekonfronteer.¹⁹ Tydens my studentejare in Nederland het ek op 'n dag 'n kassetband geneem en vir Dooyeweerd dieselfde vraag gevra, naamlik: Hoe het hy by die besondere insig van die soewereiniteit-in-eie-kring van die verskillende werklikheidsaspekte uitgekom? Ek het gedink hy gaan die vraag antwoord en dan kan ek die volgende vraag vra, maar so sewentig minute later was hy eers klaar met die beantwoording van die eerste vraag! Hy het, min of meer, die volgende lyne getrek: In die problematiek van regs wetenskaplike begripsvorming het jy die sogenaamde *reine Rechtslehre* gehad met die doel om suiwer regsbegrippe te kon hê wat niks met die res van die wêreld te doen gehad het nie. Dooyeweerd het egter tot die insig gekom dat daar in die begripsvorming van elke dissipline terme is wat na ander studiegebiede verwys, maar dat dit nogtans in 'n bepaalde vakwetenskap in 'n eie en unieke sin gebruik word. Dit het hom by die idee van analogiese grondbegrippe gebring en die besef dat jy twee dinge tegelyk moet doen: jy moet die uniekheid van die verskeidenheid in die skepping, sowel as die onverbreeklike samehang tussen dit wat uniek is, positief waardeer. Om hierdie twee begrippe bymekaar uit te bring het hy die idees van soewereiniteit-in-eie-kring, sowel as universaliteit-in-eie-kring, na vore gebring, en dit het die weg tot talle verdere insigte geopen.

5. Die Reformatories-wysgerige tradisie: Kritiese perspektiewe

PD: Dankie vir die opheldering hierbo.²⁰ Ek wil nou graag na 'n interne en eksterne kritiek van die Reformatories-wysgerige tradisie oorbeweeg. Wat die interne kritiek betref weet ek dat daar deur die jare nuanse verskille tussen denkers op Potchefstroom en Bloemfontein oor die Reformatories-wysgerige tradisie was?

DS: Soos ek reeds aangewys het, was daar in die Reformatoriese tradisie aanloopfigure gewees. In Nederland sou jy na Kuyper en Bavinck kon verwys.²¹ Kuyper was 'n teoloog wat 'n lewens- en waarheidsbeskouing teenoor die humanisme en die Katolisisme wou artikuleer. Die eerste denkers wat werklik in die Reformatoriese filosofie gewerk het, was Dooyeweerd en Vollenhoven.²² Daar is natuurlik nuanseverskille tussen hulle – Potchefstroom was nader aan Vollenhoven as aan Dooyeweerd.

19 Oor Dooyeweerd (1894-1977), kyk die biografie van M.E. Verburg (1989). Vir sy interpretasies van Dooyeweerd, kyk D.F.M. Strauss (2004, 2006a en 2006b).

20 Vir sy oorsig van die Reformatories-wysgerige tradisie aan die Universiteit van die Vrystaat, kyk D.F.M. Strauss (2013). Vir vroeëre werke oor dié tradisie, kyk Strauss (1980 en 1998).

21 Herman Bavinck (1854-1921) was 'n Nederlandse teoloog.

22 D.H. Th. Vollenhoven (1892-1978) was professor in filosofie aan die Vrije Universiteit van Amsterdam (1926-1963).

Prof. Stoker was 'n student van Max Scheler en by sy terugkoms in Potchefstroom het hy sy eie siening gehad, wat sekere aanknopingspunte by teoloë en die skolastiek gehad het.²³ Hy het byvoorbeeld geglo dat die teologie die koningin van die wetenskappe is. In hierdie opsig het hy na die Middeleeue en Aristoteles teruggegryp. Sy studente, soos N.T. (Theo) van der Merwe, het hierop voortgebou.²⁴

Daar was verskille tussen Potchefstroom en Bloemfontein, maar ook baie ooreenkomste. Daar is byvoorbeeld by beide pertinent aan verskillende strominge in die geskiedenis van die filosofie aandag gegee sodat studente die verskille tussen Christelike en nie-Christelike denkstrome kon naspur. My ervaring was dat persone wat op daardie stadium by ander universiteite gedoseer het en nie simpatie met die Reformatoriese tradisie gehad het nie, nooit die tradisie aan hul studente bekend gestel het nie, hoewel die Reformatoriese tradisie wel met nie-reformatoriese denke omgegaan het.²⁵

PD: Ek kan beaam dat ek as voorgraadse en nagraadse student by Stellenbosch en Pretoria nie veel van die Reformatoriese tradisie gehoor het nie. Dit is interessant om te besef dat ons kleiner Afrikaanse wêreld uit sulke verskille bestaan.

Ek beweeg nou na die eksterne kritiek. Was daar nie vanaf die 1950's 'n skerp debat tussen Potchefstroom/Bloemfontein versus Pretoria (en Degenaar) oor die gepaste filosofie vir die Afrikaners se lewens- en wêreldbeskouing nie? Dit gaan hier, as ek dit nie mis het nie, oor 'n meer fenomenologies-eksistensialistiese posisie op Stellenbosch/Pretoria versus die Reformatoriese posisie by Potchefstroom en Bloemfontein.²⁶ Hoekom was iemand soos Oberholzer as 'n soort Christelike wysgerige antropoloog ongemaklik met die Reformatoriese tradisie?²⁷ Het sy opponente hom nie dalk beskuldig dat sy tipe humanistiese denke gevaarlik vir onderwysstudente is nie? Hoe sien jy dit?

DS: In die jare vyftig van die vorige eeu was daar 'n debat tussen my pa en Oberholzer en tussen Degenaar en Rassie Venter.²⁸ Aan die een kant van die debat het jy Degenaar vanuit 'n meer fenomenologiese hoek gehad – mede-beïnvloed deur A.E. Loen se

23 Vir 'n vroeëre werk van H.G. Stoker (1899-1993) kyk Stoker (1933). Vir sy belangrikste essays, kyk Stoker (1967-1970). Vir 'n kritiese Bloemfonteinse perspektief op Stoker, kyk Malan (1968).

24 Kyk Van der Walt (2014: 80-115) oor Stoker se nalatenskap op Potchefstroom.

25 Kyk hieroor die bundel opstelle in Botha e.a (1994).

26 Kyk J.H. Malan (1971) vir sy kritiek op Oberholzer.

27 Kyk ook Dreyer ('n student van Oberholzer) se ongemak met die Reformatoriese tradisie (dialoog 1) hiervoor.

28 Kyk hier H.J. Strauss (1955), Degenaar (1956) en Venter (1956).

sogenaamde Christelike eksistensialisme. Oberholzer, en voor hom Rautenbach, het weer vanuit 'n neo-Kantiaanse, personalistiese en, later, fenomenologiese perspektief gewerk.²⁹ Die groot skema wat hulle in die debat gebruik het, was die neo-Kantiaanse skeiding van waardes en feite – die lewensbeskouing bepaal die waardes voor of na die feite, en die wetenskappe berus op feitlike beweringe. Dan het ek ook 'n kritiese reaksie op Alex Antonites en John Gericke se proefskrifte in die 1970's by Tukkies geskryf.

Hierdie debat is egter tot 'n sekere mate deur die nuwe wetenskapsfilosofie agterhaal. Volgens laasgenoemde is feite altyd met interpretasie gelaai. Daarby het postmodernisme die absoluutheid van die rede waaraan die neo-Kantiaanse en fenomenologiese tradisie nog vasgehou het gerelativeer. So is daar vandag ruimte vir 'n variasie van standpunte. Vandag word daar gesê: Luister, die wetenskap bestaan nie net uit feite nie, en daar is ruimte vir meer as een standpunt. In 'n sekere sin het die kritiek op positiwisme en die kritiek van die postmodernisme hierdie debat agterhaal.

PD: Kan jy meer sê oor die wetenskapsbeskouing wat Oberholzer en sy medestanders se neo-Kantiaanse, personalistiese en fenomenologiese benadering onderlê het?

DS: Kant het 'n verskil tussen *Sein* en *Sollen* (“is” en “behoort”) gemaak.³⁰ Hy wou die menslike verstand beperk tot die kousaal-bepaalde, singtuiglik-waarneembare verskynsels om ruimte vir geloof en die praktiese rede van die mens te maak, maar het tegelyk dieselfde verstand tot die apriories-formele wetgewer van die natuur verhef. In sy *Prolegomena tot Elke Toekomstige Metafisika* (1783: 36) stel Kant teweens: “Die verstand skep sy (*a priori*) wette nie uit die natuur nie, maar skryf dit aan die natuur voor”. Agter die kousaal-gedetermineerde verskynsels vind ons by Kant egter die sogenaamde onkenbare ding-op-sigself (*Ding an sich*), wat die setel van die nie-kousale outonome sedelike vryheid van die mens sou wees. Kant wou dus die spanning tussen die moderne natuurwetenskapsideaal en die vryheidsideaal tot 'n oplossing bring en wel deur tussen *verskynsel* en *Ding an sich* te onderskei. Hy noem die vryheid van die menslike siel eksplisiet 'n *Ding an sich* en stel dat dit sonder hierdie onderskeiding onmoontlik sal wees om natuur en vryheid te versoen. Bykomend het hy reeds op die vorige bladsy verklaar: “Indien verskynsels ding-op-sigself is sal vryheid nooit gered kan word nie”. By Kant val die spanning tussen natuur en vryheid saam met die “is” en “behoort” (*Sein* en *Sollen*) tweespalt.

29 Vir 'n interpretasie van fenomenologie, kyk Strauss (1990).

30 Vir een van sy vroegste artikels oor Kant (1724-1804), kyk Strauss (1982).

In die neo-Kantiaanse Baden-skool is die sfeer van die *Sollen* herdoop tot die domein van idees, bo-tydelike geldende waardes, soos waarheid, goedheid en skoonheid. Hierdie rasioneel-idealistiese benadering van Rickert is spoedig deur die radikale deurwerking van die historisme gewysig. Waardes is toe getransformeer tot *my* en *jou* persoonlike waarde-keuses. Elke persoon besit sy of haar eie rangorde van waardes. Hierdie wending het die weg geopen vir die irrasionalisme. Husserl was natuurlik nog 'n konsekwente rasionalis en hy wou nooit afstand van sy aansprake op die universele rede doen nie. Die verskil tussen *Sein* en *Sollen* het egter die bedding van Oberholzer en sy tradisie gevorm. Hier kom die verskil tussen waardes in feite na vore. Ja, voorwetenskaplik en na-wetenskaplik het jy allerhande waardes. Volgens die neo-Kantiaanse tradisie bestaan daar twee tipes oordele – 'n synsoordeel en 'n waardeoordeel, en dit is of die een of die ander. Sonder om op die meriete van die debat in te gaan kan wel gesê word dat daar van verskeie tegnieke gebruik gemaak is deur Oberholzer, Dreyer en hul studente om met die Reformatoriese wysbegeerte in gesprek te tree. 'n Goeie voorbeeld is John Gericke se proefskrif (1976) wat die eksistensiële-fenomenologiese tradisie by Locke inlees.

PD: Jy verwys nou na die tradisie wat my gevorm het. Dit is 'n tipe kontinentale tradisie wat by beide Stellenbosch en Pretoria via die fenomenologie, eksistensialisme, en later die hermeneutiek en poststrukturalisme inslag gevind het.³¹ Vir my is dit 'n tradisie waar taal, mag en geskiedenis belangrik is. Jy vind hier ook religieuse temas, maar nie so pertinent as in die Reformatoriese tradisie nie. Behalwe die Pretoria-tradisie, waaroor jy nou enkele gedagtes uitgespreek het, hoe sien jy die Stellenbossers?

DS: Degenaar is die Van Peursen van Suid-Afrika, hoewel Van Peursen miskien met groter sekerheid geskryf het.³² In Nederland het Van Peursen oor nuwe politieke onderstrominge geskryf en Degenaar het amper dieselfde hier gedoen. In die vyftigerjare het Van Peursen oor eksistensiefilosofie geskryf en in die sestigerjare oor Wittgenstein, in die jare sewentig oor die wetenskapsfilosofie, in die tagtigerjare oor die probleem van uiteenlopende kultuur-strategieë en in die negentigerjare oor die postmodernisme. Tog merk Van Peursen (1995: 79-94) op dat Dooyeweerd se filosofie vandag meer relevant as ooit tevore is en dat talle geskrifte in die veld van die wetenskapsfilosofie nie geskryf sou gewees het indien hul outeurs eers gelees het wat Dooyeweerd geskryf het nie.

31 Vir 'n interpretasie hiervan kyk hoofstuk 1.

32 C.A. van Peursen (1920-1996) was van 1953-1961 professor in filosofie aan die Universiteit van Groningen en daarna tot 1982 aan die Universiteit van Leiden.

PD: Iemand soos Martin Versfeld het ook hier van die 1940's na vore begin tree met 'n tipe Christelike filosofie by Kaapstad. Was daar tussen hom en die mense in die Reformatoriese tradisie 'n gesprek? Sy student Anna-Louise Conradie het haar proefskrif oor Dooyeweerd geskryf. Wat was Versfeld se posisie in die gesprek? Kan mens die verskille aan die verskillende beklemtonings binne die Christelike tradisie (Protestantisme en Katolisisme) toeskryf?

DS: Conradie se werk hou met die verskyning van Dooyeweerd se vierdelige hoofwerk in Engels verband (Dooyeweerd 1953-1958). Dit was 'n eksterne reaksie, sonder egte immanente kritiek. Een van die besondere hoogleraars in Reformatoriese wysbegeerte, J.P.A. Mekkes, het in die wysgerige tydskrif *Philosophia Reformata*, sowel op die proefskrif van Conradie én die van Vincent Brümmer, uitvoerig geantwoord.³³ Wat Versfeld betref moet jy sy posisie binne die Roomse tradisie waardeer. Hoewel Versfeld in die Rooms-Katolieke tradisie staan, het hy die rasionalistiese inslag daarvan omgebuig na die *irrasionalisme*, onder meer vergestalt in sy onderskeiding tussen *moraliteit* en *moralisme*. Hy (Versveld 1969b: 84-86) beklemtoon enersyds die situasie-etiek wat dui op die “onmiddellike empiriese omstandighede” van ons handeling soos dit in die spontaneïteit van die *ware self* na vore tree, en andersyds wys hy “abstrakte beginsels” af omdat “iedereen se situasie enig is”. Hy verklaar tog dat moraliteit in die *persoon* gewortel is en daarom “werklik universeel” is.

PD: Nou my eie kritiek. Is daar nie die gevaar in die Reformatoriese tradisie dat jy met 'n klaargemaakte raamwerk – kom ons sê 'n soort bloudruk – na die wêreld toe kom nie? As ek dit nie mis het nie het die Reformatoriese filosofie iets soos 'n sentrale punt – jy gebruik die woord “wortel”? Aan die ander kant ken ek jou nou al meer as 'n dekade en het ek nog nooit die idee gekry dat jy filosofie eensydig bedryf nie.

DS: Dit is 'n interessante vraag met twee kante: aan die een kant het die negentiende eeuse Duitse filosofie 'n geweldige sterk spekulatiewe karakter gehad en dit is wat filosofie amper 'n slegte naam gegee het, soveel so dat die positiwisme gemaklik in die twintigste eeu terugkeer na die positiewe feitlike werklikheid. Daar is dus 'n legitieme gevaar in die spekulatiewe tradisie wat 'n mens moet vermy.

Daar is verder in alle filosofiese tradisies (nie net die Reformatoriese nie) mense wat mag uitoefen en hulle epigone het. Epigone is gewoonlik onkrities, hulle praat gewoonweg na en sanksioneer dit wat die meester gesê het as die laaste waarheid. Trouens, een van die beste kentekens van 'n epigoon is dat hy die gapings of krake wat daar in die meester se denke bestaan probeer toesmeer. Ek het baie sulke mense

33 J.P.A. Mekkes (1898-1987) was 'n Nederlandse filosoof wat aan die universiteite van Leiden en Rotterdam in die Reformatoriese filosofie gedoseer het.

raakgeloop, want dit gebeur baie dat 'n student so deur die grootheid van 'n idee aangegryp word, dat hy totaal onkrities daarmee omgaan en dit as die laaste waarheid of evangelie gaan verkondig. Hierteenoor is dit miskien goed om die beskeie houding van Dooyeweerd self te ontgin, want dit wat jy as mens ook op wysgerige of wetenskaplike gebied vermag is altyd feilbaar, voorlopig en verbeterbaar. Daarom stel Dooyeweerd (1953-1958, Deel II: 556) eksplisiet dat sy teorie van modale wetskringe 'n *oop sisteem* is. Dit is 'n basiese, opregte, Christelike instelling. Die mag van sekere onderskeidinge verlei jou maklik om meer daarvan te maak as wat nodig is. Die feit dat ek onder meer oor 'n fundamentele aspek van sy epistemologie verskil het, het my ook gehelp om gaandeweg met groter vrymoedigheid talle ander tekortkoming in sy filosofie uit te wys. Selfs die grootste wysgeer bly bloot 'n feilbare mens.³⁴

Dit is beter om op die skouers van 'n reus as in sy skaduwee te staan, dan sien 'n mens 'n bietjie verder. Wat wel belangrik is, is dat jy nie die sentrale uitgangspunt van wysgerige denke met voorlopige teoretiese ontwerpe moet vereenselwig nie. Werklike teoretiese ontwerpe kan rigtinggewend wees, maar die oomblik as jy jou diepste bo-teoretiese oortuiging as teoretiese aksiomas aanbied word die akademiese gesprek dogmaties. By wyse van 'n alternatiewe perspektief moet jy juis, omdat jy weet dat jou wysgerige of wetenskaplike metode nie die laaste woord besit nie, besef dat alle teoretiese onderskeidinge altyd aan verbetering blootgestel sal wees. Jy hoef dus nie bevrees te wees om voorlopige denkkresultate vir kritiek oop te stel nie – jy kan alleen daarby baat. As iemand jou werklik kan oortuig dat jy 'n fout begaan het, dan baat jy en die wetenskap daarby. Jy dien nie die wetenskap as jy nie bereid is om dit te erken nie.

6. Die politieke implikasies van die Reformatories-wysgerige tradisie in Suid-Afrika

PD: Ek wil nou graag vra oor die politieke implikasies van die Reformatoriese denke in die algemeen, maar ook met verwysing na die Suid-Afrikaanse konteks as 'n Afrikaner en 'n Suid-Afrikaner. Hoe maak die Reformatoriese tradisie, waaroor ons pas gepraat het hier saak? Ek het 'n vermoede, ek kan ook verkeerd wees, dat 'n mens die tipe filosofie beoefen wat vir jou sin maak in die wêreld. Dit is die wêreld waar jy vanuit 'n gesin, 'n kerk en universiteit in die burgerlike samelewing kom. Het jy gevoel hierdie tradisie maak vir jou in jou dag tot dag lewe saak? Aan die ander kant het ek jou nog nooit as iemand gesien wat aktief aan die politieke lewe deelneem nie.

34 Vir sy kritiek op Dooyeweerd, kyk Strauss (1984).

Is dit nie anders as die rol wat jou voorgangers in jou tradisie by Potchefstroom en Bloemfontein gespeel het nie?

DS: Die dinge wat 'n mens vorm is interessant. In my studentedae was daar die Engelse studente-organisasie National Union of South African Students (NUSAS) wat teenoor die Afrikaanse Studentebond (ASB) gestaan het. Hulle het die volgende probleemstelling op die tafel gesit: Moet ons studente in die eerste plek as *Suid-Afrikaners* beskou of is hulle in die eerste plek *Afrikaners*? Ek het in 1968/69, as deel van die hoofbestuur van die ASB, gehelp om die grondwet en reglemente te herskryf. Die formulering het basies op die volgende neergekom. Die Afrikaner het 'n roeping op alle terreine van die volkslewe – kerk, politiek en die ekonomie. In my vyfde jaar (1969) het ek egter tot die besef gekom dat talle van die Afrikaners se kultuurorganisasies, byvoorbeeld die Broederbond, Rapportryers, ATKV, FAK en die ASB, slagoffers van 'n *volksideologie* geword het. Die volk is verhef tot die een en allesomvattende verbintenis van mens-wees wat alle ander verbintenisse omvat. So het ek besef dat jy dan met 'n tipiese simptoom van ideologiese denke te doen het. My kritiek op volksideologie as selfkritiek in die eerste instansie het ek aan die hand van die Reformatories-wysgerige tradisie ontwikkel. Hoewel daar mense was wat uit dieselfde tradisie allerhande vorme van apartheid probeer regverdig het, het 'n regsgeleerde soos Johan van der Vyver (1975) op die basis van Dooyeweerd se staats- en regsfilosofie radikale kritiek op die hele apartheidstelsel uitgeoefen.

Ek het my stellingname aan die studente verduidelik deur te sê dat die lewe uit 'n wortel en 'n aantal vertakings bestaan, iets wat gedeeltelik aansluit by die idee van soewereiniteit-in-eie-kring. Nou, as 'n vertakking van die lewe gesien word as die wortel van die boom, dan word die een van die vertakings verhef tot hierdie pseudo- of skynwortel. Maak jy die kerk as instituut die wortel, dan het jy 'n Roomse kerkideologie en word die res van die samelewing bloot terreine van die kerk. Maak jy die staat die wortel, soos in fascisme, of die volk, soos die nasionaal-sosialisme (en die Afrikanervolk dit ook gedoen het), dan word die res terreine van die Afrikanervolk. Dit is 'n problematiese benadering. Aan die ander kant is jy deur die begrip van soewereiniteit-in-eie-kring 'n gesinsgenoot, lid van 'n kerk en jy kan ook ander verbintenisse opnoem. Elke mens is gelyktydig verbonde aan talle uiteenlopende samelewingsvorme. Alles hang af van die hoek van waaruit jy na die samelewing kyk.

Reeds in 1978 het ek en 'n paar akademiese geesgenote, onder andere Elwil Beukes, Albert Weideman, Johann Visagie en Dirk van der Berg, die kulturele establishment van daardie geleedere tegemoet getree oor die kwessie van 'n volks-ideologie. Ons het duidelike rimpels veroorsaak, en 'n spesiale uitgawe van die

kwartaalblad, *Roeping en Riglyne*, is aan hierdie problematiek gewy.³⁵ Hierdie besinning was ook belangrik vir diegene wat sensitief was vir die gekompliseerde kultuur- en beskawingsproblematiek van Suid-Afrika. My ervaring was egter dat die Reformatories-wysgerige tradisie ook 'n invloed op my daaglikse lewe uitgeoefen het.

PD: Ek wil vir 'n oomblik by die fenomeen van apartheid stilstaan. Dit is natuurlik 'n vraagstuk wat nie net iemand binne die Reformatories-wysgerige tradisie moet beantwoord nie. As mens sou kyk na dit wat ek in hierdie publikasie die verskynsel van Afrikaanse filosofie noem, dan wil dit vir my voorkom dat die fenomenologiese tradisie, soos dit by Tukkie's deur mense soos Oberholzer en Dreyer beoefen was, by die apartheidsideologie aansluiting kon gevind het. Het mense binne die Reformatories-wysgerige tradisie apartheid verdedig? Indien wel, is dit met 'n begrip soos soewereiniteit-in-eie-kring gedoen? Watter rol het Stoker hierin gespeel?

DS: Kyk, om met Stoker te begin, hy het *Die Stryd om die Ordes* in 1942 geskryf. In hierdie boek het hy die pasiënte van liberalisme en nasionaal-sosialisme in die hospitaal van die Calvinisme gaan behandel (Stoker 1942). Hierdie boek help dus nie met betrekking tot jou vraag nie. Iemand soos A.P. Treurnicht het weer die tema van soewereiniteit-in-eie-kring by Kuyper gaan haal. Hy het Dooyeweerd nie regtig geken nie. Hy het sy proefskrif oor Kuyper gedoen en hy het volke naas mekaar geplaas asof hulle soewerein-in-eie-kring sou wees – iets wat natuurlik problematies is, want die idee van soewereiniteit-in-eie-kring dui op die relasie tussen verskillend-geaarde samelewingsvorme. Sy benadering was volksideologies eerder as Reformatories wysgerig.³⁶

Ek moet vermeld dat ek die herdenking van Kuyper se beroemde lesings by Princeton in 1998 bygewoon het, waar duidelik aangetoon is dat hy rassistiese en chauvinistiese lyne in sy denke huisves. Hy sien die staat as 'n pseudo-organisme met die gesin as kiemsel van die sameleving – en die pa as die kern van die kiemsel. Slegs die vader, as huishoof, besit kiesreg – die begrip van *organiese kiesreg*. In 1969 het Treurnicht 'n belastingkwessie in 'n artikel op soortgelyke wyse behandel. As 'n vader kinders tuis het wat reeds selfstandig geld verdien, behoort die vader namens almal belasting te betaal: organiese belastingbetaling! Dooyeweerd se staatsidee maak dit egter onmoontlik om apartheid met behulp daarvan te verdedig. Dooyeweerd self

35 *Roeping en Riglyne* is die populêr-wetenskaplike tydskrif van die Vereniging vir Christelike Hoër Onderwys (VCHO) wat sedert die laat 1960's verskyn.

36 A.P. Treurnicht (1921-1993) het sy doktorgraad oor Abraham Kuyper behaal en was 'n Afrikaner-teoloog en politikus. Van 1982-1993 was hy die leier van die Konserwatiewe Party (KP) en leier van die amptelike opposisie (1987-1993).

het Suid-Afrika in 1950 besoek en sy opvolger, Van Eikema Hommes, in 1972 – albei het apartheid ondubbelsinnig afgewys.

Die wysgerige analise van die kultuur-historiese ontsluitingsproses werp wel lig op die problematiek van voortgaande samelewingsdifferensiasie. Dit verg egter geen “vuurpylwetenskap” om vanuit die kulturele antropologie sig te kry op die feit dat ongedifferensieerde samelewings nie die staat, kerk, gesin, bedryf, klub, skool en universiteit as selfstandige samelewingsvorme ken nie. In Suid-Afrika bestaan daar vandag nog steeds ’n uitdaging om ’n tradisionele intimidasie politieke kultuur in ’n egte demokratiese politieke kultuur te bowe te kom.

In die jare tagtig het my pa, as lid van die Presidentsraad, die pleit daarvoor gevoer dat die eise van ’n regstaat in die nuwe bedeling gestalte sal kry. Sy politieke oortuigings het progressief gerig gebly op die staatkundige dinamiek wat uiteindelik op die Nuwe Suid-Afrika sou uitloop. Op die Presidentsraad het hy elemente van sy vroeëre politieke oortuigings, wat deur ras- en volksideologiese opvattinge beïnvloed was, agterweë gelaat en was hy die pleitbesorger van die idee dat die vraag nie is *wie* regeer nie, maar of daar in *reg en geregtigheid* regeer word.

Persone wat hulself nie van die Afrikanervolksideologie kon bevry nie het die weg van die Konserwatiewe Party (KP) en die Afrikaanse Protestantse Kerk opgegaan. In ’n samelewing is daar immers ’n verskeidenheid magte en kragte, en die volksideologiese lyn is een wat op gespanne voet met ’n prinsipiële-Christelike waardering van die lewe staan. As jy in ’n konteks grootword waar beide ’n volksideologie en ’n kerk-insituut-ideologie op jou inwerk, dan gebeur dit dat iemand, ten spyte van duidelike teoretiese insigte vanuit die Reformatories-wysgerige tradisie, tog voorkeur bly gee aan ’n (volks-)ideologiese verdraaiing daarvan. Dit het tot reaksionêre antinormatiewe aksies gelei. Treurnicht het byvoorbeeld konsekwent daaraan bly vashou dat Afrikanerskap ’n voorwaarde van burgerskap in Suid-Afrika is. Hy het nooit korrek tussen volk en staat onderskei nie en hy het altyd binne die kader van ’n volkstaatkonsepsie gedink. Dit is egter fundamenteel in stryd met Dooyeweerd se gedagte van soewereiniteit-in-eie-kring.

Dit gebeur dikwels dat mense verkeerde doeleindes met die jargon van ’n goeie tradisie nastreef. Ek dink die belangrike positiewe punt wat die Reformatories-wysgerige tradisie vir Suid-Afrika gebring het, is die analise van die struktuurbeginsel van die staat – insake die aard van die staat as ’n publieke regsverband. Soos reeds vermeld het Van Eikema Hommes fundamentele en radikale kritiek teen die apartheidsregering uitgespreek toe hy Suid-Afrika in 1972 besoek het.³⁷ Sy punt was

37 Hendrik van Eikema Hommes (1930-1984) het in 1965 vir Dooyeweerd as professor in regsfilosofie aan die Vrije Universiteit van Amsterdam opgevolg.

dat die Christelike staatsidee dit onmoontlik maak om die fundamentele regte van mense te ontken. Hierdie perspektief is baie konkreet deur Dooyeweerd uitgewerk en iemand wat met behulp van die Reformatoriese tradisie die teendeel wil bewys, kom voor ernstige probleme te staan. Ek het ook gaandeweg besef dat staatkundige hervorming deel vorm van 'n algemene proses van hervorming – en dat dit dringend is. 'n Nederlander op besoek het die kern van hierdie problematiek goed saamgevat in antwoord op die vraag wat 'n rewolusie is. Sy antwoord: 'n reformasie wat in “tijdnood” gekom het.

7. Pluralisme en die idee van 'n regstaat

PD: Kom ons kyk verder na die staatsidee van die Reformatories-wysgerige tradisie. Watter rol speel pluralisme hier en beteken dit dat die staat Christelik moet wees?

DS: Die eerste punt is dat die staat, Christelik of nie, 'n struktuurbeginsel besit wat konkrete beslag in enige gedifferensieerde samelewing verkry. Omdat daar lewensbeskouwlike verskille tussen mense is, sal die wyse waarop nadere positiewe vorm aan hierdie struktuurbeginsel gegee word ook verskil. 'n Christelike staat behoort die normatiewe eise van gelykberegtiging te gehoorsaam en beskerming te verleen aan politieke, siviele en samelewingsvryhede. Dooyeweerd onderskei tewens tussen die *publieke reg* (staatsreg, administratiewe reg, strafreg, strafprosesreg en internasionale publiekreg), die *burgerlike privaatreg* (die burg en die asiel van die individuele persoonlikheidshandhawing in die regsverkeer van 'n gedifferensieerde samelewing) en die *nie-burgerlike privaatreg* (die interne regsfeer van die verskillende nie-staatlike samelewingsvorme).

Politieke vryhede sluit onder meer vryheid van spraak, protesreg, vryheid van politieke assosiasie, organiseringsvryheid, asook kiesreg (aktief en passief) in. Jy het in onderskeiding daarvan die burgerlike en nie-burgerlike privaatreg. In die nie-burgerlike privaatreg gaan dit oor verbintenisse waar die individu slegs as deel van 'n groter geheel in aanmerking kom – relasies van deel wees aan en deelwees van 'n groter geheel. In die burgerlike privaatreg word daar egter afgesien van hierdie verbintenisse en slegs gelet op maatskaplike relasies waarin individue op voet van gelykheid naas en teenoor mekaar te staan kom. Daarteenoor word nie-staatlike lewensvorme deur tipiese nie-juridiese kwalifiseringsfunksies onderskei. Die bedryf is byvoorbeeld deur die ekonomiese aspek gestempel, die gesin deur morele liefde, terwyl die kerk deur die geloofsfunksie van die werklikheid gekwalifiseer is. Hierdie verbintenisse lewer die regsbelange wat deur die owerheid van 'n regstaat erken en beskerm moet word. Die owerheid is immers daartoe geroepe om hierdie veelheid

regsbelange in een openbare regsorde saam te snoer, en telkens waar skending plaasvind regsherstel te bewerkstellig.

Die vraag wie 'n burger van 'n staat kan wees kan slegs beantwoord word deur af te sien van die nie-staatlike verbintnisse. Tradisioneel is staatsburgerskap herlei tot die vraag of jy op die territorium van die staat gebore is en of jy van staatsburgers afstam. Samevattend kan gesê word dat 'n regstaat 'n gedifferensieerde veelheid nie-staatlike vryhede veronderstel – politieke, persoonlike en samelewingsvryhede.³⁸

PD: Sou 'n mens 'n Christelike regstaat kon hê?

DS: Wanneer die fokus eksklusief op die aard van 'n regstaat gerig word handel dit oor die verskil tussen 'n *magstaat* en 'n *regstaat*. Vervolgens kan 'n onderskeid tussen 'n absolutistiese en 'n totalitêre staat getref word. In eersgenoemde is geen politieke vryhede aanwesig nie en in laasgenoemde geen nie-staatlike vryhede nie. In die Griekse stadstaat Athene het die burgers wel oor stemreg en politieke vryheid beskik, maar hulle het wette gemaak wat die hele lewe gedomineer het. Hulle was dus totalitêr, maar nie absolutisties nie. Dit was 'n gemengde magstaat. In die teenoorgestelde situasie is die burgers relatief gesien beter daaraan toe – sonder politieke vryhede maar met nie-staatlike vryhede – nie totalitêr nie. Dit is 'n gemengde regstaat. Ons het egter reeds opgemerk dat 'n egte regstaat deur die aanwesigheid van sowel politieke vryhede as burgerregtelike en nie-burgerregtelike vryhede gekenmerk word. Die meeste state beantwoord slegs gedeeltelik aan hierdie eise.

Jy kry ook die effek van sogenaamde belangegroepes, wat 'n mens onder meer in Amerika kry met hul werwingsstelsel (“lobbying”). Dit skep egter die gevaar dat die regering nie meer in algemene belang nie, maar in die belang van seksionele groepe regeer. Dan slaan die staat 'n anti-normatiewe rigting in. Dit tree ook in met sommige maatreëls wat in 'n welvaartstaat aangetref word – dit sluit 'n element van anti-normatiewiteit in. Dit word egter ook in die sogenaamde neutrale staat gevind wat in Suid-Afrika nog steeds 'n aktuele tema is. Politieke partye formuleer immers 'n program van beginsels waarin hulle standpunt inneem oor die publiekregtelike eise waaraan owerheidsoptrede behoort te beantwoord – allermins 'n neutrale aanleentheid, omdat daarin uiteenlopende lewens- en wêreldbeskoulike oriëntasies beliggaam word.

38 Vir 'n aantal artikels in sy ontwikkelende politieke filosofie, kyk D.F.M. Strauss (2006d, 2006e, 2007, 2008a, 2008b, 2008c, 2008d, 2009c, 2010a en 2012a). Kyk verder ook die hoofstuk in Strauss se omvattende werk (2009a: 497-608) en sy werk oor die sosiologie (Strauss 2006c).

Natuurlik mag die owerheid van 'n regstaat nie enige godsdienstige groepering bo ander groeperings bevoordeel nie, maar nogtans moet dit die regsbelange van alle godsdienstige denominasies (asook van ander nie-staatlike samelewingsvorme) erken en regtens beskerm. Tegelyk mag die owerheid nie inbreuk maak op die regmatige geïntegreerde uitleef van die diepste lewensooruigings van die burgers binne alle geleidinge van 'n gedifferensieerde samelewing nie. Indien dit nie gebeur nie, verval so 'n staat in 'n soort burgerlike totalitarisme. James W. Skillen, lank verbonde aan die Center for Public Justice in Amerika, het by geleentheid 'n gaslesing aan die Universiteit van die Vrystaat (1997) gelewer waarin hierdie problematiek duidelik uiteengesit word.

'n Christelike perspektief op 'n gedifferensieerde samelewing behoort ook die verskil tussen struktuur en rigting (*rigtingteenstelling*) te verantwoord. Slegs binne die kader van 'n veelheid (*pluraliteit*) nie-staatlike samelewingsvorme, met hul tipies-onderskeie sfere van samelewingsvryhede, asook allerhande vorme van *persoonlike vryheid*, kan hierdie vryhede juridies geborg word. Die teenstelling tussen normatiwiteit en antinormatiwiteit, beginsel-konforme en beginsel-strydige optrede, speel binne spesifieke samelewingstrukture af en kan nie as 'n teenstelling tussen samelewingsvorme gekonstrueer word nie. Dergelike teenstellinge is vandag nog algemeen bekend: heilig versus profaan wêrelds, roeping versus beroep, kerk(-instituut) versus wêreld (nie-kerklike lewensvorme soos staat, bedryfen universiteit), teologie versus filosofie, geestelik versus tydelik, gewyd versus alledaags, ewige lewe versus tydelike lewe, siel versus liggaam, geloof versus rede, en so meer.

In 'n geskrif waarin die Bybelse eenheidsperspektief op die skeppingsorde verantwoord word beklemtoon die outeur, Al Wolters, die belangrikheid van die onderskeid tussen struktuur en rigting.³⁹ Die erfenis waarin iets in die skepping tot die rang van God verhef word resulteer volgens hom in 'n "metafisiese saligheidsleer" waarin die eer wat God toekom aan 'n skepsel gegee word.

Die struktuur van God se skeppingsorde roep die mens op tot normatief-korrekte optrede wat weliswaar deur die sondeval tot anti-normatiwiteit gelei het en in beginsel weer kragtens die verlossing vrygemaak is van ongehoorsaamheid en gebring word tot gehoorsaamheid. Op staatkundige terrein is die eerste taakstelling van 'n Christelike staat dat dit ook reg moet laat geskied aan die regsbelange van nie-Christene. Die omgekeerde gebeur egter nie, want sodra nie-Christene aan bewind kom laat hulle dikwels nie reg aan die Christelike geskied nie.

39 Al Wolters (gebore 1942) is 'n emeritus professor in filosofie aan die Redeemer University College in Ontario, Kanada.

PD: As ek dit nie mis het nie dan sien die Reformatories-wysgerige tradisie die mens nie as 'n atoom, los van geskiedenis, taal, kerk en instellings nie. Is dit 'n tipe kommunitêre siening van die individu en nie 'n liberale een nie?

DS: Ja, die liberale tradisie in die staatsleer het formeel 'n regsaspek en materieel 'n magsaspek. Locke se klassieke liberale staatsidee het nie die demokrasie as die hoogste doel gesien nie, maar as middel tot 'n ander doel, naamlik vryheid. Locke het die bevoorregte klas in Engeland in gedagte gehad. Toe die besittings van hierdie rykmansklas deur die uitbreiding van stemreg bedreig is, het die konserwatisme ontstaan – om die posisie en besittings van hierdie klas te behou (“konserveer”). Rousseau daarenteen was ten gunste van 'n radikale demokrasie van een mens een stem in 'n publiekregtelike sin. Hy het egter 'n klein staat, waar daar regstreekse inspraak is, in gedagte gehad.⁴⁰

Die visie van Dooyeweerd en die Reformatoriese tradisie is een waarin besef word dat die mens in interindividuele maatskapsverhoudinge funksioneer en tegelyk ook deel het aan verskeie gemeenskappe en verbande. Die atomisme (individualisme) verselfstandig maatskapsverhoudinge terwyl die holisme (universalisme) een of ander gemeenskap of verband tot hoogste, allesomvattende geheel van die samelewing verhef.

PD: Teen die agtergrond van jou verduideliking, is ek reg as ek sê dat pluralisme 'n inherente element van die Reformatoriese politieke beskouing is? Hoewel sommige mense in Suid-Afrika op 'n moedswillige wyse pluralisme met apartheid verbind, bly dit vir my 'n belangrike politieke uitgangspunt – hier dink ek byvoorbeeld aan die werk van Degenaar. Dit is interessant hoe pluralisme in verskillende kontekste binne die verskynsel van 'n Afrikaanse filosofiese benadering geartikuleer is.

DS: Uiteenlopende denkrigtings word altyd met dieselfde stand van sake gekonfronteer, hoeseer uiteenlopende uitgangspunte daartoe mag lei dat verskillend daarvan rekenskap gegee word. Daarom het ek vroeër in ons gesprek na strukturele pluralisme verwys, wat verskil van die rigtingoriëntasies wat binne gedifferensieerde samelewingstrukture aangetref word (rigting-pluralisme). Die sosio-politiese opvattinge van die afgelope tweehonderd jaar het deurgaans moeite ondervind om die relasie tussen die mens en die verskillende maatskaps-, gemeenskaps- en verbandsverhoudinge te verstaan, omdat nie besef is dat alhoewel 'n mens 'n verskeidenheid sosiale rolle mag aanneem (vader, eggenoot, burger, lidmaat, vriend, kollega ensovoorts), die bestaan van geen mens ooit volledig opgaan in enige spesifieke (gedifferensieerde) verbintenis nie.

40 Vir sy interpretasie van Rousseau, kyk Strauss (1981).

8. Die kwessie van wetenskap en geloof

PD: Ek wil na hierdie uiteensetting van die politieke implikasies van die Reformatories-wysgerige tradisie na 'n aanverwante kwessie beweeg: die verhouding tussen wetenskap en geloof, wat myns insiens een van die sentrale kwessies in die verskynsel van Afrikaanse filosofie is. Hoe sien jy dit?

DS: Die Middeleeuse tweedeling tussen rede en geloof word vandag nog verwoord as die teenstelling tussen wetenskap en godsdiens. Sedert die Renaissance kom die moderne outonome vryheidstrewer na vore waarvolgens die moderne natuurwetenskappe alles in die heelal sou kon verklaar. As alles egter in natuurwette van oorsaak en gevolg vasgevang is, verskrimpel ook die mens tot 'n oorsaak onder die oorsake en 'n gevolg onder die gevolge – kousaal bepaald en derhalwe totaal onvry. Natuur en vryheid benodig én bedreig mekaar! In die 18de eeu wou Immanuel Kant die vryheidsmotief red deur die natuurwetenskappe tot dit wat sintuiglik waarneembaar is in te perk om “vir geloof plek te maak”. Sy boedelskeiding tussen “is” en “behoort” (rede en geloof) is aan die begin van die 20ste eeu enersyds deur die neo-Kantiaanse Badense skool omgebou tot die skeiding van feit en waarde (synsoordele teenoor waardeoordele). Andersyds word dit deur die (neo-) positivisme – Kant se sintuiglik-ingeperkte natuurwetenskapsideaal in die strewer na objektief-neutrale wetenskap wat op sintuiglike data berus – voortgesit.

In die wetenskapsteorie van die vorige eeu word hierteenoor erkenning verleen aan onvermydelike teoretiese denkraamwerke of paradigmas en 'n diepste lewensverbondenheid (“ultimate commitment”).⁴¹ Die positivistiese “geloof” in die rasionaliteit van wetenskaplike denke is tewens nie sêlf rasioneel nie – Popper praat van “an irrational faith in reason”.⁴² Daar moet eers in iets geglo word voordat iets anders geregverdig kan word (Stegmüller).⁴³ Feite is teoriebelaaid en verg altyd interpretasie (Gould).⁴⁴

Die menslike denke (rede) word mede-bepaal deur geloof, beliggaam in intellektuele vertrouwe, terwyl elke vorm van geloof onderskeidinge tref – dit wil sê iets van die aard van denke weerspieël (geloofsonderskeidinge). Denke identifiseer en onderskei in oordele en argumente – en geloof is om oortuig of seker van iets te

41 Vir 'n vroeëre werke hieroor, kyk Strauss (1989b, 1989c en 1991).

42 Karl Popper (1902-1994) was 'n Oostenryks-Britse wetenskapsfilosoof.

43 Wolfgang Stegmüller (1923-1991) was 'n wetenskapsfilosoof en professor in filosofie aan die Universiteit van München (1958-1990).

44 Stephan Jay Gould (1941-2002) was 'n Amerikaanse paleontoloog, bioloog en wetenskaps-historikus wat onder andere aan Harvard Universiteit verbonde was. Vir sy posisie oor evolusionisme, kyk Strauss (1975, 1983, 1988 en 2009d).

wees. Die neo-Kantiaanse oortuiging dat geloof en (wetenskaplike) denke gebiede is wat totaal geskei is, is self-opheffend: Is die formulering van hierdie oortuiging 'n sins- of 'n waarde-oordeel? Dit oorskry teweens die gestelde grensskeiding, want dit praat tegelyk oor beide terreine. Gadamer wys op die vooroordeel teen vooroordele van die Verligting (18de eeu) en in die positivistiese tradisie.⁴⁵ Bowendien kan die ideaal van objektief-neutrale wetenskap ('n neutraliteitsgeloof) nie rekenskap gee van die standpunt-verskille wat die geskiedenis van elke wetenskaplike dissipline deurkruis nie (insluitende die skynbaar mees eksakte wetenskappe – soos die wiskunde en die fisika). As die “rede” die finale regter in die wetenskap sou wees, is hierdie standpunt-verskeidenheid 'n onverklaarbare verleentheid.

9. Werk die afgelope jare en die toekoms van filosofie in Suid-Afrika

PD: Wat is die fokus van jou filosofiese werk die afgelope tien jaar (2004-2014)?

DS: Die verskyning van my werk, *Philosophy: Discipline of the Disciplines* (Strauss 2009a) beliggaam die program waaraan ek die afgelope 45 jaar werk. Dit behandel probleme allereers in die terme van die geskiedenis daarvan, hetsy vakwetenskaplik of algemeen wysgerig, bedink dan watter sistematies-wysgerige onderskeidinge die probleemstelling verder voer en oorweeg derdens die (moontlike) vakwetenskaplike implikasies daarvan. Behalwe dié werk het ek talle wetenskaplike artikels gepubliseer en verskeie selfstandige werke die lig laat sien, onder andere 'n werk in Duits oor die wysgerige grondslae van die natuurwetenskappe (Strauss 2005), opgevolg deur 'n boek oor die sosiologie (Strauss 2006c). Beide van hierdie boeke is deur Peter Lang gepubliseer.

Ek het deurlopende navorsing van algemene wysgerige aard sowel as oor die wysgerige grondslae van die verskillende vakwetenskappe bly doen. Tussen 2009 en 2014 het ek byvoorbeeld ses artikels oor die biologie, agt artikels oor die wiskunde en drie oor die fisika gepubliseer.⁴⁶ In die dekade tussen 2005 en 2014 het ek gelyklopend 21 artikels op die gebied van die regs wetenskap en politieke teorie die lig laat sien.⁴⁷ Sedert 1993/94 is ek ook deurlopend met die vertaling van Dooyeweerd se *Versamelde Werke* besig; tans het sewentien van die beoogde 25 dele reeds die lig gesien.

PD: Ten slotte: wat lê vir ons in Suid-Afrika, wat filosofie aanbetref, voor?

45 Vir sy interpretasie van die Duitse filosoof Hans-Georg Gadamer (1900-2002), kyk Strauss (2002).

46 Kyk oor die biologie (Strauss 2010b), wiskunde (Strauss 2011a, 2011b en 2012b) en fisika (Strauss 2009e).

47 Kyk hieroor voetnota 38.

DS: Weet jy, ek dink dat ons in Suid-Afrika oor baie potensiaal beskik om 'n leidinggewende rol te speel in die wisselwerking tussen wysbegeerte, die vakwetenskappe en die praktiese samelewingseise van die dag. Soos reeds terloops geblyk het dink ek die positivisme het 'n geweldige nadelige invloed op die akademiese wêreld gehad. In Suid-Afrika betaal filosofie nou die prys daarvoor in die afskaal van filosofie departemente. As die verskillende vakdissiplines die besef gehad het dat hulle self onvermydelik met wysgerige vooraannames werk, sou hulle nie tot die wanopvatting kon kom dat hulle geen filosofie nodig het nie. Dit sal dus 'n goeie ding wees as hier 'n tradisie sou kon posvat waarin positivisme nie so prominent is nie.

Die hermeneutiese tradisie se klem op taal het inderdaad gewys op 'n belangrike aspek van die 20ste eeuse horison waarbinne gefilosofeer is. Dit kan natuurlik ekstreme vorme aanneem, soos wanneer gestel word dat absoluut alles interpretasie is. Die nosie van metaforiek is iets wat Elaine Botha byvoorbeeld na vore gebring het en sy het meer as enigiemand anders in die Reformatoriese tradisie ons daarop attent gemaak. Dit is eers na haar werk dat ek weer oor metafore as analitiese entiteite nagedink het. Dooyeweerd se analyses was egter meestal op aspekte en hulle samehang afgestempel. Die beeld van die 20ste eeuse filosofie kan dus nie losgemaak word van 'n herwaardering van taal nie.

Terselfdertyd het die postmodernisme die positivisme sodanig gerelativeer dat dit vandag makliker is om met denkers vanuit ander denkstrominge te gesels. Dit is miskien ook tiperend van die filosofie gedurende die afgelope 30 jaar dat daar 'n groter verdraagsaamheid vir verskillende tradisies, wat uit verskillende uitgangspunte ontstaan het, na vore getree het. Ek het hoop vir twee dinge as mens oor die toekoms van filosofie in Suid-Afrika praat: dat verskillende tradisies meer begrip en verdraagsaamheid ten opsigte van mekaar sal toon, en dat daar sterker op die grondslae van dissiplines gefokus sal word sodat daar tegelyk ook 'n groter samelewingsbetrokkenheid sal wees. As jy die filosofie en die vakwetenskappe bymekaar betrek sal jy in elk geval êrens van die samelewingspraktyk rekenskap moet gee. Terloops, die eise van 'n nie-reduksionistiese ontologie sal ook help om skeeftrekkings in die samelewing tereg te wys.

PD: Hierdie laaste punt wat jy maak is belangrik. Dit lyk asof die grondprobleme wat jou aan die begin van jou loopbaan besig gehou het (die grondslae van die vakwetenskappe) steeds in die sentrum van jou denke staan. Dankie Danie vir die onderhoud wat ons op verskillende plekke en op verskillende tye kon voer. Wat my betref lê daar nog vrugbare navorsingsjare vir jou voor, sterkte daarmee.

DIE ONTBLOTING VAN VERSWEE MAGSVERHOUDINGS

Bert Olivier is op 7 Januarie 1946 gebore. Hierdie onderhoud is aanvanklik op 11 en 12 Julie 1998 in Port Elizabeth gevoer, op 27 Julie 2005 aangevul en in November 2014 vir hierdie publikasie afgerond. Bert Olivier is in 1971 aangestel as junior lektor in filosofie aan die Universiteit van Port Elizabeth (UPE). Hierna was hy lektor (1972-1981), senior lektor (1982-1988), mede-professor (1989-1991) en professor (1991-2011). Na sy uittrede was hy 'n uitgelese navorsingsprofessor by die Nelson Mandela Metropolitaanse Universiteit in Port Elizabeth (2011-2014). Vanaf 2015 is hy 'n senior navorsingsgenoot in filosofie aan die Universiteit van die Vrystaat.

1. Agtergrond

Pieter Duvenage (PD): Waar begin filosofie vir jou Bert? Op skool of later?

Bert Olivier (BO): Nee heng, ek het filosofie eers op universiteit ontdek. Ek bedoel die woord was aan my soos aan die meeste Afrikaanssprekendes op skool bekend, jy weet in die sin van iemand is filosofies oor die lewe of “wat sit en filosofer jy?”, daardie soort van ding wat jy in romans teëkom, maar filosofie as 'n vakgebied het ek toevallig op universiteit as aanvullingsvak ontdek. Omdat psigologie, wat ek aanvanklik wou neem, met Duits (een van my hoofvakke) gebots het, het ek filosofie geneem. Nou ja, ses maande later was ek “hooked”.

PD: Jy is in 1946 gebore. Waar het jy opgegroeï en het dit enige invloed op jou gehad? Was dit 'n plattelandse of stedelike omgewing?

BO: Toe ek klein was, het ek redelik ernstige asma gehad, en die dokter het my ma-hulle aangeraai om my van die kus (Despatch) na 'n droë klimaat te stuur. So het ek by my oupa en ouma in die Dordrecht-omgewing naby Queenstown en die Stormberge geland. Die jare daar was nie net goed vir my gesondheid nie, maar dit was een van die beste dinge wat met my gebeur het. Ek dink as daar iets is wat my filosofies ingestem het, en daar was meer as een ding, dan was dit om in 'n omgewing op te groei waar jy saam met 'n klomp ander kaalvoet-kindere in 'n plaasskooltjie – met net twee skoolvakke (Afrikaans en rekenkunde) – tot omtrent twaalfuur elke dag skool gaan en vir die res van die dag in die veld is. Baie middag na skool het ek met my hond en my .22-geweer in die berge deurgebring met net 'n paar tekkies en 'n kortbroekie aan. Daar is baie fonteine en San-skilderye in die berge en daar het ek die dae deurgedroom.

Baie jare later toe ek Heidegger se uitdrukking “*der Geläut der Stille*” (die gelui van die stilte) teëgekomp het, wat verband hou met die feit dat sy pa koster in Messkirch was, het dit by my die ervaring teruggebring om op die plaas in die berge te wees waar dit so stil is dat jy die stilte kan hoor lui.¹ Trouens, een van die goed wat ek jare daarna oor Heidegger geskryf het (Olivier 1983a), het met dié herinneringe te doen.

My hoërskooljare het ek in Despatch naby Port Elizabeth deurgebring, waar my pa hout- en metaalwerk onderwyser was. Daarna was ek vir 'n jaar (1964) in die weermag gewees. Gelukkig was dit voor die grensoorlog begin het, want ek weet nie wat my houding teenoor daardie gewetensvraag sou gewees het nie.

2. Kennismaking met die filosofie in Port Elizabeth

PD: En toe is jy in 1965 na Port Elizabeth vir jou studies?

BO: Dit is 'n snaakse storie. Toe ek in die Leër was, het ek aansoek by Stellenbosch gedoen en toelating by Dagbreek gekry. In daardie jaar het my pa egter 'n onsuksesvolle ooroperasie ondergaan wat sy balans uitgegooi het. My ouers het my toe gevra om vanweë my pa se gesondheidstoestand na UPE toe te gaan. Ek het dit onder protes gedoen.

As ek nou terugkyk is ek nie spyt nie. Ons eerste handjievol studente moes by 'n nuwe universiteit baanbrekerswerk doen. Ons het byvoorbeeld in daardie jare 'n lewendiger drama vereniging as vandag gehad. Ek het daar die geleentheid gehad,

1 Die deel kom uit “Dialogo op 'n voetweg” in Martin Heidegger (1972) se werk.

wat waarskynlik nie op Stellenbosch die geval sou gewees nie, om drie jaar lank lid van die studenteraad te wees.

Destyds was daar 'n stryd om Afrikanerbelange teenoor die “kommunistiese NUSAS” van die Engelse studente te vestig. Ideologies georiënteerde organisasies soos die Broederbond, (en sy jonger vleuel die Ruitervag) het gesit en aas na kandidate. Dit het my egter nie aangestaan nie, want ek het gehou van die idee dat UPE op 'n dubbelmedium basis gegrond was en dus ASB en NUSAS oorbodig gemaak het. Dit was 'n unieke situasie en ons moes werk vir versoening. In die proses het een van die studenteraadlede my smalend meegedeel dat my naam by die Ruitervag gesirkuleer het, maar dat hulle in die lig van my sentimente daarteen besluit het. My reaksie was dat dit 'n fantastiese kompliment was. Ek het by een van my Engelse dosente, Tom Smailes, geleer “never trust a brotherhood”. Hy het dit in die konteks van sy lesings oor poësie en die politieke betrokkenheid van mense soos Yeats en die Pre-Rafaeliete gebruik. Hierdie gedagte dat jy jou eie identiteit slegs binne die konteks van een of ander broederskap of Broederbond kan vind, het vir my van die begin dwars in die krop gestek. Goed, ek wil nie sê dat jy iemand in isolasie kan wees nie. Ek stem met Hegel saam dat jy slegs 'n individu word soos wat dit deur die gemeenskap bemiddel word, maar dan moet daardie groep vir my nie deur een of ander dogmatiese ideologie saamgebind word nie.² Jy weet, Epikurus het gesê die enigste waardevolle band tussen mense is vriendskap en nie een of ander ideologiese of kunsmatige band nie. Dit is ook my uitgangspunt.³

PD: Jy het gesê dat filosofie op skool nog net 'n woord vir jou was. Begin jou groot liefde vir filosofie dan op universiteit?

BO: Wel, soos ek gesê het, was dit heel toevallig. Ek dink wat my uitgenooi het om te filosofer (*protreptikos*) was die feit dat ek gelukkig uitstekende dosente gehad het. Eerstens was daar Fanie Schoeman, wat later rektor geword het.⁴ Hy was 'n uitstaande dosent met 'n taalgebruik en styl wat gewoon meesleurend was. As jy enigsins 'n sensitiwiteit gehad het, was dit maklik dat hy 'n liefde vir die vak by jou kon aanwakker. Die filosoof en teoloog Jaap Durand, wat onder meer 'n boek oor die swart man in die stad geskryf het, het my ook baie beïndruk. P.G. du Plessis was

2 G.W.F. Hegel (1770-1831) se politieke werk *Die Filosofie van die Reg* het in 1820 verskyn.

3 Epikurus (342-271 v.C.) was as Hellenistiese moralis bekend vir sy lewensleer.

4 S.J. Schoeman was 'n student van C.K. Oberholzer. Vir sy meesters- en doktorsgraad, kyk S.J. Schoeman (1961 en 1963). Schoeman was vanaf die laat-1960's professor en hoof van die Departement Filosofie by die Universiteit van Port Elizabeth. Later was hy dekaan en rektor van dié universiteit. Hy het sy loopbaan as parlamentslid vir die Nasionale Party in die 1980's afgesluit.

natuurlik ook vir 'n rukkie hier voordat hy Randse Afrikaanse Universiteit (RAU) toe is.⁵ Alhoewel ek baie van hom as persoon gehou het, was hy nie 'n indrukwekkende dosent nie. Dit is wat die filosofie aanbetref.

Ek was ook baie gelukkig om in die Engelse departement by mense soos Tom Smailes en veral Edward Davis uit te kom. Davis was professor in Engels by Tel Aviv, Unisa en toe UPE. Wat 'n wonderlike figuur! 'n Klein, geboë, siniese "mannelike" – maar sjoe, as mens praat van intellek en gees was hy 'n groot figuur. Ek het nou nog al sy boeke wat hy geskryf het.⁶ Om hom te ervaar as dosent was vir my net so 'n filosofiese ervaring as enige van die lesings wat ek ooit in filosofie aangehoor het. Gedagtig aan William Blake se *Songs of Innocence and of Experience*, het Edward Davis, anders as my filosofie dosente, die einde van onskuld vir my beteken.

Op skool het ek egter nooit enige sweempie van kritiese benadering tot letterkunde opgetel nie. By Edward Davis het ek gou besef dat ek nie meer boeke net vir storie en narratief kon lees nie. Krities lees is iets anders en daarvoor moet ek hom bedank. Toe ek na my onderwysdiploma aansoek doen vir 'n onderwyspos was Davis een van die mense vir wie ek 'n getuigskrif gevra het. Dit is die kortste getuigskrif wat ek ooit gekry het:

Mr Bert Olivier registered as a first year student in 1965. Unused to English as a medium, he found it difficult to make headway at first but he persisted with amazing obstinacy so that in the end his English III pass was a good one. I can recommend him.

PD: Waaruit het die voorgraadse filosofie kurrikulum destyds bestaan? Die gewone storie van die Grieke via die Middeleeue na die moderne?

BO: Ja, en daarby die tweedeling van die sistematiek en geskiedenis van die filosofie. Dis nie 'n benadering wat ek voorstaan nie, maar ek moet sê hy het sy voordele. Dit het vir my 'n goeie basis in die geskiedenis van filosofie gegee, want toe ek begin doseer het, moes ek ook nog volgens daardie verdeling doseer. Die feit dat daar vandag bitter min Middeleeuse filosofie in Suid-Afrika aangebied word, wat 'n mens in 'n sekere sin kan regverdig, bring tog 'n groot verlies mee. Ek bedoel, ek moes Middeleeuse filosofie vanaf Augustinus deur Scotus Erigena na Duns Scotus, Thomas van Aquino, Averroës, Avicenna, Ibn Sina en natuurlik die skerpsinnige

5 P.G.W. (Pieter) du Plessis (gebore 1932) was vanaf 1967 tot 1987 professor en hoof van die Departement Wysbegeerte aan die Randse Afrikaanse Universiteit. Hy het sy meesters- en doktorsgrade aan die Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys (PU vir CHO) onder studie leiding van H.G. Stoker behaal.

6 Kyk Davis (1964, 1965a en 1965b.)

William Ockham doseer. Laasgenoemde is 'n baie groot filosoof. Jy weet as jy iets van Middeleeuse filosofie verstaan, dan ken jy die oorsprong van die moderne filosofie en waarteen Descartes gedraai het.⁷ Dan weet jy ook dat die laat-skolastiese filosofie vir Husserl die begrip intensionaliteit gegee het. Dit is verbande wat andersins vir my verborge sou gebly het.

Wat die 20ste eeu aanbetref het ons begin met Husserl en dan is met Sartre en Heidegger afgesluit. Heidegger was die mees kontemporêre figuur wat ons behandel het. Ons het natuurlik aan die ander eksistensialiste soos Marcel, Jaspers en Camus geraak, maar in 'n mindere mate as Heidegger. Daaroor is ek baie bly, want my latere kennismaking met die poststrukturalisme via Derrida, het sterk op Husserl en Heidegger gesteun. Trouens, Husserl was een van my groot liefdes in my jare as student en ook die vroeë jare waarin ek klas gegee het.⁸ Ek stem met Derrida saam dat hy een van die groot geeste in die tradisie is.

PD: Jy verwys nou na Husserl en Heidegger. Ongeag die formele aanbieding van die kursus was daar dus iets van 'n bepaalde filosofiese tradisie. Wat het mense soos Fanie Schoeman, Jaap Durand en P.G.W. du Plessis aan jou vorming gedoen? Kon jy van sekere tradisie aldaar bemerk hoe hulle filosofie verstaan het?

BO: Dit is by terugskoue dat mens dit seker 'n tradisie kan noem. Aanvanklik is dit die enigste ding wat aan jou bekendgestel word en jy aanvaar dit gewoon as filosofie. Dit is eers later dat jy in verskillende handboeke uiteenlopende style teëkom en dat dit langamerhand duidelik word dat daar meer as een manier is om filosofie te benader en dat die idee van verskillende tradisies tuiskom. Terugskouend is die tradisie waaraan ek bekendgestel is grotendeels die kontinentale een – waaroor ek bly is. Selfs vandag, en natuurlik kan mens sê ek het 'n vooroordeel (*Vorurteil*) ten opsigte van dié tradisie, sou ek my nooit met die verwisseling van die kontinentale tradisie na die analitiese kan vereenselwig nie – ten spyte van die feit dat ek analitiese filosowe soos Davidson en Quine respekteer.

Ek is egter goddank bly dat ek in die kontinentale tradisie grootgeword het en dat ek 'n baie goeie begroning in die geskiedenis van die filosofie, veral die Griekse filosofie, gehad het. My groot liefde in die filosofie is die moderne en die kontemporêre tydperk – die sogenaamde poststrukturalistiese filosofie en miskien postmoderne era. As ek my voorkeur moet uitspreek dan sou ek sê die 19de en 20ste

7 Vir 'n Afrikaanse werk oor die Middeleeue, kyk Antonites (s.d.). Kyk verder ook die twee werke van Goosen (2007 en 2015), waar die Middeleeuse denke op oorspronklike wyse met die uitdagings van die moderniteit in gesprek gebring word.

8 Edmund Husserl (1859-1938) se fenomenologiese metode is vir die eerste keer in sy belangwekkende werk (Husserl 2008) van 1900 gepubliseer.

eeuse filosofie. Dit is egter so dat wanneer 'n mens Griekse filosofie doseer dit jou weer tref watter onuitputbare bron van filosofiese opwinding by die voor-Sokratici, Plato, Aristoteles en self die Hellenistiese skole bestaan.

PD: Wat was daar in die eksistensiële fenomenologie met figure soos Husserl en Heidegger dat dit deur 'n groot groep Afrikaanse filosofe aan julle as studente in die 1960's oorgedra is?

BO: Pieter, ek weet nie of ek daardie vraag kan beantwoord nie. Miskien was dit maar 'n geval van kontingensie. Eerstens het 'n groep filosofe in die 1930's, 1940's en 1950's in Europa, en veral Nederland en Duitsland, studeer. Dit is dus 'n kontingente feit dat hierdie bakermat van fenomenologie en eksistensiële fenomenologie op hulle 'n groot indruk sou gelaat het. Daar is gevalle van mense, soos Degenaar, wat ook deur die analitiese filosofie beïnvloed is. Kontingensie beteken dat as ons teruggaan na 'n tradisie wat as 'n verlengstuk van die Afrikaanse kultuur dien, dan sou ons na die Europese filosofie gaan en dit was in daardie jare, soos jy weet, fenomenologie, eksistensiële fenomenologie en eksistensialisme.

Aan die anderkant moet ek ook terugskouend sê dat die feit dat Afrikaners hulleself so in die fenomenologie kon verdiep, dalk te doen gehad het met die onderskeid wat Freud tussen die bewuste en onbewuste maak. As jy die fenomenologie as jou filosofiese paradigma kies, dan stel dit jou in staat om die dringende politiese kwessies van die dag in 'n sekere sin te vermy, want jy kan 'n situasie fenomenologies beskryf sonder dat jy jouself toelaat om 'n krities-normatiewe posisie in te neem – normatief hier nie in die ou sin van norme en waardes van die Afrikaner nie. Jy kan 'n situasie vanuit 'n fenomenologiese standpunt bekyk en uiteindelik bloot beskrywend daarmee omgaan. Dan sit jy met die filosofies onhoudbare situasie dat jy verlei word om te glo dat hierdie beskrywing van essensiële strukture ook een is wat 'n normatiewe regverdiging van die situasie saamdra.

So skep Buytendijk (1961) byvoorbeeld in sy studie *De Vrou* die fenomenologiese indruk dat dit is soos die vrou is en moet wees. Dit is 'n metodologie wat nie eintlik plek vir historiese verandering maak nie. Ironies genoeg dink ek nie Husserl het dinge so gesien nie. Husserl het gepraat van generasies van fenomenoloë na hom wat die oneindige taak van filosofie sal moet voortsit om in elke historiese epog nuwe fenomenologiese strukture bloot te lê. As jy dit so sien kan fenomenologie nie as 'n filosofie van die status quo deurgaang nie, maar ek dink dit was gerieflik vir Suid-Afrikaners om dit wel so te doen. Eers toe ek met sekere Marxistiese denkers erns gemaak het, het ek daardie tekorte in die fenomenologie besef.

PD: Goed, na jou voorgraadse studies het jy gaan onderwys gee (1969). Tog het jy deelyds met 'n honneursgraad aangegaan. Was dit 'n voorsetting van voorgraadse indrukke?

BO: Ja, ek het 'n redelike keuse gehad en het ewe leergierig ses vraestelle, in plaas van vier, in die twee jaar (1969-1970) ingepas. Die temas was Griekse filosofie, Duitse idealisme (van Kant deur Fichte en Schelling tot Hegel), Nicolai Hartman se etiek (wat mens as 'n Platonistiese benadering kan beskryf, maar wat vir my tog ook 'n indrukwekkende fenomenologiese etiek was), 'n kursus in aksiologie, 'n vraestel oor die Kantiaanse transendentale filosofie en 'n vraestel in die epistemologie waar ek De Vleeschauer (1952) van voor tot agter moes deurwerk – iets wat van groot vormende waarde was.

Die een tradisie wat my nie opgewonde gemaak het nie, was die Reformatoriese een wat Pieter du Plessis op voorgraadse vlak doseer het. Met my honneurs was hy egter reeds weg na RAU. Hieroor was ek bly, want ons het op voorgraadse vlak na Stoker se *Beginnels en metodes in die wetenskap* as “Versinsels en sinodes in die wetenskap” verwys.⁹ Van die begin af was dit vir my duidelik, seker omdat ek met Middeleeuse filosofie vertrouwd was, dat as Kant as die waterskeiding tussen metafisika en filosofie beskou word, in die sin van 'n ontgogelde filosofie wat nie meer al die aansprake van die metafisika ernstig kan neem nie, is die Gereformeerde filosofie gewoon net nie meer 'n filosofie wat sy naam werd is as ons dit in sy tydsgewrig plaas nie. Jy weet dit is 'n spul metafisika. Natuurlik is daar vandag nog plek vir metafisika, maar dan moet dit erns maak met daardie dinge wat vir alle mense op 'n intersubjektiewe en algemene, menslike ervaringsvlak toeganklik is. Die tipe metafisiese aansprake wat jy by Dooyeweerd, Vollenhoven en Stoker kry, en ek ontken nie 'n oomblik dat hulle binne daardie veld groot figure is nie, is iets wat vir my totaal en al nie aanstaan nie.¹⁰ Dit is metafisika. Ek dink ons moet gewoon eerlik wees, soos Kant dit stel, en filosofie binne die grense van die rede beoefen.

3. Jong dosent en nagraadse studies in Port Elizabeth

PD: Na jou honneurs het jy vir 'n kort rukkie skool gegee, maar toe is jy by UPE aangestel en het jy met jou meestersgraad begin.

BO: Ja, Fanie Schoeman het in Oktober 1970 by my woonstel aangekom en met die deur in die huis geval: “Bertie, ons het hulp nodig by die departement, daar is 'n pos –

9 Stoker (1961).

10 Oor hierdie tradisie, kyk dialoog 5 met D.F.M. Strauss hiervoor.

wil jy dit hê?” Nou ja, ek het dit sonder slag of stoot aanvaar en het waarskynlik skuldig gevoel dat ek dit sonder onderhoud of aansoek gekry het. Ek het in 1971 begin, tydens die April-gradeplegtigheid my honneurs gekry en ’n jaar later my meestersgraad. Ek het laasgenoemde op aanbeveling van my studieleier, Fanie Schoeman, afgejaag en binne sewe maande voltooi (Olivier 1972). Ten spyte van die eksterne eksaminator, Piet Dreyer, se goeie verslag het hy my die onderskeiding net-net laat mis.¹¹

Wat die tema aanbetref het Fanie Schoeman nie eintlik my belangstellings in die filosofie in ag geneem nie. Hy het gewoon gesê: “Jong, die een ding waarvan jy niks weet nie, is analitiese filosofie. Skryf vir my ’n verhandeling oor G.E. Moore as die vader van die analitiese filosofie.” Dit was interessant, alhoewel Moore (die skrywer van onder andere *Principia Ethica*) sekerlik die mees vervelige filosoof is wat ek nog gelees het. Hy staan nie om dowe neutte as die “philosopher of common sense” bekend nie – baie common en min sense.¹² Moore het hom teen die 19de eeuse invloed van Britse idealiste, soos Bradley, McTaggart en Bosanquet, verset. Ek het hieroor geskryf en hoe dit die grondslag vir die analitiese filosofie van die 20ste eeu gevorm het.¹³ Sy kritiek op die idealiste het op ’n argument van gesonde verstand neergekom. Hy het Bradley se idealistiese stelling “time and space are ideal” – wat natuurlik in terme van Kant se transendentale idealisme en seker aspekte van Hegel verstaanbaar is – met die volgende teenargument geantwoord: “Breakfast comes before lunch, and lunch comes before dinner. Now what is ideal about that, that is very real.” Sy kriteria vir die beslegting van vrae omtrent waarheid en realiteit het hy uit die alledaagse ervaring geneem. Nou ja, die een ding wat ek darem by Moore geleer het, is dat ’n mens helder en duidelik behoort te skryf. Andersins was ek maar te bly om hom agter my te sit. dink Fanie Schoeman se bedoeling met die analitiese filosofie was dat ’n mens minstens iets omtrent al die filosofiese tradisies moet weet, selfs al is dit nie op voorgraadse vlak vir ons aangebied nie. Dit was groots van hom, want hy was natuurlik ’n groot Kantiaan en sy Kant-lesings, veral op honneursvlak, was so wonderlik dat daar altyd minstens vier of vyf nie-filosofiese toehoorders kom luister het.

PD: In watter rigting het jy ná jou meestersgraad gegaan?

11 Bert Olivier het ook in 1972 sy eerste voordrag, oor “waarheid”, by die UPE/Rhodes simposium gelewer. Sedertdien het hy tot 2015 bykans 150 voordragte by nasionale en internasionale konferensie gelewer.

12 G.E. Moore (1873-1958) was professor in filosofie en logika aan die Universiteit van Cambridge vanaf 1925 tot 1939. Een van sy belangrikste werke, *Principia Ethica*, het in 1903 verskyn

13 Vir die oorgang van Britse idealisme na analitiese filosofie, kyk die interpretasie in hoofstuk 1.

BO: Die eenaardige ding is dat alhoewel ek nog altyd 'n belangstelling in die estetika en kunswetenskap gehad het (wat vanaf Edward Davis kom), is my meesters en doktorsale studies albei in die epistemologie, wetenskapsfilosofie en geskiedenis van die filosofie. Estetika, soos jy weet, staan egter nie los van epistemologie nie. Daar is baie epistemologiese en ontologiese vrae in estetika: wat is 'n kunswerk, wat is estetiese ervaring, hoe verskil estetiese kennis (indien dit kennis is) van wetenskaplike kennis? Hierdie epistemologiese vrae in die estetika was eintlik die brug tussen my aanvanklike formele studies en latere voorkeurgebied. Ek het gewoon net nie 'n studieleier gekry wat in estetika belang gestel het nie. Ek het maar daardie ding self ontwikkel en later bewus geword dat daar mense in Suid-Afrika is, soos Degenaar, wat ook in die estetika werk, maar aanvanklik het ek dit heeltemal onafhanklik van onmiddellike invloede gedoen.¹⁴

Ek dink dit is ook teen dié agtergrond dat my doktorsgraad verstaan moet word. In hierdie geval het ek darem die tema in konsultasie met Fanie Schoeman geformuleer. Omdat die moderne filosofie my voorkeurgebied is, het hy voorgestel dat ek 'n studie oor die vader van moderne filosofie, René Descartes, doen.¹⁵ So halfpad deur, veral toe ek Paul Natorp se boek oor die verband tussen Descartes en Kant gelees het, was ek wel spyt dat ek nie oor Kant gewerk het nie. Ek was egter nie lank met die projek besig nie, toe word Fanie Schoeman viserektor. Hy wou eers vir Jan Pretorius in sy plek as studieleier aanstel, maar na my teensin het hy toe vir Piet Dreyer genader, wat onmiddellik ingestem het. Dreyer was op daardie stadium die enigste ander persoon wat my werk geken het omdat hy die eksterne eksaminator van my meestersgraad was en ook 'n artikel van my (Olivier 1977a) gekeur het.¹⁶ Na twee jaar se registrasie het ek toe my doktorsgraad by Tukkie's verwerf (Olivier 1979).

PD: Wat is jou basiese argument in hierdie werk oor Descartes?

BO: As ek reg onthou is dit dat Descartes se dualisme, wat 'n radikale wig tussen subjek en objek indryf, eintlik 'n soort dubbelsinnige erflating is. Aan die een kant het die onderskeid, soos Husserl en vele ander aantoon, die mens van die werklikheid vervreem, maar aan die ander kant, soos ek aangevoer het, was dit gewoon die metafisiese korrelaat van wat reeds in die wetenskap besig was om te gebeur, naamlik

14 Kyk Dialog 3 met Degenaar hiervoor.

15 René Descartes (1596-1650) was 'n wiskundige, wetenskaplike, rasionalistiese filosoof en skrywer. Hy het van 1629-1649 in Nederland gewoon. Vir Afrikaanse vertalings, kyk Descartes (1967).

16 Kyk Dialog 1 met Dreyer hiervoor. Vir sy eerste gepubliseerde artikel, kyk Olivier (1974).

dat 'n mens die fisiese werklikheid moes losdink van die mens as subjek. Jy moet onthou dat die fisiese werklikheid vir die Middeleeue nie net 'n werklikheid was nie, dit was bevolk deur allerhande heilige en geestelike entiteite. In 'n ander konteks wys J.H. van den Berg hoe die landskap eintlik moes loskom van die heilige en bonatuurlike voordat dit legitiem as objek van die wetenskap kon dien. Met ander woorde, Descartes se dualisme is eintlik die metafisiese imprimatur van die moderne wetenskap en hierdie subjek/objek-skeiding is nie totaal sonder epistemologiese waarde nie. Sy voorstel het die mens in staat gestel om die objektiwiteit van die werklikheid tot in die uiterste daarvan te ontgin. Hierna het dit weer soos 'n pendulum vanaf Nietzsche tot in die 20ste eeu, met al die konsentrasie op taal, terugbeweeg om juis daardie breuk wat in Descartes se werk so duidelik vergestaltung gekry het te heel. Om hierdie rede was ek later dankbaar dat ek die studie gedoen het, want ek glo nie dat ek iemand soos Husserl en Heidegger werklikwaar sou kon begryp as dit nie vir daardie tradisie was waarteen hulle in opstand gekom het nie. Dit was dan die konteks waarin ek my wetenskapsfilosofiese argument, met behulp van die Switserse filosoof Bochénski, ontwikkel het.¹⁷ Later het ek die laaste hoofstuk van my proefskrif met behulp van Kuhn se teorieë in 'n artikel verwerk (Olivier 1984a). 'n Ander hoofstuk van die studie het vroeër (Olivier 1977a) verskyn.

4. Vroeë belangstelling in die verhouding tussen kuns en samelewing

PD: Na jou formele studies, so neem ek aan, kon jy by jou belangstelling in die verhouding tussen kuns en samelewing uitkom?

BO: Ja, maar dit het nog nie veel vrug in daardie stadium gedra nie. Dit het gebeur toe ek Heidegger opnuut ontdek het.¹⁸ Ek het eendag tydens eksamentoesig 'n boek by my gehad wat uit bydraes van eksistensiële filosowe bestaan het. Heidegger se bydrae was "The way" ('n vertaling van die grond van die metafisika), waar hy die metafoor van die grond en wortel ontgin. Dieselfde tyd het ek die Yale filosoof en teoloog Louis Dupré se werk gelees. Daarin skets hy die religieuse krisis in ons kultuur nie bloot in terme van mense wat nie meer kerk toe gaan nie (soos Suid-Afrikaners baie keer dink), maar dat dit eerder simptomaties was van 'n krisis in ons kultuur wat juis

17 Vir werke van I.M. Bochénski (1902-1995), kyk (1961, 1965 en 1969).

18 Martin Heidegger (1889-1976) het sy akademiese loopbaan as assistent van die fenomenoloog Husserl in Freiburg begin. In 1928 het hy Husserl opgevolg. In 1945 moes hy sy professoraat ontruim as gevolg van sy verbintenis met die Nazi-beweging. In die vroeë-1950's is sy reg om te doseer herstel. Vir sy bekendste werk van 1927, kyk Heidegger (1972).

verband hou met Descartes se tema dat die landskap as't ware fisies gereduseer móés word vir wetenskaplike eksperimentering.¹⁹ Soos J.H. van den Berg uitwys kon die disseksie van kadawers nie plaasvind voordat die menslike liggaam eers as fisiese liggaam, in plaas van 'n besielde en heilige liggaam, in die laat-Middeleeue en vroeë-moderniteit beskou is nie. Dupré wys daarop dat die religieuse krisis in ons kultuur juis verband hou met 'n ontwikkeling waar die landskap en fisiese wêreld ontdaan is van al daardie dinge wat vroeër werklik vanuit 'n fenomenologiese oogpunt deel van mense se ervaringswerklikheid was. Destyds was geeste, engele en duiwels in die landskap vir mense so reëel soos wat winkelvensters en teerpaaië vandag vir ons is. In die laat-Middeleeue, met die formulering van die dualistiese posisie, het die eerste spore van die religieuse krisis in ons kultuur na vore getree. Vandaar kom die ervaring van ons fisiese werklikheid as iets wat daar is vir eksperimentering, uitbuiting en uiteindelik ook vir kapitalistiese ontwikkeling. Dupré, wat ook 'n Marx-kenner is, se studie van kapitalistiese eksploitering (Dupré 1966) het my weer aan Heidegger se werk laat dink.

Ek het toe gedink dat die plek waar mens vandag moet begin – anders as die Reformatoriese filosowe wat heeltyd praat van die pistiese en die sinskringe asof dit nog steeds hierso konkreet ervaar word – is dat ons gewoon die feite in die gesig moet staar en erken dat God vandag in die werklikheid afwesig is. Ek het toe 'n artikel hieroor geskryf (Olivier 1977b). Dit was in Engels omdat ek myself al meer en meer vervreemd van Afrikaans se konnotasies met apartheid gevoel het. Terselfdertyd het ek Heidegger (1993) se besinning oor die kunswerk diepgaande begin bestudeer. Reeds van my skooljare het kunssinnige vriende van my ouers met hulle fantastiese versameling skilderye en plate my in die rigting beïnvloed. Met Heidegger het hierdie ou belangstelling van my herlewe. Dit is in die tyd dat ek aan 'n opstel oor die ontologiese status van die kunswerk begin werk het (Olivier 1980). Sedertdien het ek die meeste in estetika gepubliseer, alhoewel, soos jy weet, my fokus ook tog verander het.²⁰

PD: Voor ek verder vra oor jou filosofiese werk na jou formele studies wil ek vir die oomblik na die Suid-Afrikaanse filosofiese toneel terugkeer. Behalwe vir Fanie Schoeman en ander Port Elizabethse filosowe het jy ook van ander in Suid-Afrika kennis geneem? Gegee jou belangstelling in estetika dink ek aan mense soos Versfeld en Degenaar.

19 Louis Dupré (gebore 1926) het in 1952 sy doktorsgraad oor Karl Marx aan die Universiteit van Leuven behaal. Hy was vanaf 1973 tot en met sy aftrede in 1998 professor in religieuse studies by Yale Universiteit. Vir die werk waarna hier verwys word, kyk Dupré (1977).

20 Vir verdere bydraes oor die estetiese in die tyd, kyk Olivier (1982, 1983b en 1987).

BO: Van Versfeld was ek vroeg al bewus. In my proefskrif het ek byvoorbeeld 'n werk van hom oor Descartes vrugbaar gebruik (Versfeld 1969). Daarna het ek van sy ander werke ontdek en ook geweet dat hy een van die kenners van die Middeleeue was. Vir Degenaar het ek waarskynlik die eerste keer by kongresse gehoor en daar leer ken.²¹ My eerste filosofie kongres het ek in Potchefstroom bygewoon. Ek en Jan Pretorius is destyds met die trein soontoe. Dit was die kongres waar die regsfilosoof, Johan van der Vyver, die “verskrriklike stelling” gemaak het – wat vir my water op die meul was – dat Suid-Afrika 'n bastion van onreg is. Dit het hom sy pos by Potchefstroom gekos en hy is toe Wits toe. Dit was vir my verfrissend om mense op so 'n eksplisiete en uitgesproke manier teen apartheid te hoor praat. Dit het my gemotiveer om politiek vanuit 'n filosofiese hoek ernstig op te neem. Ten spyte van die feit dat ek lank geneem het om 'n stuk daaroor te skryf (Olivier 1990a) moet ek vir jou sê dat ek van skooldae af van onreg bewus was. Dit was seker omdat ek op 'n plaas grootgeword het en my speelmaats swart kinders was. My swart speelmaat op die plaas se naam was Umsogolo en ek was Balikele (hy wat vinnig hardloop). Hulle was my vriende en dit het eenvoudig my verstand te bowe gegaan dat swart mense behandel kon word asof hulle nie mense is nie. Jy weet, dit was vir my net intuïtiewelik onbegrypbaar.

5. Tussenspel: Die Westerse filosofie in Suid-Afrika

PD: Dit is 'n belangrike punt wat jy aanraak. Was daar ooit 'n spanning tussen jou gevorderde filosofiese studies (Moore en Descartes) en die groter politieke bewustheid waarna jy verwys? Kortom, hoe sien jy die verhouding tussen Westerse denke en die Afrika-wêreld waarin ons woon?

BO: Daar is nie vir my 'n spanning in die sin dat ek gevoel het dat daar 'n Afrika-tradisie van denke is wat sekere aansprake op ons het nie. So 'n Afrika-tradisie het ek nooit ervaar nie. Die filosofiese en literêre tradisie wat my gevorm het, was Westers – maar ook meer as één Westerse tradisie. Ek was seker vir vyftien jaar lank 'n lid van die Port Elizabeth se filmvereniging voor dit met die koms van televisie gesneuwel het. In daardie tyd het ek elke maand 'n film uit onder andere die Russiese, Tsjeggiese, Joegoe-Slawiese, Sweedse, Italiaanse, Franse en Britse wêreld gesien. Dit het my bewus gemaak dat daar in die Westerse tradisie ook aksentverskille is wat dit belaglik maak om in 'n monolitiese Westerse tradisie te glo. In daardie tradisie het ek myself tuisgevoel. Ek moet byvoeg dat sommige van die films uit Afrika-lande noord van die ewenaar (Marokko, Egipte en Soedan) gekom het, byvoorbeeld die uitstaande *The Night of Counting the Years* waar jy die Egiptiese gees as't ware

21 Kyk dialoog 3 met Degenaar hiervoor.

aanvoel.²² Dan was daar die beroemde Indiese films. Dit alles het my van ’n veelheid van tradisies bewus gemaak.

Hoewel ek nie ’n spanning tussen die intellektuele tradisie van die Weste en ’n Afrika-tradisie ervaar nie, het ek dit wel op die vlak van my lewenservaring gemerk. Daar was vir my ’n onbegrypbare splitsing tussen wit en swart op die plaas. My oupa het sy plaasarbeiders goed behandel, maar geensins as gelykes nie. Hy het hulle behandel “soos dit ’n Christenmens betaam”, soos die oumense gesê het. Kersfees het die grootmense oorpakke en die kinders lekkers gekry. Daar was ’n kwalitatiewe verskil van wat hulle gekry het en wat ons as kinders gekry het. Dit is een van die konkrete ervarings wat my bewus gemaak het van die verskillende status van swart in vergelyking met wit in ons land. Op daardie vlak het ek ’n verskriklike spanning ervaar.

Wat die denktradisies aanbetref het ek egter nooit so ’n spanning ervaar nie. Mense kan my seker kritiseer dat ek Afrika-denke nie so ernstig opneem soos Augustine Shutte nie.²³ Ek dink ons kan baie by ’n sogenaamde Afrika-tradisie leer, byvoorbeeld ’n begrip soos *ubuntu*. Aan die ander kant is daar ekwivalente daarvan in die Westerse tradisie.²⁴ Verder kan ’n mens baie van die Weste in die kulturele nadraai van kolonialisme leer. Hier kom die vraag van die Ander na vore.²⁵ Behalwe by figure soos Derrida en Levinas, kom die vraagstuk van die kulturele Ander ook by Joseph Conrad en E.M. Forster voor. Forster se *A Passage to India* is myns insiens nog steeds een van die grootste romans ooit. Nou ja, daardie vroeë interesseer my, maar miskien kan mens sê ek het nog nie genoeg na Afrika gekyk nie, miskien het Afrika meer om die lyf. Kyk, ek stel in alles belang en jy kan potensieel uit alles leer en wysheid verkry. Vir my is daar net soveel, ontsettend baie, in die Westerse filosofie. Dit is my idioom. Ek kan nie in ’n ander idioom dink nie.

PD: Dit is egter nie dat jy die Westerse in terme van ’n eksklusiewe tradisie sien nie?

BO: Nee, heng, dan het jy my verkeerd verstaan. Ek erken die naasmekaarbestaan van verskillende tradisies. Al wat ek sê is dat ek willend en wetend die Westerse tradisie as my eie tradisie kies, omdat dit vir my die mees interessante is. Laat ek dit so stel: die tematiek rondom die Ander bied vir my ’n invalshoek wat betref ander kulture en daarmee maak ek erns. In my bydrae oor hiërargiese rasionaliteit

22 *The Night of Counting the Years* (van die Egiptiese regisseur Shadi Abdel Salam) is in 1969 uitgereik.

23 Kyk die werk van Shutte (1993) en die versamelbundel van Coetzee en Roux (2003).

24 Oor *ubuntu*, kyk Ramose (2005) en Praeg (2014).

25 Vir sy weergawe van die Ander en die onderwerp van “othering discourses”, kyk dialogo 4 met André du Toit hiervoor.

(Olivier 1996b) verwys ek byvoorbeeld na die begrip van die Ander en alteriteit. Dit is 'n tema wat ons nie kan ignoreer nie, maar ek glo ook nie dat 'n mens valslik en op 'n "polities korrekte" wyse moet werk waar jy nou skielik kunsmatige erns met die Afrika-tradisie, wat in elk geval vir my 'n problematiese begrip is, moet maak as dit nie jou eie belangstelling is nie.

6. Vroeë besoek aan Yale en die vorming van 'n denkloopbaan

PD: Ek wil nou by die onmiddellike tydperk na jou nagraadse studies stilstaan – die 1980's. Jy het daarna verwys dat jou proefskrif verband hou met 'n belangstelling in moderne filosofie. Is dit die basis van jou latere belangstelling in die postmodernisme, poststrukturalisme en psigoanalise?

BO: Ja, my eerste ontdekking van die postmodernisme was so rondom 1980 toe ek na geleentheid om oorsee te studeer gesoek het.²⁶ Ek het in daardie tyd Karsten Harries se boek oor moderne kuns ontdek.²⁷ By die lees daarvan het ek geweet dat ek graag by hom sou wou gaan werk en studeer. Ek was deur sy ontsettende helder skryfwyse beïndruk, sonder dat hy enigsins die diepsinnigheid van die temas ingeboet het. Dit is 'n dun boekie (Harries 1968), maar een van die beste verduidelikings van moderne Westerse kuns van die eerste helfte van die 20ste eeu. Sy eksistensiële-fenomenologiese vraag is: watter ideaal van die mens vind jy in die kuns? Vanuit daardie oogpunt het hy elke kunsfase van die moderne kuns, van abstrakte ekspressionisme deur surrealisme tot by konstruktivisme en die suprematisme van Malevich, gelees as 'n wyse waarop die mens in sy kuns probeer om aan 'n ideaaltipe vergestaltung te gee. Dit was vir my 'n baie meer bevredigende antwoord op die vraag na kuns as byvoorbeeld Herbert Read se weergawe wat ek kort tevore teengekom het. Hy (Read 1968) het volgens my Freud se psigoanalise, wat ons natuurlik baie oor kuns kan leer, onbevredigend gebruik om moderne kuns te verstaan. Ek was daarenteen so met Harries se benadering beïndruk dat ek vir hom geskryf het en gevra het of 'n Suid-Afrikaner (onthou dit was die tyd van ons ostrasering) as postdoktorale navorsingsgenoot by Yale welkom sou wees. Nou ja, ek was verheug toe hy bevestigend geantwoord het.

Die jaar by Yale (1982) was een waarin ek die poststrukturalisme en die postmodernisme wáárlik ontdek het. In my eerste maand by Yale was ek uit die veld geslaan deur die totaal ongewone zoem van akademiese aktiwiteite. As mens

26 Vir 'n latere artikel oor die postmodernisme, kyk Olivier (1988).

27 Karsten Harries (gebore 1937) is vanaf die vroeë 1960's verbonde aan die Departement Filosofie van Yale Universiteit. Vir twee van sy bekendste werke, kyk Harries (1968 en 1997).

by 'n plek soos UPE klassee en dan na Yale gaan is dit asof jy 'n bynes binnegaan en jy is nie seker hoeveel bye is vriendelik en hoeveel gaan jou steek nie. Na my terugkeer het ek vir omtrent drie maande aan postnatale depressie gely. Ja, dit was wonderlik om Harries se klasse en seminare by te woon. Een was oor Descartes, 'n ander oor Heidegger en een oor argitektuurfilosofie. Dis waar ek my belangstelling in argitektuur vandaan kry.²⁸

Verder het ek ook by Harold Bloom klasse oor Freud in die vergelykende letterkunde bygewoon. Hoewel ek vroeër deur Herbert Read, André Breton en die Surrealiste ligweg met Freud se invloed op kuns te doen gekry het, het Bloom vir my die deur op dié groot denker oopgemaak deur op sy metafore te konsentreer. Ek sou egter eers later by 'n ernstige studie van Freud en Lacan uitkom.²⁹

Met my besoek aan Yale was Paul de Man pas dood, maar deur sy studente het ek indirek van sy werk geleer. Ek was ook met 'n jong nagraadse student, Tom Levine, bevriend, wat Habermas se toesprake in Amerika uit Duits vertaal het. Iewers in my besit het ek een van die eerste Engelse weergawes van sy stuk oor die donker denkers van die Verligting – Adorno en Horkheimer.³⁰ Ek het saam met Tom na Boston gery om na Habermas se aanbieding te luister wat ek vanweë sy gesplete verhemelte baie moeilik gevolg het. Jy ken Habermas beter as ek, 'n mens raak seker gewoond aan sy artikulasie. Sy preokkupasie met kommunikasie is myns insiens gedeeltelik daaraan toe te skryf. Ek was egter baie beïndruk deur die wyse waarop hy die vrae hanteer het.

PD: Jy het nou verwys na Habermas en dit lyk nie asof hy jou soveel beïnvloed het nie. Wat van die ouer geslag kritiese teoretici, Horkheimer en Adorno, en hulle belangstelling in estetika?

BO: Dit is vir my nog altyd interessant dat baie mense wat Heidegger ernstig opneem 'n ewe groot belangstelling in sy tydgenoot Adorno toon. Eers later het ek besef dat daar, afgesien van die verskillende filosofiese paradigmas (Marxisme en eksistensiële fenomenologie) en persoonlike spanninge (Jood teenoor Duitser) tog ook groot ooreenkomste tussen hulle is. Hermann Mörchen, byvoorbeeld, wys in sy werk dat soortgelyke temas by albei figureer. Die hele ding van tegnologie, natuur en kuns is by albei baie prominent en dit is so jammer dat verskille hulle uitmekaar gehou het.³¹ Ek het die kritiese teorie egter eers na die Duits-idealistiese

28 Kyk Olivier (1998). Van die vyftien hoofstukke in die boek handel vyf oor argitektuur.

29 Sigmund Freud (1856-1939) is die vader van psigoanalise en Jacques Lacan (1901-1981) 'n verdere figuur in dié tradisie.

30 Die essay van Jürgen Habermas (gebore 1929), wat 'n student van Theodor Adorno (1903-1969) was, is uiteindelik gepubliseer as die vyfde lesing in Habermas (1987).

31 Kyk Hermann Mörchen (1980 en 1981).

en eksistensiële-fenomenologiese tradisies ontdek. Dit het met my vriendskap met Friedemann Grenz, wat professor in Duits by UPE was, saamgehang. Sy boek oor Adorno (1974) is vandag nog 'n standaardwerk. Ek onthou nog hoe beïndruk Tom Levine was dat ek Friedemann geken het. Die twee jare voor ek na Yale is, het ek een dag per week saam met Friedeman in sy kantoor filosofie gelees. Somtyds het ons Adorno en dan weer Hegel, met sy Duitse filosofiese woordeboek langs ons, in diepte gelees. By Yale het ek agtergekom dat Tom Levine en Harries vir Adorno baie ernstig opgeneem het. Ek het besef hier is 'n leemte in my filosofie en dis nou nog so.³² Ek ken byvoorbeeld glad nie die kritiese teorie soos jy nie. Ek het darem by 'n geleentheid of twee oor Adorno geskryf (Olivier 1990b). Habermas oefen egter nie so 'n groot appèl op my uit nie. Ek dink sy bydrae lê op die vlak van die kommunikatiewe rede en dis nie iets wat mens moet onderskat nie, maar sy verbluffende wanbegrip van Derrida kan ek tot nou toe nie verstaan nie.³³

PD: Toe jy terug is van Yale, watter temas het jy in die res van die 1980's verken? Jy het so pas die naam van Derrida genoem.

BO: Ek het eers my stukke oor Heidegger en argitektuur afgerond, en dit was ook die tema van my eerste voordrag by 'n Suid-Afrikaanse filosofiekongres.³⁴ Verder het ek baie oor films begin skryf. Soos vroeër aangedui vloei dit voort uit my blootstelling aan die ryk geskakeerde filmtradisie van die Weste en elders. Die uitdaging was om films met filosofie te verbind, want ék kan nie 'n film sonder filosofie benader nie.³⁵ Ek dink ons lewe vandag in 'n kultuursfeer waar studente minder teks-georiënteerd is en feitlik almal met die film as medium bekend is. Daarom is dit myns insiens die aangewese didaktiese medium waardeur ons filosofie behoort te benader.³⁶

Ek het Derrida die eerste keer in 1982 by Yale ontmoet. Hy het daar klasgegee en was soms in die geselskap van mense in die departemente Engels en vergelykende literatuur. Hy het ook baie na my gunstelingrestaurant, Naples Pizza, gegaan, waar ek hom die eerste keer hoor praat het. Hy het een aand by 'n lesing van een van die toonaangewende Amerikaanse kunshistorici van New York langs my gesit. Met sy staalgrys hare, hy was nog nie in daardie stadium heeltemal grys nie, het hy aandagtig

32 Oor Adorno (1903-1969) kyk dialoog 7 met Johan Snyman hierna.

33 Vir 'n versigtige toenadering tussen dié denkers, kyk Habermas en Derrida (2003). Vir sy weergawe hiervan, kyk Olivier (2007).

34 Kyk Olivier (1983a en 1984b). Vir verdere artikels oor Heidegger, kyk Olivier (1990c, 2002c en 2011).

35 Vir sy boek oor filosofie en films, kyk Olivier (1996a). In 'n tweede uitgebreide weergawe (Olivier 2002a) is vier hoofstukke bygevoeg.

36 Kyk hieroor Olivier en Hurst (1997).

geluister sonder om enige vrae te vra. Ek het daardie jaar sy *Of Grammatology* en *Writing and Difference* gekoop.³⁷ Aanvanklik het ek nie veel verstaan nie, maar toe ek drie jaar later na Yale terugkeer (1986), nou ja, toe het ek reeds in 'n artikel Derrida en Heidegger se kunsopvattinge vergelyk (Olivier 1985). Terug by Yale (1986) het ek elke geleentheid benut om iets van Derrida te leer. Ek het byvoorbeeld 'n seminar van die jong David Blinder oor Derrida se lees van Husserl bygewoon. As fenomenoloog het Blinder vir Derrida as een van die beste lesers van Husserl beskou. In Derrida se kommentaar op Husserl se *Origin of Geometry* kan mens sien hoe dekonstruksie langsaam deur die blindekolle van Husserl se teks skyn.³⁸

Foucault se naam het in die besprekings rondom Nietzsche gefigureer. Harries het in daardie jaar (1986) 'n besondere seminar oor Schopenhauer en Nietzsche gehou. In George Schrader se lesings oor kritiese hermeneutiek het die naam van Foucault ook opgeduik, veral waar dit oor die tema van die wil tot mag gegaan het. Foucault is die groot Nietzsche-erfgenaam van die 20ste eeu. Aanvanklik is ek meer deur Derrida se Galliese vindingrykheid beïnvloed. Dit is eers later nadat ek 'n aantal boeke, byvoorbeeld een van Alan Sheridan, gelees het dat Foucault se belang vir die sosiale wetenskappe duidelik vir na vore getree het.³⁹ Ek wou eenvoudig meer oor die poststrukturalistiese Foucault weet.

7. Foucault en diskoersanalise binne die Suid-Afrikaanse konteks

PD: Jy het my vertel van die twee besoeke aan Yale (1982 en 1986), jou belangstelling in die estetika en die ontdekking van Derrida en Foucault. Dit gee ons nou die geleentheid om na jou werk vanaf die laat-1980's tot die 1990's te kyk. Veral jou werk oor die Suid-Afrikaanse problematiek en die verband met Foucault en sy begrip van diskoersanalise.

BO: Laat ek eers begin by 'n politieke essay (Olivier 1990a) oor Rorty wat deur my Yale besoeke moontlik gemaak is.⁴⁰ Ek het die essay in die middel-1980's op uitnodiging van Mala Singh vir 'n boek geskryf. Toe dit nie verskyn het nie, het ek dit by die *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Wysbegeerte* voorgelê, waar dit reaksie van

37 Jacques Derrida (1930-2004) is in Algerië gebore en het as student na Parys gegaan waar hy gou naam gemaak het met sy filosofie van dekonstruksie. Die werke waarna hier verwys word, het in 1967 in Frans verskyn en is in die sewentigerjare in Engels vertaal.

38 Vir verdere artikels oor Derrida, kyk Olivier (1993a, 1994a en 2004).

39 Kyk Olivier (1997 en 2010).

40 Richard Rorty (1931-2007) was 'n Amerikaanse filosoof. Hy het Suid-Afrika in 1986 besoek. Vir van sy bekendste boeke, kyk Rorty (1978 en 1989).

kollegas by RAU uitgelok het (Olivier 1990a).⁴¹ Na aanleiding van Rorty se idee van 'n "conversation of humankind" het ek die punt gemaak dat niemand 'n bevoorregte posisie in die politieke gesprek van die land se toekoms het nie. Daarom was dit hoog tyd dat wie ook aan bewind is (destyds was dit die NP) 'n ruimte vir daardie tipe gesprek oor ras- en partypolitieke grense heen moes help skep.

Jonathan Allen se kritiek was dat ek nie altyd na die Weste moet kyk nie, maar ook moet vra wat is outentiek omtrent Afrika. My antwoord was min of meer in Lacaniaanse idioom dat ons nie eers kan begin dink as dit nie is in die taal wat ons van die hele tradisie van die filosofie geërf het nie. Met ander woorde, om van ons te verwag om skielik uit ons Westerse filosofiese idioom na 'n tipe Afrika-idioom te spring, is om die onmoontlike te verwag. Ons kan wel vanuit 'n Westerse staanplek 'n ander tradisie toeëien, byvoorbeeld die "Afrika-tradisie" (as daar so iets bestaan), maar dit beteken nie dat jy volledig 'n ander filosofiese vel oor jou trek nie. Dit was 'n interessante reaksie gewees en ek was bly toe die destydse redakteur, Anton van Niekerk, my die geleentheid gegee het om op hulle kritiek te antwoord. Dit was een van die eerste omvattende debatte in die tydskrif.

Ek het eers in die 1990's werklik oor Foucault begin werk. In my intreerede (Olivier 1995) verwys ek na Foucault en Derrida as die twee grootste figure van die tweede helfte van die 20ste eeu.⁴² Ten spyte van my agting vir Derrida het ek begin voel dat Foucault se skaduwee groter oor ons tyd val.⁴³ Ook in my bydrae in die Bloemfontein-boekie, maak ek dit duidelik waarom Foucault, via Nietzsche, belangrik is (Olivier 1994b). 'n Mens kan die hele vroeë 20ste eeu sien as 'n poging om daardie gaping wat Nietzsche uitspel – die Westerse samelewing wat sy mite verloor het – te vul. Die "God is dood"-gedagte is kortbegrip vir daardie bron van waardes wat die Weste altyd gevoed het en nie meer bestaan nie. As mens glo dat dit nog bestaan is jy gewoon aan *passiewe nihilisme* skuldig. Dit is waar die afgrond voor jou gaap, maar jy vreesbevang omdraai en in die hande van die ou gode terughardloop. Hier kies ek eerder vir 'n *aktiewe nihilisme*. Jy sien die afgrond, maar in plaas van om weg te hardloop is jou taak om aksiologies kreatief te werk, om waardes te skep deur jou handeling. Die hele eerste helfte van die 20ste eeu poog myns insiens om hierdie mitiese vakuum waarvan Nietzsche praat by wyse van nuwe denkrigtings in die filosofie, argitektuur en kuns te vul.

41 Vir 'n soortgelyke essay in hierdie tyd, kyk Olivier (1989) oor sy ervaring van 'n gesprek met ANC-lede.

42 Kyk ook Olivier 1996b.

43 Michel Foucault (1926-1984) was van 1970-1984 professor aan die Collège de France in Parys. Vir vertalings van sy bekendste werke, kyk Foucault (1965, 1970 en 1978).

PD: Goed, kan jy nou vir my sê hoekom Foucault ook vir jou binne die Suid-Afrikaanse konteks belangrik is?

BO: Die vertrekpunt is dat ons as subjekte deur die geskiedenis gekonstitueer word. Dit gaan nie in die eerste plek oor taal en betekenis nie (Lacan), hoewel 'n mens betekenis natuurlik nie uit die prentjie kan laat nie. Die punt is dat betekenis nooit sonder een of ander komplekse magsverhouding figureer nie. Benveniste en ander diskoers-teoretici het ook hierdie punt gemaak.⁴⁴ By Foucault se begrip van diskoers gaan dit oor die konvergensie tussen mag en betekenis. So gesien is nie een van ons ooit neutraal in ons taalgebruik nie. Die tipe mag wat my boei is die mag van filosofiese diskoers – en dit is anders as byvoorbeeld die hiërargiese mag van die universiteitsbestuur. Hier gaan dit vir my oor 'n sekere magsgreep op die werklikheid.

Eksel is altyd onseker as ek nie in staat is om iets uit te druk soos wat ek dit graag sou wou nie. Dis vir my belangrik om 'n talige begripsgreep te kry op dit wat om my aangaan – al is dit ook in die vorm van 'n diskoers, soos die sublieme, wat bevestig dat 'n mens nie 'n volledige greep kry nie. So kan jy ook talig met die onuitspreekbare omgaan, maar dan op 'n manier wat die ondeursigtigheid daarvan bevestig, en dis ook 'n manier om daarmee in die reïne te kom sodat jy nie in volkome onsekerheid gelaat word nie.

Foucault help ons om te kyk na die wyse waarop ons die wêreld individueel en kollektief talig benader. In die proses word die talige magsverhoudings wat in die transformasietaal van die universiteitsbestuur, hofdokumente, genderdiskoerse, filosofiese geskrifte en dialoë skuilhou, ontbloot. So het 'n kollega (Bowker 1997) byvoorbeeld onder my studieleiding oor transformasie-retoriek geskryf. Dit is 'n voorbeeld van diskoers wat jy kan analiseer met die oog daarop om die magsverhoudings wat in hierdie spesifieke taalgebruik ingebed lê te ontbloot. Indien jy taal so benader kan jy in die huidige Suid-Afrika 'n beter greep kry op al daardie spanninge, botsinge, alliansies, wedersydse bevestiginge en ondermyninge wat in taal toeganklik is. Dit is vir my beter as om die sosiale werklikheid op 'n positivistiese, kwantifiserende en statistiese manier van neutrale taalgebruik te benader.

Hier rondom 2000 was ek by 'n projek betrokke om hofdokumente as 'n weerspieëling van die samelewing te bestudeer.⁴⁵ Ons het die hofdokumente van gewelddadige moordsake diskoers-analities bestudeer, wat mens help sien dat daar in die hofgetuïenis baie meer gesê word as wat die regsgeleerdes en psigoloë dink. Selfs die psigoloë se getuïenis kan in hierdie sake nie tot die kruks van die saak

44 Emile Benveniste (1902-1976) was van 1937-1969 professor in linguistiek aan die Collège de France.

45 Die projek is losweg deur 'n studie van Foucault (1982), wat oorspronklik in 1973 in Frans verskyn het, geïnspireer. Kyk verder Olivier (2003b).

deurdring nie omdat hulle in terme van die psigologiese diskoers waarvan hulle segspersone is te werk gaan. Binne hierdie diskoers word mense al te maklik tot kliniese kompartemente gereduseer terwyl dit, soos Foucault wys, meer vrugbaar is om te vra: Watter tipe diskoers is hier? Hoe kan ons dit analiseer? Hoe staan die diskoerse in verhouding tot mekaar? In die proses het mens met diskoerse van ekonomie, gesondheid, politiek, gender, die institutionele en veral patriargie te make. Al hierdie diskoerse speel 'n rol om die handeling van mense te verstaan.

Hierdie projek het verrassende dinge opgelewer – byvoorbeeld die diskoers van die onbewuste as *Ander* (Lacan). Dit gebeur dat subjekte in die moorddaad nie meer in beheer van hulle daad is nie. Dit is nie die geval, soos regsgeleerdes en psigoloë beweer, dat daar nie tussen goed en kwaad onderskei kan word nie. Nee, hierdie moordenaars is nie waansinnig nie, hulle kan tussen goed en kwaad onderskei, maar die verskil is dat hulle nie merk dat hulle 'n moord onder die dwang van 'n onbewuste diskoers pleeg nie. Hiermee sê ek egter nie dat iemand nie as morele subjek vrygespreek kan word omdat hy as agent van 'n sekere diskoers die moord uitgevoer het nie. Almal van ons word deur een of ander morele diskoers gekonstitueer, waaronder vrye wil-, sedelike, morele, gewetens- en behoorlikheidsdiskoerse. Dit konstitueer ons as subjekte. In ander woorde, daardie subjekte wat ten tye van 'n moord as agente van byvoorbeeld die patriargale diskoers optree, het ook die moontlikheid van toegang tot ander morele diskoerse gehad. Hulle aanspreeklikheid word nie deur hulle daad verminder nie, maar die kompleksiteit van die saak kom na vore in die vervlegting van 'n magdom diskoerse in die subjek wie se handeling ter sprake is.

Dit impliseer dat indien ons 'n minder gewelddadige samelewing wil hê, veral teenoor vroue, ons by die opvoeding van ons kinders moet begin en tot watter mate die patriargale diskoers, in sy vervlegting met ander, in die manlike subjektiwiteit die indruk skep dat hulle werklik daarop geregtig is om mag oor vroue uit te oefen. Dit is die wortel van die kwaad en dit is wat Foucault vir ons in staat stel om te sien. Dit is in dié verband dat my kollegas by UPE my soms 'n feminis genoem het en dit was nie as 'n kompliment bedoel nie.⁴⁶ Ek vind onder akademici nog 'n grootskaalse onkunde oor feminisme. Gelukkig speel poststrukuralistiese feministe soos Cixous, Kristeva en Irigaray 'n belangrike rol hier. In haar weergawe van diskoers wys Kristeva daarop dat ons taal rondom die prioriteite van die man gekonstrueer word – taal wat Heidegger as ontoteologie, Derrida logosentries of fallogosentries en Lacan as die vaderlike falliese betekenaar aandui. Dan is daar ook 'n radikaal-feministiese roman

46 Die tweetalige Universiteit van Port Elizabeth (1964-2004) het vanaf 2005 met ander tersiêre instellings in die groter Port Elizabeth-gebied saamgesmelt om die Nelson Mandela Metropolitaanse Universiteit ('n eentalige Engelse universiteit) te vorm.

soos *The Women's Room* van Marilyn French. Patriargie is dié ideologie en diskoers wat vandag die wydste in die wêreld versprei is. Dit is so onsigbaar omdat dit soos water die medium is waarin die vis leef.⁴⁷ My verhouding met Andrea Hurst was ook in die opsig belangrik. Ek en sy wou op 'n stadium 'n projek oor pornografie loods, maar ons was so daardeur ontstel dat ons nie met die projek voortgegaan het nie.

8. Verdere Amerikaanse invloede en Lacan

PD: Teen die einde van die 1990's was jy en jou gewese vrou, Andrea Hurst, vir 'n aantal jare aan en af in Amerika gewees. Waaroor het dit gegaan en wat was die invloede?

BO: Andrea het in September 1999 by die Universiteit van Villanova in Philadelphia begin en dit het vir my 'n filosofiese ervaring geopen wat enige tyd net so verrykend as my tye by Yale was. Die tyd in Villanova gedurende my universiteitsvakansies tussen September 1999 en September 2003, en vir minstens vier maande van elke jaar, was ontsettend vrugbaar.⁴⁸ Dit is deels toe te skryf aan die gasvrye mense by wie Andrea daar klas geloop het – John Caputo, Dennis Schmidt, Tom Busch en John Carvalho.

By Caputo, wat benewens sy kennis oor Heidegger seker dié Amerikaanse Derrida-kenner is, het ek ontsettend baie van Kierkegaard, Heidegger en Derrida in klasse en gesprekke geleer.⁴⁹ Die kursusse wat ons by hom bygewoon het, was oor die vroeë-Heidegger (*Sein und Zeit*) en die laat-Heidegger (*Beiträge*). By Dennis Schmidt het ek baie oor Kant en Hegel geleer – spesifiek sy seminare oor Kant se derde kritiek. (Ek was nog nooit vreeslik lief vir die tweede kritiek van Kant nie omdat ek nog nooit tot die etiek aangetrokke gevoel het nie.) Schmidt, wie Gadamer goed geken het, se seminare oor Kant se eerste en derde kritieke was

47 French (1929-2009) se *The Women's Room* het in 1977 verskyn. Kyk ook French (1985 en 1992). Vir sy essay oor feminisme met behulp van insigte van Horkheimer en Adorno, kyk Olivier (1993b)

48 Andrea Hurst en Bert Olivier was van 1997-2009 getroud. Vir haar meestersgraad aan die UPE, kyk Hurst (1999). Hierna het sy haar doktorsgraad oor Derrida en Lacan in 2006 aan die Universiteit van Villanova onder leiding van John Caputo en Joan Copjec behaal – vir die daaropvolgende publikasie, kyk Hurst (2008). Andrea Hurst is vanaf 2013 as medeprofessor in filosofie aan die Nelson Mandela Metropolitaanse Universiteit in Port Elizabeth verbonde.

49 John Caputo (gebore 1940) was 1968-2004 aan die Universiteit van Villanova verbonde. Vanaf 2004 is hy Thomas J. Watson-professor in religie en geesteswetenskappe aan die Syracuse Universiteit. Caputo fokus op hermeneutiek, fenomenologie, dekonstruksie en teologie.

ontsettend verrykend. By Tom Busch, wat 'n laat-eksistensialisme-kenner is, het ek 'n seminar oor Merleau-Ponty bygewoon wat ook tot publikasies aanleiding gegee het (Olivier 2001, 2002b). Dit was so lekker om Merleau-Ponty weer te herontdek – ook sy sosiale denke. Busch het verder op die protodekonstruktiewe aspekte van die latere Merleau-Ponty (*The Visible and the Invisible*) gewys.

By die jong John Carvallo het ek 'n kursus oor Lacan bygewoon. Ek moet onmiddellik sê dat dit nie die eerste keer was dat ek in Lacan begin belangstel het nie. Soos gestel het ek reeds in 1982 in Harold Bloom se lesings by Yale met Freud se implikasies vir filosofie kennis gemaak. Dit is egter eers met Carvallo se seminar dat die gogga my weer gebyt het.

Twee dinge het my hier gehelp. Die een was die werk van Joan Copjec (1994).⁵⁰ Sy was ook die eksterne eksaminator vir Andrea se meestersgraad en medepromotor van haar doktorsgraad. Ons het haar gereeld in New York besoek en as 'n baie warm en gasvrye mens gevind. Die eerste ding wat ek oor Lacan in Philadelphia geskryf het, was in Afrikaans (Olivier 2003a). Deel van die rede was dat ek so na Suid-Afrika verlang het. Terselfdertyd het ek begin wonder hoeveel impak Lacan se werk op die Suid-Afrikaanse psigologie-toneel gehad het (Olivier 2005). Myns insiens bestaan daar te min kontak in Suid-Afrika tussen psigoloë en filosowe, veral wanneer dit by 'n teoretiese raamwerk soos psigoanalise kom. Die ander ding wat my tot Lacan aangetrek het spruit voort uit my belangstelling in Foucault en sy diskoersanalise soos vroeër bespreek. Dit gee jou die vermoë om feitlik enige verbale of geskrewe dialoog of teks te analiseer ten einde die magsrelasies wat daarin verstrengel lê te ontbloot (Olivier 2006). Op hierdie punt gee Lacan vir jou 'n tipologiese onderskeid tussen verskillende diskoerse. In elkeen van die diskoerse – van die meester, kennis (universiteit), historikus en analitikus – word magsrelasies konseptueel anders geartikuleer. Jy kan dus in enige dokument, hetsy 'n tipiese bestuurspraatjie by 'n hedendaagse universiteit of 'n diskoers tussen 'n tronkbewaarder en 'n gevangene, die diskursiewe magsrelasies naspur.⁵¹

Saam met my belangstelling in Foucault en Lacan het ek ook Lyotard se werk oor diskoersteorie begin bestudeer. Lyotard se begrip van figuur of figuraliteit sluit by Lacan aan in soverre laasgenoemde nie net na taal kyk nie, maar ook op die wyse waarop beelde ons via identifikasie-posisies bemagtig of ontmagtig.⁵² Ek het Lyotard

50 Joan Copjec is sedert 2013 professor in moderne kultuur en media by Brown Universiteit in die VSA.

51 Jacques Lacan (1901-1981) het in Frankryk en wyer groot naam gemaak as 'n vernuwer in die psigoanalitiese denktradisie.

52 Vir die belang van figuraliteit en beelde vir opvoeding, kyk Olivier (2000).

by 'n paar geleenthede, onder andere die KKNK-kunsuitstallings, gebruik om die magsrelasies wat in sekere beeldkomplekse werk, te belig.⁵³ My mees onlangse ontdekking is, Deleuze waaroor ek later meer sal sê.

PD: Wat is die betekenis van hierdie denkers vir die Suid-Afrikaanse konteks?

BO: Hulle betekenis is dat hulle as poststruktureel-denkende denkers ons middele gee om die baie komplekse verandering in magsrelasies wat hier plaasvind, en nou besig is om in 'n nuwe magskompleks te verstar waar nuwe elites, soos Machiavelli dit stel, teen gewone mense te staan kom, te bestudeer. Ek glo dié poststruktureel-denkende gee vir ons denkmiddele om die situasie te analiseer soos geen ander denkmodel nie. Anders as Habermas, vir wie jy baie lief is, werk hierdie denkers met 'n logika waar magsrelasies soos dit werklik bestaan nie met hoe dit behoort te wees verwar word nie. Dit is myns insiens 'n voordeel dat daar geen illusies of oordrewe optimisme by figure soos Derrida bestaan nie. In sy werk oor Marx (Derrida 1994) verwys hy na Fukuyama se uitlating dat “die geskiedenis verby is” as 'n onvoldoende normatiewe geskiedenisbegrip. Hier is Fukuyama gewoon blind vir al die dinge in die wêreld wat sonder enige illusies aangespreek moet word deur die mense wat asimmetriese magsrelasies, dominansie en hegemonie wil ontmasker. Hiervoor gee die poststruktureel-denkende 'n én-én-logika (“both/and”) en nie 'n óf-óf-logika (“either/or”) nie. Ons moet dinge saamdink en vra hoekom 'n Hegeliaanse sintese nie kan plaasvind nie. Hoekom sit 'n mens altyd, aporeties, met paradokse waar die mens betrokke is?

PD: Op hierdie punt wil ek graag twee kritiese punte maak. Hoe effektief is so 'n én-én-logika as weerstand teen vorme van hegemonie, soos dit nou weer sterk vaardig in Suid-Afrika is? Tweedens, is die poststruktureel-denkende se etiese transgressie nie altyd 'n geval van blote individualisme nie? Wat doen jy as jy 'n gemeenskap wil bemagtig?

BO: Wat die eerste vraag aanbetref: mens kan die fout maak om te dink dat hierdie tipe denke die status quo handhaaf. Inteendeel. Neem Derrida (2001) se reaksie op Jankéléwitsch en biskop Tutu in sy werk oor vergiffenis. Met betrekking tot die Jodeslagting (Holocaust) skryf Jankéléwitsch dat mens alleenlik vergifnis aan die Duitsers kan gee as hulle eerstens om vergiffenis vra. Tutu sê op 'n analoë manier dat indien ons mense, wat in apartheid teenoor mekaar gestaan het, nie vergewe nie, daar nie vir ons 'n sosiale en politieke toekoms saam is nie. Derrida se antwoord hierop is dat indien 'n mens vergifnis alleenlik vanuit die oogpunt van voorwaardelikheid benader – dat jy net kan vergewe as boetedoening plaasgevind het – jy nie vergiffenis

53 Jean-Francois Lyotard (1924-1998) het bekend geraak met sy werk oor die postmodernisme (Lyotard 1984, oorspronklik in Frans 1979). Vir sy werk oor figuraliteit, kyk Lyotard (2011, oorspronklik in Frans 1971) en oor etiek, Lyotard (1988).

verstaan nie. In ware vergiffenis is daar altyd iets onvoorwaardeliks. Hier sien jy nou daardie dubbele logika wat sê dat dit vir ons as mense, aan die een kant, onmoontlik is om absoluut onvoorwaardelike vergiffenis te verleen. Aan die ander kant is die ekonomie van voorwaardelike vergiffenis 'n vergiffenis wat eintlik nie vergiffenis is nie. Ons moet altyd in die interval tussen hierdie twee uiterstes optree. Hoewel jy buitensporige vergiffenis nooit sal kan bereik nie, moet ons dit nastreef ten einde die ekonomie van vergiffenis wat glad nie vergiffenis is nie uit te daag. Dit is dieselfde logika wat jy by die geskenk, en die demokrasie wat nog moet kom, kry. By Lacan kry jy ook hierdie logika. Hy praat nie van die aporetiese of die kwasi-transendentale nie, maar van die "well of alienation". Die fantastiese by Lacan is dat hy wys dat die ware etiese altyd onkonvensioneel is. Iemand wat werklik eties optree pleeg altyd een of ander transgressie teenoor die konvensionele of konvensionele moraliteit. Die meeste mense is geskok wanneer hulle dit hoor, maar wat is konvensionele moraliteit? Apartheid was konvensionele moraliteit. Konvensionele moraliteit in 'n mafia-gemeenskap behels dat jy mense maar kan doodmaak of afpers. Iemand wat teen daardie tipe konvensionele moraliteit optree is eers werklik op die etiese pad.

Wat die tweede vraag aanbetref. Elke optrede wat in Lacan en Derrida se terme waarlik eties is, deur die konvensionele moraliteit te oorskry, moet ook aan die toets voldoen dat dit 'n potensiële etiese herkonfigurasië van die simboliese orde kan daarstel waarbinne 'n nuwe gemeenskap as't ware na vore kom. As dit totaal individueel is, is dit 'n probleem. Kyk, dit moet die simboliese orde, in sover dit konvensionele moraliteit is, transformeer, maar die toets of dit werklikwaar eties kan wees vir 'n nuwe gemeenskap, wat natuurlik weer oorskry sal moet word, is of dit op so 'n manier geherartikuleer kan word dat ander mense dit kan onderskryf. Dit is gewoonlik so by Lacan dat die etiese 'n radikale, individuele moment verteenwoordig, maar mens moet byvoeg dat dit 'n bymekaarkompunt vir 'n nuwe simboliese en etiese orde kan wees.

Kyk, Lacan (1977) werk met twee uiterstes. Jy kan óf ten opsigte van die konvensionele moraliteit die manlike doodsdrijf volg wat die totaliteit en orde bevestig, óf alles wat nie tot dié identiteit behoort nie uitsluit. Die vroulike doodsdrijf het weer twee moontlikhede. Die historiese vorm is daar waar die totaliteitstendens van die manlike doodsdrijf ondermyn en gefragmenteer word (die transgressiewe moment). Dit is die eerste stap van die vroulike doodsdrijf. Jy kan egter nie daarby bly nie, want dan bly jy altyd buite die gemeenskap (die histerikus). Die tweede moment is waar iets moois uit transgressie geskep kan word. Dit is wat Lacan die tweede moment van die vroulike sublimasië noem – waar Antigone byvoorbeeld die regverdigheid van 'n sekere handeling bevestig, in die lig van die feit dat sy dit doen

ter wille van 'n unieke waarde (in haar geval haar dooie broers). Daar is nog baie wat mens oor Lacan en Freud kan sê.

9. Werk die afgelope dekade

PD: As ek jou reg hoor dan is die poststrukturalisme vanaf die 1980's en psigoanalise sedert die 2000's sentraal in jou werk. Hoe het jy die afgelope dekade verder in jou werk verdiep?

BO: Twee dinge. My belangstelling het al hoe meer in die rigting van die noodsaaklike verband tussen psigoanalise en filosofie gegroei. Dit druis natuurlik in teen die oorgrote meerderheid van filosowe in die wêreld wat nog rasionalisties is. Hulle hou nog steeds aan die beginsel vas dat die rede alleen in staat is om te begryp, dat dit die deurslaggewende vermoë of fakulteit by die mens is. Die psigoanalise leer ons egter dat mens die rol van die onbewuste onderskat.⁵⁴ Die onbewuste is nie iets wat jy buite berekening kan laat nie. Indien jy nie die onbewuste in gedagte hou en met die rede verreken nie, dan kom dit op 'n grootskaalse wanverstaan of misverstaan van die mens neer. Daarom neem ek psigoanalise so ernstig op, soos ek vroeër in ons gesprek uitgewys het.

Verder het ek al hoe meer besef dat dit veral die Franse poststrukturaliste is wat ons 'n nuwe manier van dink en leer in 'n steeds meer komplekswordende wêreld gee. Die filosoof hier is natuurlik Foucault, maar hy kan met denkers soos Deleuze, Guattari en Jacques Rancière aangevul word. Deleuze en Guattari is egter die mense op wie ek op die oomblik konsentreer, en ek kom meer en meer agter dat van al die poststrukturaliste is Deleuze waarskynlik die mees oorspronklike. So daar lê my belangstelling.⁵⁵

Soos jy weet is ek nie iemand wat net glo dat die filosofie *ins Blaue hinein* (in die bloue niet in) moet funksioneer nie. Indien die filosofie nie kan help om die konkrete wêreld en menslike praktyke beter te verstaan, en veral te verander nie, dan is die filosofie myns insiens nie iets werd nie. Dit behoort nie net intellektuele masturbasie te wees nie.

Nee, filosofie moet Marx se stelling, "tot dusver het filosowe nog net die wêreld probeer verstaan, die punt is om die wêreld te verander", steeds ernstig opneem. In die poststrukturalisme gaan dit nie net om die wêreld te verstaan nie, maar ook om die wêreld te verander veral, omdat ons die grootste krisis in die geskiedenis van die

54 Julia Kristeva (gebore 1941) is 'n Boelgaars-Franse psigoanalitikus.

55 Gilles Deleuze (1925-1995) was 'n Franse filosoof en Felix Guattari (1930-1992) 'n Franse psigoanalitikus. Hulle het saam verskeie werke geskryf.

mensdom in die gesig staar – die grootste planetêre krisis sedert die uitwissing van die dinosourusse 65 miljoen jaar gelede. Hierdie krisis is geleë in die magskompleks van neoliberale kapitalisme en die sogenaamde liberaal-demokratiese staat, waar die twee so vasklou aan mag dat pogings aan die kant van die mens, ook in demokratiese lande, om iets te doen, gewoon geïgnoreer word. Wêreldleiers probeer ook nie om die probleem aan te spreek nie. Ek probeer om hierdie filosofie op elke moontlike manier in te span: in seminare, lesings, internetbydraes en in akademiese artikels.⁵⁶ Ek probeer mense bewus te maak sodat hulle iets hieraan kan doen. Dit is nie net iets wat by praat moet bly nie.

Van my studente neem dit so ernstig op dat hulle hul lewens in praktyke soos “permaculture” omskep – ’n teruggaan na ’n lewe na aan die aarde. Hier word hulle deur denkers soos Pierre Hadot beïnvloed met sy opvatting dat ons weer die Grieke moet ernstig opneem dat filosofie nie net ’n diskoers nie, maar ’n lewenswyse is.⁵⁷ So ’n lewenswyse is die enigste ding wat die wêreld so kan transformeer dat ons lewende wesens kan red, want die spesies-verlies is al verby die keerpunt.

PD: Ons het al vroeër breedvoerig by Foucault en die psigoanalise stilgestaan. Wat is daar in Rancière, Deleuze en Guattari wat jou aanspreek? Hoekom is hierdie denkers vir ons tyd belangrik?

BO: Die groot wins by hierdie denkers is dat hulle ’n mens help om die estetiese en politiese, wat in die filosofiese tradisie uitmekaar gehou word, in ’n nouer verhouding te plaas. In die proses maak hulle die punt dat die ou Verligtingsopvatting dat die estetiese sy eie logika het en niks met die etiese en die politiese te doen het nie gewoon nonsens is.⁵⁸

Jacques Rancière, maar ook Deleuze en Guattari, wys op die oorspronklike etimologiese opvatting van die estetiese.⁵⁹ Die Griekse *aisthesis* het met waarneming te doen – die manier waarop jy na die wêreld kyk. Kuns, literatuur en argitektuur is egter nie net ’n blote bemiddelde waarneming van die wêreld nie, maar dit gee ons

56 Bert Olivier het sedert 2007 meer as 350 filosofiese rubrieke op die *Mail & Guardian* se Thought Leader-webwerf geskryf.

57 Pierre Hadot (1922-2010) was professor in filosofie aan die Collège de France (1986-1991). Hy is veral bekend om sy invloedryke boek oor die antieke Griekse en Romeinse filosofie, *What is Ancient Philosophy?*, waarin hy die baanbrekende tese verdedig dat die antieke filosofie verstaan moet word as sowel ’n leefwyse gerig op die wysheid as ’n diskoers wat daardie leefwyse konseptueel regverdig en verdiep.

58 Vir vier boeke wat sy werk in psigoanalise, kommunikasie, kuns en filosofie saamvat, kyk Olivier (2009a, 2009b, 2009c en 2012).

59 Jacques Rancière (gebore 1940) is ’n Franse filosoof.

ook 'n antisipatoriese projeksie van hoe die wêreld daar kan uitsien. Dit dra so tot die omvorming van die wêreld by.

Op dieselfde manier het politieke praktyke ook die effek dat dit die wêreld kan transformeer volgens dit wat Rancière die verspreiding of konfigurasie van die sintuiglike noem. As jy dit met betrekking tot magsverhoudinge implementeer dan verstaan jy dat dit nie net 'n ding is wat tussen politieke partye plaasvind nie, maar ook in die kunste, en binne die konvergensie tussen teorie en kuns – daar is die lyne reeds aangelê.

Op daardie vlak kan 'n mens 'n bydrae deur filosofiese teorie en kuns tot die verstaan van magsverhoudinge maak, byvoorbeeld om te wys hoe Ishiguro in 'n letterkundige werk soos *When We Were Orphans* reeds 'n ander wêreld antisipeer (Olivier 2013). As jy daarmee werk gee jy vir mense moed dat daar 'n ander wêreld moontlik is as die een waar jy op die oomblik deur die neo-liberale kapitalisme versmoor word.

PD: En Deleuze en Guattari?

BO: Deleuze en Guattari is na my mening onder die mees geniale filosowe van die laat 20ste eeu. Hulle het onder andere dit wat Freud in die laat 19de en vroeg 20ste eeu in terme van die Oedipus-kompleks gediagnoseer het op 'n heel vernuwende manier begin lees. In plaas daarvan om na mense as grootskaals neuroties te kyk, plaas hulle eerder mense in die konteks van die tydgenootlike samelewing waar hulle leefwêreld deur sosiale kragte soos kapitalisme *geskisofreniseer* word (Olivier 2014). Dit beteken dat hulle opvatting van skisofrenie nie die klassieke is nie, want hulle kyk na die sosiale strukture.

Die feit dat waarheid en valsheid vandag deur onderskeibare partye naasmekaar aan “dieselfde” verskynsels gekoppel word, asof hulle in terme van persepsie omwisselbare begrippe is in die teenswoordige samelewing, is 'n duidelike simptoom van 'n skisofrenies gestruktureerde samelewing. Daardie aspek van hulle werk is nie iets wat hier te lande heeltemal geassimileer is nie. Trouens, in Suid-Afrika is daar bitter min mense wat oor Deleuze en Guattari werk, dus geld dit ook vir die res van hul nalatenskap. Deleuze se kreatiewe herlees van die Kantiaanse kritiese filosofie aan die hand van “verskil en herhaling”, en sy verreikende twee volumes oor film, asook Guattari se radikaal-kritiese werk oor kapitalisme, byvoorbeeld. Hoe meer ek myself in hulle werk ingrawe hoe meer besef ek hierdie mense is denkers waarvan ons moet kennis neem.

10. Interdissiplinariteit, die toekoms van filosofie en Afrikaans

PD: Bert, ek wil jou graag hier teen die einde vra oor die interdissiplinêre aard van filosofie, die tegnifisering van die lewenswêreld, die toekoms van filosofie in Suid-Afrika en Afrikaans as akademiese taal.

BO: Ek het nog altyd interdissiplinêr en met 'n wye belangstelling gewerk, kultuur, argitektuur, filmfilosofie, skilderkuns ensovoorts. Omdat die filosofiese aandeel in die fakulteit so gekrimp het, was ek in my laaste jare by Nelson Mandela Metropolitaanse Universiteit (NMMU) se mediastudies betrokke, en deurgaans by argitektuur. Die universiteit het meer in 'n soort van tegniese, ekonomistiese en beroepsgeoriënteerde instelling ontwikkel. Dit is maar hoe dinge by die universiteit uitgewerk het. Dit beteken egter nie dat ek filosofie verwaarloos nie. Soos jy weet bly filosofie my tuisdissipline waarlangs ek enigets kan toeëien.

PD: Is daar nie die gevaar dat die soort van universitêre politiek wat ons hier in 2004/2005 in Suid-Afrika beleef het (onder meer samesmeltings) tot 'n kleiner institusionele rol vir filosofie gaan bydra nie? Is hier nie 'n nuwe vorm van opgevoede barbarisme nie? Daar waar vakgebiede soos die filosofie en die klassieke, wat gewoonlik die ruggraat van 'n universiteit uitmaak, agtergelaat word? Dit is my bekommernis dat tegniese universiteite sonder filosofie departemente gaan klaarkom.

BO: Kommer oor die vertegnisering van die universiteit deel ek met jou.⁶⁰ Ek dink dit is 'n verlies vir die land as die kritiese dissiplines, wat die letterkunde en geskiedenis insluit, al minder aandag en prioriteit by universiteite kry. Ek dink dit is 'n fout deur die owerhede – hoewel dit gelukkig nie by alle universiteite plaasvind nie. Daar is nog universiteitsleiers wat versierendheid openbaar om filosofie 'n sekere prominensie te gee. Maar dan ook, ek was vir 'n lang ruk die enigste voltydse filosoof by NMMU. Ek dink die groot fout wat die Suid-Afrikaanse owerhede maak is dat hulle nie kennis neem van 'n ander konteks soos die noordelike halfmond nie. Daar het die mense, na Maggie Thatcher en Ronald Reagan se slagting, langamerhand besef dat 'n mens filosofie nie bloot kan uitsny nie. Vandag is die geesteswetenskappe sterker as ooit by universiteite in Amerika. By Villanova loop die programme in al die fakulteite tot op meestersvlak. Hulle enigste doktrale program is filosofie – en dit by 'n universiteit wat daarop roem dat hulle IT-programme van die beste in die land is. Ek dink dit is 'n besef wat een of ander tyd hier te lande moet deurdring dat dit nie help om 'n bevolking net vir tegniese take op te lei nie, maar ook om krities te kan besin, nie net

60 Kyk hieroor Olivier (2008).

oor die watter tegniese behoeftes daar is nie, maar wat ons polities, ekonomies en sosiaal in hierdie land te doen staan. Dit is die kritiese dissiplines wat daardie tipe denke bevorder en kultiveer.

PD: Hoe sien jy die toekoms van filosofie in Suid-Afrika en jou verdere werk?

BO: Ek het geen illusies omtrent my bydrae of rol in filosofie nie. Ek skryf filosofie omdat ek daarin belangstel, en as dit gepubliseer word, is ek baie bly, want daar is min dinge wat soveel genot verskaf as om te weet ander mense lees wat jy skryf en die terugvoer wat jy daarvoor kry. So, terwyl ek in Suid-Afrika is sal ek nie ophou om filosofiese bydraes oor die Suid-Afrikaanse lewe te maak nie. Ek sal dit waarskynlik nooit los van my belangstelling in die kuns en die estetiese doen nie, want ek glo dat die estetiese iets is wat ons nog steeds die meeste nodig het in die wêreld sodat ons daardeur opgevoed kan word ten einde mondige mense te word (Schiller 1967). Vir Schiller is kuns nie bloot vermaak nie, maar die voorportaal tot die etiese. Die estetiese is dit waarin jy die etiese “speels” ontmoet, maar dit nietemin ernstig kan opneem al is dit dan op ’n minder gevaarlike manier, waar jy nog nie jou etiese keuses in die konkreetheid van jou sosiale omgewing hoef uit te oefen nie, maar waar jy sensitief gemaak word vir etiese sake soos jy dit in feitlik alle groot kunswerke kry. Kant maak die opmerking, wat Adorno beaam, dat enigiemand wat dink dat die estetiese nêr met die estetiese te doen het nie kuns verstaan nie. Dit is waarom die estetiese vir my nog altyd belangrik was, nie net om dit vir formalistiese of vermaaklikheidsredes te ontgin nie, maar juis omdat dit vir ons mensdom so belangrik en ernstig is.

My belangstelling in die diskoersanalise en die psigoanalise soos ek dit hierbo uiteengesit het kan nie los van die estetiese gesien word nie. Kaja Silverman, die feministiese psigoanalitiese teoretikus, wys byvoorbeeld in haar *Male Subjectivity at the Margins* daarop dat ’n mens die lotgevalle van die manlike subjektiwiteit in die Weste kan aflees via die toepaslike teoretiese werk van Foucault, Lacan, Freud, Althusser, Laclau ensovoorts wat taal, mag en ideologie ernstig opneem via kulturele artefakte soos films en romans.⁶¹ Dit is waar jy hierdie veranderinge in menslike subjektiwiteit kan aflees, en daarom kan ’n mens myns insiens nie die kunste verwaarloos nie. Marx het gesê dat as jy ’n era wil verstaan moet jy na sy kuns kyk. Harries neem dit verder met sy verwysing na die ideaal wat in kuns leef. Myns insiens is kunswerke artefakte waarin jy ook deur ’n diskoersanalitiese benadering die historiese veranderlikheid van menslike subjektiwiteit kan aflees.

61 Vir ’n vroeëre posisie oor die belang van films vir filosofie, kyk Olivier (1992 en 1996a).

PD: Is daar 'n toekoms vir filosofie in kleiner tale soos Afrikaans?

BO: Dit gaan afhang van die mense wat daardie kleiner tale praat. Jy het al daarna verwys dat Nederland met sy relatief klein taalgemeenskap een van die lande is met die grootste vertaalbedrywe in die wêreld. Ek sien geen rede hoekom dit in Afrikaans nie ook kan gebeur en kan voortduur nie. Ek dink die feit dat Afrikaans nou nie meer die taal van die onderdrukker is nie dit interessante moontlikhede gee. Daarby is Afrikaans nie net 'n minderheidstaal nie, want as ek dit nie mis het nie is dit volgens die Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing saam met Zoeloe die taal wat deur die meeste mense in die land gepraat word. So dis nie 'n minderheidstaal in die sin van dat net 'n klein groepie mense in hierdie land dit praat nie. Dit word relatief gesproke deur heelwat mense gepraat, al is dit so dat dit globaal deur minder mense gepraat word. As daardie mense aktief te werk gaan met die gebruik van die taal, en anders as die neurotiese beskerming van die taal soos wat jy destyds by Koot Vorster en sy gelykes gekry het, dan is daar baie hoop.

Hier kan 'n mens effens Darwinisties dink en sê dat 'n taal juis onderwerp word aan moeilike omstandighede om daardie taal sterk te maak en dit sien jy vandag gebeur, nê? Dat Afrikaans bedreig word in die land, in die sin dat baie Afrikaanssprekendes voel dat Afrikaans nie meer tot sy reg kom nie, is juis die stimulus wat Afrikaans nodig het om kreatief voort te gaan. Kyk net hoe baie gebeur deesdae in Afrikaans. Julle groep wat *Fragmente* eens bedryf het, het op 'n opportunistiese wyse 'n kreatiewe bydrae tot die skep van nuwe taalartefakte en -uitdrukkings en nuwe diskoerse gemaak. Om hierdie rede dink ek 'n mens hoef jy nie bekommerd oor Afrikaans te wees as jy nie neuroties is nie.

Ek persoonlik was nog nooit skaam om Afrikaans te praat nie, al was ek in die tagtigerjare baie langtand om in Afrikaans te skryf omdat ek so 'n renons gehad het in apartheid. Ek het toe net in Afrikaans geskryf as mense my uitdruklik daarom gevra het. Jy weet, ek het nog nooit getwyfel aan Afrikaans se tipiese Germaanse uitdrukkingsvermoë en nuanse nie. Dis 'n taal wat ek verskriklik geniet om in te skryf en ek voel soos baie ander mense in die land vandag oop en bevry om nou in 'n groter mate in Afrikaans as vantevore te skryf. Dit is omdat ek so 'n reuse renons gehad het in al daardie kultuurvaders se beskerming van Afrikaans wat eintlik Afrikaans versmoor het.

PD: Dankie Bert, hier kan ons halt roep.

Dialog 7 – Johan Snyman

POLITIEK VAN DIE NIE-IDENTIESE

Hierdie gesprek is in Maart 2001 by Johan Snyman se huis in Johannesburg gevoer. Dit is in November 2005 geredigeer en na 'n verdere gesprek op 11 November 2014 vir publikasie gefinaliseer. Snyman is op 26 November 1947 gebore en het sy loopbaan in 1970 as junior lektor in wysbegeerte aan die destydse PU vir CHO begin. In 1979 is hy as lektor in filosofie aan die Randse Afrikaanse Universiteit aangestel. In die tydperk vanaf 1989-1994 het hy as medeprofessor en hoof van die Departement Filosofie aan RAU gedien. In 1995 het hy professor geword en uiteindelik in 2012 by die Universiteit van Johannesburg (waarin RAU in 2004 opgegaan het) afgetree.

1. Johannesburgse agtergrond

Pieter Duvenage (PD): Jy het in hierdie omgewing, waar ons hierdie onderhoud voer (Discovery en Florida in Johannesburg) opgegroeï. Was daar in jou jeugjare reeds blyke van 'n filosofiese belangstelling? Ek vra hierdie vraag na aanleiding van die outobiografiese skets wat jy aan die begin van jou Van Wyk Louw-gedenklesing verskaf.¹ Was daar reeds op skool die roering in die rigting van die filosofie aanwesig?

1 Kyk Snyman (1999: 45-68). Hierdie artikel is oorspronklik as die 27ste N.P. van Wyk Louw-gedenklesing op 29 September 1996 by RAU gelewer. Vir 'n vroeëre artikel oor Louw, kyk Snyman (1973).

Johan Snyman (JS): Ek dink dit het op hoërskool met Van Wyk Louw, soos ek dit in 'n lesing stel, begin.² Dit was die vroeë 1960's. Dit was die tyd van die Rivonia-verhoor en die inhegtenisneming van Bram Fischer, die opkoms van die Sestigers en ds. P.A. Potgieter – Florida se prominente NG-domeinee op die Wes-Rand wat so oor die Sestigers te kere gegaan het. Ek was natuurlik 'n Doppe en daar was baie sterk bande tussen ons predikant, destyds dr. Benoon Duvenage, en dié ds. Potgieter. Benoon het ook teen die Sestigers gepreek, so is ons deeglik geïndoktrineer. Dit was ook die jare na die Wêreldraad van Kerke se Cottesloe-beraad en daar is nogal dikwels hierteen en teen die Christelike Instituut gepreek.³ Om alles te kroon word Etienne Leroux, een van die leidende Sestiger-skrywers, se *Sewe dae by die Silbersteins* met die Hertzogprys bekroon.⁴

My Afrikaanse onderwyser in matriek, Gert Coetzee, het alhoewel hy van die ou skool was tog 'n gevoeligheid vir hierdie nuwe letterkunde gehad. Hy was 'n groot Van Wyk Louw-dissipel en ons het tydig en ontydig van Louw in die Afrikaanse klas gehoor. Ek dink my filosofiese belangstelling is aanvanklik in die Afrikaanse klas geprikkel, want saam met Van Wyk Louw se *Dias* is Frederik van Eeden se *De Kleine Johannes* vir ons voorgeskryf. Ek was saam met Ingrid Winterbach in die klas in my hoërskooldae, en ek het baie by hulle aan huis gekom.⁵ Deur haar ma en dié se jongste suster, Iris Terblanche, wat in daardie jare 'n kunsstudent by Wits was, het ek ook baie van dié soort ding ingekry.

Ek wou argitek word. My ouers het my toe by die Wetenskaplike en Nywerheidsnavorsingsraad (WNNR) se destydse instituut vir personeelnavorsing naby Wits laat toets en die aanlegtoets het 'n belangstelling in sowel argitektuur as tale by my uitgewys. Die adviseurs by die instituut het egter 'n moontlike loopbaan in argitektuur afgeraai, omdat dit 'n "riskante beroep" sou wees. Ek het toe vir die tweede opsie besluit en tale gaan studeer. Vir my was dit vanselfsprekend dat ek Wits toe sou gaan waar Van Wyk Louw Afrikaanse letterkunde doseer het, maar onder invloed van my ouers en Benoon Duvenage is ek toe Potchefstroom toe. Benoon se raad aan my was dat as jy tale wou gaan loop en die Sestigers wou bestudeer, dan moet jy filosofie in jou kursus insluit. So het ek in 1967 in Potchefstroom

2 Vir Van Wyk Louw (1906-1970) se versamelde poësie, kyk Louw (1981). Vir sy besinnende werk, kyk Louw (1986). Vir 'n biografie, kyk Steyn (1998). Vir Louw se invloed op Degenaar, kyk dialoog 3 hiervoor.

3 Hierdie beraad se besluite oor apartheid het tot reperkussies in die NG Kerk gelei en tot die stigting van die Christelike Instituut bygedra.

4 Kyk Leroux (1962). Vir 'n goeie biografie oor Leroux, kyk Kannemeyer (2008).

5 Ingrid Winterbach (gebore 1948) is 'n Afrikaanse romansier en wenner van die Hertzogprys in 2004.

aangeland, kort na H.G. Stoker se aftrede. Ek dink Benoon het heimlik geglo dat die gees van Stoker nog sterk loop en dat dit vir my die nodige teenstowwe teen die Sestigters sou gee.⁶ Dit was die jare toe prof. Jan Taljaard hoof van die Departement Filosofie was.

PD: Voor ons by Potchefstroom uitkom, wil ek jou graag oor jou ouerhuis uitvra. Was dit 'n Afrikaanse middelklasfamilie van die 1950's en 1960's?

JS: Ek kom uit 'n laer-middelklasfamilie. Daar was nie juis intellektuele dinge in ons huis nie. My ouers, albei kinders van die Groot Depressie, het geglo dat hulle ons geleerd moes kry sodat ons beter geleenthede as hulle kon hê. Dit gryp my nou nog aan die hart om te beseef dat my ma een maand van my pa se salaris gevat het om vir ons die *Afrikaanse Kinderensiklopedie* te koop. Hierdie ensiklopedie, en natuurlik *Die Jongspan*, was letterlik die enigste literatuur en lektuur wat ons as kinders gehad het, buiten 'n tak van die munisipale biblioteek.

My ouers was die eerste generasie wat in die stad gebore is en groot geword het, aan die onderkant van die sosiale leer. Daarom het hulle, soos baie ander ouers in daardie jare, alles in hulle kinders se geleerdheid gesit. My pa het nog bande met die familieplaas by Zeerust gehad.

2. Potchefstroomse studentejare, vroeë politieke bewussyn en aanstelling as dosent

PD: Toe beland jy op Potchefstroom. Dit is vir my interessant dat jy anders as die meeste van jou tydgenote via die tale eerder as teologiestudent by die filosofie uitgekom het.

JS: Ek wou tale studeer en het gedink eksal maar onderwyser word. My hoofvakke was Afrikaans-Nederlands en Duits. Filosofie was die ondersteunende agtergrondsvak. Eienaardig genoeg was dit Duits wat my oortuig het van die belang van filosofie, want Duits was die enigste vak soos dit destyds gedoseer is waar baie van filosofie gemaak is. In die Duitse letterkunde het filosofie in die kultuur deurgesuur en dit het my baie geboei.

6 Hendrik Gerhardus Stoker (1899-1993) het sy meestersgraad onder leiding van Totius op Potchefstroom, en sy doktorsgraad onder leiding van die bekende fenomenoloog Max Scheler (1874-1928) in 1924 aan die Universiteit van Keulen, behaal. Die onderwerp van laasgenoemde studie was die gewete (*Das Gewissen*). In 1925 is hy as hy as senior lektor, en in 1930 as professor, in die wysbegeerte aan die Potchefstroomse Universiteitskollege (PUK) aangestel waar hy in 1964 uitgetree het. Vir van sy belangrikste werke, kyk Stoker (1933, 1942, 1961 en 1967-1970).

Die filosofie departement het onder leiding van prof. Jan Taljaard gestaan.⁷ Toe ek daar aankom was die senior lektor, Theo van der Merwe, op 'n studiebesoek in Holland, en die nuwe junior lektor Pontifex Venter.⁸ Laasgenoemde het ons as studente baie goed verstaan, want ons leeftydervaring was dieselfde. Ponti was so 'n jong Turk, ook vanuit 'n Doppe-agtergrond. As Doppers op die Wes-Rand en onder die invloed van Benoon Duvenage het 'n mens as deel van 'n minderheidsgroep grootgeword. Jy was altyd op die rand en moes definieer en verduidelik waarom jy nie aan die skoollotery en die Christenstudenteverenging (CSV) deelneem nie, en waarom jy nie gesange sing nie – sulke soort beginselsake. In daardie jare was dit vir ons brandende vrae, en nou kom jy op Potchefstroom met die hoop dat jy 'n tuiste gaan kry waar jy nie in die minderheid sal wees nie.

Gou het ek egter agtergekom, en Ponti het mens op die spannings gewys, dat dinge 'n bietjie anders loop. Jy weet, die Gereformeerde belydenis sê sus, maar hier op Potchefstroom doen die vadere so. In hierdie opsig het 'n mens dan begin vrae vra en volg jy net doodgewoon en goed Gereformeerde die logika daarvan. Jy moet onthou dit was die 1960's toe ek daar aankom, en die wit Afrikaner het net begin om die wêreldwye voorspoedsgolf van die sestigerjare te ry. Die rektor, prof. H.J.J. Bingle, wou die Calvinisme soos hy dit verstaan het landwyd uitdra en het vir hom so 'n groepie manne bymekaargemaak om, soos hy dit gestel het, van elke student 'n "Calvinissie" te maak.⁹ Hierdie keurbende het bestaan uit die twee Duvenage-broers (Schalk en Benoon), Jan van Wyk en Willem de Klerk. Die Duvenage-broers was hoogs intelligent en bekend in kerklike kringe vir hulle organisasievermoëns, Willem de Klerk was bekend vir sy uitsonderlike preektalente,

7 J.A.L. (Jan) Taljaard (1915-1994) het H.G. Stoker as professor en hoof van die Departement Wysbegeerte by die PU vir CHO opgevolg (1964-1974). Hy is weer opgevolg as hoof van die departement deur Benoon Duvenage (1974-1979), N.T. van der Merwe (1980-1986), Elaine M. Botha (1987-1995) en Ponti Venter (1996-2001). P.J.J.S. (Pieter) Potgieter was (2001-2009) professor en direkteur van die Skool vir Filosofie by die PU vir CHO (sedert 2004 die Potchefstroomkampus van die Noordwes-Universiteit of NWU). Sedert 2009 is Michael Heyns (gebore 1961) professor en direkteur van die Skool vir Filosofie by NWU.

8 N.T. van der Merwe (1932-2005) is in 1964 as lektor in wysbegeerte by die PU vir CHO aangestel. In 1976 het hy professor geword, was van 1980-1986 hoof van die departement, en het in 1992 uitgetree. Vir 'n waardering van N.T. Van der Merwe, kyk Snyman (2006a). J.J. (Ponti) Venter (gebore 1945) het in 1968 as junior lektor in wysbegeerte aan die PU vir CHO begin. Hy is in 1988 as medeprofessor en in 2000 as professor aangestel. Vanaf 1996-2001 was hy hoof van die Departement Filosofie by die PU vir CHO. Die bynaam Pontifex het hy op hoërskool gekry by sy Latyn-onderwyser omdat sy verjaardag ook die feesdag van die Pontifex Maximus van Antieke Rome is.

9 Prof. H.J.J. Bingle was rektor van die PU vir CHO van 1964 tot 1976.

terwyl Jan van Wyk die minsame groot opvoedkundige was.¹⁰ Hieruit is ’n grootse opvoedings- en propagandaveldtog geloods. In die proses is die Instituut vir die Bevordering van Calvinisme gestig met Schalk Duvenage as direkteur. Die politieke arm van die Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys, “wasgoed ingesluit” het ons gegrap, was die Afrikaanse Calvinistiese Beweging, met sy lyfblad *Woord en Daad*.

Ek beland dus toe in 1967 op Potchefstroom saam met my voormalige dominee (Benoon Duvenage) en hy gee toe sommer vir ons die nuutingestelde kursus, Etiek en Logika (kort daarna herdoop tot Interfakultêre Wysbegeerte), wat van ons almal oortuigde Calviniste moes maak. Willem de Klerk was die hoof van dié departement. In daardie stadium was hierdie manne so in hulle laat-30’s en vroeë-40’s in ’n konteks wat die kruin van Afrikanervoorspoed uitgemaak het. Dit was opmerklik hoe die lewenstyl in Potchefstroom verander het. Op ’n manier was die manne nie net gesiene jong professore op Potchefstroom nie, maar hulle het ook die beeld van sukses en invloedrykheid uitgedra. Al hierdie dinge het vir my teen die agtergrond van ’n Gereformeerde lewensstyl, wat veronderstel was om van ’n sobere aard te wees, nie gepas nie.

Na my BA het Jan Taljaard om een of ander rede besluit ek is goeie materiaal vir die akademie en ek is in 1970 as junior lektor aangestel.¹¹ My aanstelling het in ’n tyd plaasgevind toe universiteite wêreldwyd vinnig begin groei het – Potchefstroom se studentetal het binne enkele jare vanaf 2 000 tot iewers rondom 6 000-8 000 studente vermeerder. Onthou, ons was nou die generasie van “baby boomers” na 1945.

PD: Ek wil graag by jou voorgraadse studies stilstaan. Ek neem aan dat jy in die Duitse departement ’n meer kontinentale filosofie leer ken het, een wat met literatuur en kultuur verband gehou het? Hoe het jy egter die Reformatories-wysgerige tradisie met sy sterk religieuse ingesteldheid, waarvoor Potchefstroom bekend was, in jou voorgraadse jare ervaar?

10 S.C.W. (Schalk) Duvenage was ’n Gereformeerde predikant wat in 1966 professor in Bybelkunde aan die PU vir CHO geword het. Na sy aftrede was hy weer predikant in die Gereformeerde Kerk. Sy broer, Benoon Duvenage (1924-2011), was ’n Gereformeerde predikant, professor in wetenskapsleer en filosofie (vir ’n ruk ook departementshoof) aan die PU vir CHO en later weer Gereformeerde predikant. J.H. (Jan) van Wyk was professor in wetenskapsleer en opvoedkunde aan die PU vir CHO. W.J. (Willem) de Klerk (1928-2009), ouer broer van voormalige staatspresident F.W. de Klerk, was ’n teoloog, professor in filosofie en later ’n koerantredakteur en professor in kommunikasiekunde.

11 Vir sy eerste twee artikels oor etiek en oor die universiteit, kyk Snyman (1968a en 1968b).

JS: Die program is verdeel in sistematiek, Calvinistiese filosofie waar ons hoofsaaklik Dooyeweerd aan die hand van Spier se boeke gelees het as inleiding, en die geskiedenis van filosofie.¹² Wat laasgenoemde aanbetref het ons van Hesiodos tot by Sartre die een figuur of stroming na die ander deurgedraf. Dit was veral die geskiedenis van die filosofie wat sterk tot my gespreek het en dit het natuurlik goed saam met my Duitse studies gewerk.¹³

In Duits is die Verligting, Kant en die Romantiek goed belig, maar deur die Duitse letterkunde en 'n vak soos Latyn het mens verder ook 'n toespeling op die klassieke gekry. In Afrikaans-Nederlands het 'n mens weer van Middel-Hoognederlands en in Duits Middel-Hoog Duits gedoen, wat die deur op die Middeleeuse filosofie verder oopgemaak het. Op hierdie manier het die Middeleeuse kultuur en filosofie vir my interessant geword.¹⁴ Uiteindelik was my hoofvakke Afrikaans-Nederlands, Duits en Filosofie.

In my voorgraadse jare het daar ook 'n paar interessante dinge plaasgevind. In my tweedejaar (1968) het die wêreldwye studente-rewolusies in Europa en Amerika begin. Ons het nie 'n benul gehad wat gebeur het nie.¹⁵ In 1969 het die PUK 100 jaar oud geword, en daar was feesvierings. In dié tyd keer André P. Brink van Parys af terug en gaan by sy ouers in Potchefstroom tuis (sy pa was die plaaslike landdros).¹⁶ Nou ja, toe die wese Brink op die kampus begin verskyn, met so 'n groot Afro-haredos en Mao-styl baadjie, het almal hom aangegaap. Al wat in daardie tyd studente-organisasie op die kampus was, het ook 'n fees aangehad. So besluit die oudste vereniging op die kampus om Brink as spreker na een van dié se vergaderings te nooi, wat hy ook aanvaar het. Toe die hogere owerhede daarvan te hore kom, het hulle allerlei druk uitgeoefen en die uitnodiging moes teruggetrek word met die verskoning dat daar te min lokale beskikbaar was.

In 1969 het Calvin Seerveld van Toronto oor die Christelike estetika by die Potchefstroomse Universiteitskollege (PUK) lesings gegee.¹⁷ Met my belangstelling in die letterkunde – ek wou met Duits of Afrikaans-Nederlands aangaan – is ek

12 Herman Dooyeweerd (1894-1977), was professor in filosofie aan die Vrije Universiteit Amsterdam (1926-1965). Kyk verder oor Dooyeweerd dialoog 5 met Danie Strauss. J.M. Spier was 'n 20ste eeuse Reformatoriese filosoof in Nederland.

13 Vir sy artikels oor die didaktiek van die geskiedenis van die filosofie, kyk Snyman (1978b).

14 Kyk hieroor die artikel van Snyman (1975).

15 Vir 'n artikel hieroor, kyk Snyman (1972).

16 André P. Brink (1935-2015) het in die 1950's aan die PU vir CHO studeer en het later 'n bekende romanskrywer en professor in Afrikaans (Rhodes) en Engels (UK) geword.

17 Herbert Marcuse (1898-1979) was 'n bekende lid van die sogenaamde eerste generasie van kritiese teorie.

natuurlik deur Seerveld, wat 'n boeiende spreker was, geïnspireer.¹⁸ Hy het sy lesings oor die Christelike estetika aan die hand van konkrete voorbeelde uitgepak. Ek onthou spesifiek 'n provokatiewe skyfievertoning “Nudity: A Christian case for free love”. Dit het ons verstand te bowe gegaan. Wat my die meeste getref het, was Seerveld se vermoë om 'n soort kultuurkritiek filosofies te begrond. Op daardie punt het ek besef dat my belangstelling op skool in argitektuur eintlik 'n belangstelling in die estetika was – iets wat sonder twyfel deur die Winterbachs en alles wat ek by hulle geleer het gevoed is.

Die kennismaking met Seerveld het my oortuig van die geldigheid van kultuur- en samelewingskritiek wat kom uit 'n tradisie wat oor Dooyeweerd en Abraham Kuyper teruggegaan het tot by Groen van Prinsterer, veral op die mees karakteristieke punt van hierdie tradisie, naamlik dat alle intellektuele, kulturele en sosiale aktiwiteite teruggevoer kan word na 'n dikwels onbewuste religieuse uitgangspunt.¹⁹ Seerveld was egter ook die begin van 'n verskuiwing in hierdie gedagtegang by my. Sy filosofiese beligting van die konteks waaruit 'n spesifieke kunswerk kom het ook aangetoon hoe hierdie “religieuse grondmotief”, om Dooyeweerd se bekende term te gebruik, veral in die moderne era met sy kuns ter wille van kuns-dogma, toenemend vervleg is met beskouings oor mag wat nie altyd die mensdom ten goede kom nie.

3. Dosent op Potchefstroom in 'n tyd van politieke vaartversnelling

PD: En toe word jy dosent.

JS: Ja, ek word toe junior lektor in filosofie (1970), en ek besluit toe om my op estetika toe te spits. In die Potchefstroom-idiom moes my werk “'n bolwerk teen gesekulariseerde humanisme wees” deur, soos Seerveld uitgewys het, die ander party se standpunte en versweë aannames goed te ken en dit dan bloot te lê. Ek het Marcuse begin lees en het besef dat daar baie meer in die Westerse kultuur bestaan as waarvan ons hier op Potchefstroom tussen die mielielande bewus was. As ek nou daaraan terugdink het sommige van ons filosofiehandboeke, veral in die sistematiese afdeling, uit voor die Tweede Wêreldoorlog gedateer! Ons was so 'n paar mense, Lourens du Plessis, Neels Smit, Elaine Botha en ek, wat in daardie stadium oor die publikasies van Seerveld en sy medewerkers se Institute for Christian Studies in

18 C.G. Seerveld (gebore 1930) het onder D.H. Th. Vollenhoven, een van die grondleggers van die Reformatoriese Wysbeerte aan die Vrije Universiteit in die 1920's, studeer en was professor in estetika aan die Instituut vir Christelike Studies in Toronto.

19 Abraham Kuyper (1837-1920) was 'n Nederlandse teoloog en eerste minister (1901-1905).

Toronto gepraat het.²⁰ Ons gevoel was dat Potchefstroom iets van die aard nodig gehad het, iets wat meer eietyds Calvinisties was. In daardie tyd het *Woord en Daad*, met die teoloog prof. Willie Snyman as redakteur, 'n paar keer opslae gemaak deur die apartheidsbeleid te kritiseer. Prof. Hennie Coetzee, die destydse volkekunde dosent, was vantevore ook in die moeilikheid omdat hy die Calvinistiese siening van apartheid, wat 'n bietjie van die hoofstroom siening van Verwoerd verskil het, nogal in die *Sunday Times* verdedig het. In daardie stadium was daar 'n sekere lugtigheid vir Potchefstroom, maar ons jonges het gevoel dat *Woord en Daad* nie ver genoeg gegaan het nie.

PD: Wat sou vanuit 'n Calvinistiese oogpunt verkeerd gewees het met apartheid? Wat was verkeerd met die ideologie van die dag?

JS: Die kritiek was dat dit nie eerlik genoeg was nie, dat die regering nie bereid was om te betaal vir wat hulle in die openbaar gesê het nie en dat hulle nie gou genoeg algehele skeiding kon teweeg bring nie. Die regering was maar louurig oor die idee dat daar meer investering in die sogenaamde tuislande moet kom. In daardie opsig was hulle dit nog eens met die Verwoerdiaanse idee van grensnywerhede, maar die tempo van ontwikkeling was hopeloos te stadig. Dan was daar 'n ander punt waarop die Gereformeerdes altyd sterk gestaan het: die idee dat daar 'n tipe superstruktuur moet wees waar al hierdie verskillende identiteite in Suid-Afrika saamgebind word. Daarom het die Gereformeerde Kerk 'n nasionale sinode gehad wat toe al swart mense bevat het. Hoewel die aanvanklike struktuur 'n apartheidsbasis gehad het, met elke etniese groep wat sy eie kerk het, is al hierdie kerke tog weer onder een nasionale sinode saamgebind. Dit was baie progressief vir daardie tyd. Die NG Kerk het nie vir so iets kans gesien nie.

Pieter de Klerk het so 'n ruk terug in *Koers* aangedui dat die grondleggende Calviniste van Potchefstroom, soos die regsgeleerde L.J. du Plessis, die klassikus Ferdinand Postma en die digter-teoloog Totius, nie eintlik daarvoor verantwoordelik gehou kan word dat hulle Dooyeweerd se politieke denke in apartheid ingebou het nie.²¹ Dit het eers met mense soos A.P. Treurnicht en die latere regse splintergroepe

20 L.M. (Lourens) du Plessis (gebore 1949) was professor in die regte aan die PU vir CHO en later aan Stellenbosch Universiteit. Dr. Neels Smit (1946-2011) was 'n Gereformeerde predikant. Elaine M. Botha (gebore 1938) was professor in wysbegeerte aan die PU vir CHO van 1975-1995. Hierna, tot met haar aftrede, was sy professor by die Redeemer College in Kanada.

21 Kyk P. de Klerk (1997). L.J. du Plessis (1897-1968) was professor in staatsreg aan die PU vir CHO. Vir 'n interpretasie van Du Plessis, kyk Potgieter (1976) en Marx (2010).

plaasgevind.²² Die ou Potchefstroomse Calviniste was eintlik oernasionalisties en oerpatrioties. Ons jonger groep het die tipies klassieke posisie van leerling teenoor leermeester ingeneem – die leermeester gaan nie ver genoeg nie. Ons het veral sterk gevoel dat die bekende gedagte van Dooyeweerd (wat deur Groen van Prinsterer en Kuyper beïnvloed is), naamlik *soewereiniteit-in-eie-kring*, 'n liberaal-demokratiese staatsbestel of dan regstaat geïmpliseer het, en nie gebruik kan word om apartheid te veranker in 'n sogenaamde skeppingsorde nie. Veral op hierdie punt was *Woord en Daad* na ons mening nie uitgesproke genoeg nie. Ons het toe 'n blad, *Loog*, begin.²³ Die titel is ontleen aan 'n teks in Jesaja. Die doel was om skerp en onverbloemde kritiek te opper soos wat loog dinge uitbrand. Eintlik vreeslik voortvarend.

Van Wyk Louw was in 'n sekere sin 'n voorbeeld. Ons het baie in ons vergaderings sy interpretasie en kritiek van nasionalisme bespreek en oordink. Dan was daar die Toronto-groep van die Institute for Christian Studies, en mense soos Henk Hart, Bernie Zylstra en James Olthuis wat ons in Potchefstroom besoek het.²⁴ Hulle styl het my baie aangestaan, en soos die kulturele rewolusie van die sestigerjare het ons die krake in die mure hier by ons begin opmerk (Seerveld 1970). Die mense het ons intellektueel goed onderskraag, veral wat die kultuurkritiese komponent betref. Ek het nie soveel aansluiting by die meer sistematiese uitbou gevind nie, dit was meer Elaine Botha se lyn.

Die naoorlogse kultuur het allerhande verskuiwings en veranderings teweeggebring, en ons wou *Loog* gebruik vir 'n bewusmaking hiervan. Ek het byvoorbeeld aan 'n reeks oor die pop-kultuur rondom *Jesus Christ Superstar* gewerk. Ek het dit 'n tipe Jesus-romantiek genoem wat die plaaslike Gereformeerde kerkvaders glad nie kon hanteer nie. Ek moes preek na preek aanhoor hoe daar 'n sameswering vanuit die Kremlin was om die Westerse jeug se sedes te ondermyn met popmusiek, waarvan die uiterste vorm Webber-Rice se lasterlike *Jesus Christ Superstar* was. Vir my was dit 'n naïewe en verkeerde verstaan van hierdie werk. Daardie liedjie van Maria Magdalena vertel hoekom Jesus ten spyte van alles nog steeds aangryp. Die deel waar Jesus gegeesel word, het soveel mense diep geraak dat mens eintlik moes begin wonder of hier nie dalk 'n alternatiewe interpretasie – 'n baie rou, fisiese of liggaamlike verstaan van Jesus se lyding – opgesluit is nie (Snyman 1971). Ons het ook in daardie stadium

22 Vir sy doktorsgraad oor Kuyper, kyk Treurnicht (1956).

23 *Loog* het van 1971-1974 verskyn.

24 Bernard Zylstra (1934-1986) het onder Dooyeweerd studeer en was professor in politieke filosofie by die Instituut vir Christelike Studies in Toronto. Henk Hart (gebore 1935) het onder Vollenhoven studeer en was vanaf 1967-2001 professor in sistematiese filosofie by die Instituut vir Christelike Studies.

in die hermeneutiek begin belangstel (Snyman 1973). Al wat die Gereformeerdes egter daarvan gewet het, was dat Kuyper die hermeneutiek met groot agterdog bejeën het. Dit het ons gehelp om met 'n nuwe lesing van kunswerke en eietydse kultuurverskynsels na vore te kom. In hierdie opsig het die rektor, prof. Bingle, 'n interessante en verblydende benadering gehad. Hy het *Loog* gesteun en selfs fondse soontoe gekanaliseer.

Ons het redelik baie oor die omstrede kwessies in Potchefstroom, maar ook oor die politiek in die breë, berig. Wat laasgenoemde betref was ons natuurlik lugtig, want ons het nie juis oor binnekring-kennis beskik nie. Die keer toe ons wel in 1971 met die plaaslike lid van die volksraad, Louis le Grange, gaan gesels het, was sy punt “hou julle besig met julle studies en los die politiek vir die grootmense”. Hy het intimiderend bygevoeg dat die Veiligheidspolisie hulle werk goed doen.

Toe hoor ons in die koerante van 'n Afrikaanse Studentebond-kongres (Julie 1972), wat ons nie bygewoon het nie, waar hulle hul Christelik-nasionale grondslag afgeskaf het. Ons skryf 'n hoofartikel in antwoord hierop en juig dit toe. Ons het egter nie besef watter rou senuwees ons in die Afrikanergemeenskap geraak het nie. Die uiteinde van die saak was dat ons deur Bingle ingeroep is en uiteindelik moes ons apologie aanteken. Die gevolg was dat ons die universiteit se steun vir *Loog* verloor het en êrens anders finansiële steun moes kry – uiteindelik via dr. Zach de Beer by Anglo-American. Ons het ons les geleer dat daar dinge in die Afrikanergemeenskap was wat moeilik aangeraak kon word. Jy moet onthou dat die verskuiwings rakende apartheid nog kwalik begin het – 1978 sou vir NP-aanhangers die jaar nul wees, die jaar waarin die “swart stroom” na die stede omgekeer sou word en 'n bewys dat apartheid dan een van sy grootste toetse deurstaan het. *Loog* het so tot 1974 verskyn, toe ons dit nie verder kon bybring nie. Dit het toe in *Woord en Daad* opgegaan.

4. Akademiese werk as jong dosent en verdere politieke woelinge op Potchefstroom

PD: Te midde van al die dinge het jy seker aan jou meestersgraad gewerk?

JS: Die departement se beplanning het so gewerk dat elkeen op 'n bepaalde gebied gefokus het. Pontifex het logika en Elaine Botha kultuurfilosofie gekies. Ek het toe op estetika begin werk en die neo-Marxisme was destyds, naas die eksistensialisme, vreeslik in die weer. Marcuse het nogal sterk tot my gespreek, maar hoewel hy goed belese was (veral wat Schiller en Kant aanbetref), was ek tog ongemaaklik met sy Freudiaanse aannames, veral die siening dat die driflewe so 'n sleutelrol in die mens se lewe speel. Ek het toe nog nie my Calvinistiese nekhare verloor nie.²⁵ Ek het

25 Vir sy studie oor Marcuse en kuns, kyk Snyman (1977).

besluit om 'n voorstudie oor die “neo” in neo-Marxisme te doen en sodoende het ek by Lukács uitgekóm. My meestersstudie (Snyman 1976) het oor die konsep van klassebewussyn as historiese faktor gegaan; dus sy werk van die 1920's en die soort keuses wat hy in 'n tyd van groot ontgogeling en verandering moes maak. Ek het gedink om daarin 'n parallel met Suid-Afrika te sien, wat ook op daardie stadium deur verskuiwings begin gaan het. Dit was vir my boeiend hoe Lukács die filosofie gebruik het om partypolitiek en arbeidsbewegings te verstaan en te bemiddel.

Intussen het daar baie dinge in die departement by Potchefstroom gebeur. Die Teologiese Skool het ingemeng en Jan Taljaard was nie meer departementshoof nie. Ons departement is egter nie in die saak geken nie. Dit was regtig 'n baie gespanne tyd, ook omdat senior mense wat ek uit my skooldae geken het by hierdie verwickelinge betrokke was. Ek dink dit het die departement dekades geneem om oor daardie intervensie te kom. Dit is op daardie punt dat ek my meestersstudie na die Randse Afrikaanse Universiteit met Pieter du Plessis as my studieleier, geskuif het.²⁶

PD: Dit is vir my interessant dat jy reeds as 'n jong man by 'n akademiese magswêreld ingegooi is. Jy is Potchefstroom toe met die hoë ideale om letterkunde en filosofie te studeer met die oog op 'n onderwys- of akademiese loopbaan en toe het jy vanaf 'n vroeë ouderdom by die magspel van universiteitspolitiek betrokke geraak. Ek weet dat jou posisie vandag is dat mag en kennis moeilik geskei kan word, maar ek vermoed dat dit vir jou aanvanklik baie moeilik op Potchefstroom moes gewees het, dié vermenging van denke en mag. In die proses het jy seker ook van die breë Suid-Afrikaanse filosofiese toneel en die bedrywighede van die Suid-Afrikaanse Wysgerige Vereniging kennis geneem? Wat was jou eerste indrukke van die filosofiese wêreld buite Potchefstroom, behalwe nou die Toronto-groep, gewees?

JS: Ek het my eerste filosofiekongres in 1970 in Bloemfontein bygewoon, en dit was maar baie van dieselfde ding gewees. Die kongres is deur Manie Malan gereël om 'n platform vir Calvinistiese filosofie te bied, maar by hierdie kongres het ek mense soos Richard Turner en Christoffel Coetzee leer ken.²⁷

26 P.G.W. du Plessis (gebore 1932) was 'n student van H.G. Stoker op Potchefstroom en van 1967 tot 1987 professor en hoof van die Departement Filosofie by die Randse Afrikaanse Universiteit (RAU). Hy is as departementshoof opgevolg deur Johan Snyman (1987-1994) en later deur Deon Rossouw en Hennie Lötter. In 2004 het RAU opgegaan in die Engelse Universiteit van Johannesburg met 'n sterk analitiese klem in die filosofiedepartement.

27 Christoffel Coetzee (1945-1999) het aan Stellenbosch Universiteit studeer en deelyds in die filosofie aan die Universiteit Wes-Kaapland (UWK) doseer, waarna hy in die vroeë 1970's aan die Universiteit van Oxford as Rhodes beurshouer student was. Later was hy argivaris en joernalis in Windhoek en dosent aan die Universiteit van die Noorde. Hy is die skrywer van die roman *Op soek na Generaal Mannetjies Mentz* (Coetzee 1998).

In 1971 is ek na die kongres in Kaapstad waar mense soos Adam Small, Johan Degenaar en André du Toit voordragte gehou het.²⁸ Du Toit was pas uit Nederland terug en het 'n lang voordrag oor Bertrand Russell gehou waarvan ek niks verstaan het nie. Trouens, die hele kongres was so analities dat ek en een van my Potchefstroomse kollegas vir lang rukke van die Maandag tot die Vrydag (daar was nie parallelle lesings nie) doodgewoon skaak agter in die lesinglokaal gespeel het. Ek het Martin Versfeld, wat 'n lesing oor Augustinus gelewer het, en A.H. Murray ook by hierdie kongres leer ken. Daar is spesiale aandag aan Murray gewy omdat hy vroeër (1970) afgetree het.²⁹ Richard Turner het iets oor Marx se *Fetish-Kapitel* gelewer en dit was eers later, toe ek self oor Luckács begin werk het, dat ek agtergekom het wie hy was. Dit was egter die laaste keer wat ek hom gesien het, want kort daarna is hy ingeperk. Vanaf die Natal-kongres het ons begin mosies aanneem vir die herstel van sy vryheid.³⁰ My eerste indrukke van die Suid-Afrikaanse filosofietoneel was dat dit geweldig lewendig en divers was met 'n sterk skeiding tussen analitiese en kontinentale filosofie.

PD: Maar was daar nie ook 'n ander konfrontasie by daardie kongres nie? Dit het rondom Dreyer gegaan en die identiteit van die nuwe Wysgerige Vereniging van Suider-Afrika wat in 1973 in werking sou tree?

JS: Dit was die stigtingsvergadering van die Wysgerige Vereniging van Suider-Afrika. Reeds in Bloemfontein was daar al sterk verskille oor die samestelling van hierdie vereniging. Vanuit die staanspoor is daar besluit dat dit 'n vereniging vir *Suider-Afrika* sou wees en dat dit vir alle rasse oop is. Met hierdie grondwetlike skuif is die apartheidsprobleem van rassevermenging omseil. Die vereniging moes egter volgens 'n rotasiesistiem die volgende jaar by die Universiteit van Pretoria

28 Oor Degenaar en Du Toit, kyk dialoog 3 en 4 hiervoor. Adam Small (gebore 1936) het sy loopbaan as akademikus en filosoof in 1959 aan die Universiteit van Fort Hare begin. Hy was hierna dosent in filosofie aan die Universiteit van Wes-Kaapland (1960-1974). In 1963 het hy sy meestersgraad oor die denke van Nietzsche en Hartmann behaal. Na 'n ruk buite die akademie was hy professor in maatskaplike werk aan die UWK (1984-1997). Small is ook 'n bekende skrywer, dramaturg en digter.

29 Marthinus Versfeld (1909-1995) was vir baie jare dosent en professor in filosofie aan die Universiteit van Kaapstad (1970-1974). A.H. Murray (1905-1997) was professor in filosofie aan die Universiteit van Kaapstad (1937-1970).

30 Richard Turner (1942-1978) het aan die Universiteit van Kaapstad en die Sorbonne Universiteit studeer, waar hy by laasgenoemde 'n doktorsgraad oor die denke van Sartre behaal het. In die 1970's was hy 'n dosent in politieke studies aan die Universiteit van Natal. In hierdie tyd is hy vir lang tydperke deur die apartheidsregering verban. In 1978 is hy in 'n onopgeloste sluipmoord dood.

byeenkom. Dreyer het toe amptelik die uitnodiging gerig, waarop Richard Turner met 'n teenvoorstel gekom het dat die kongres eerder in Durban moes plaasvind, aangesien baie van sy swart vriende nie by UP welkom sou wees nie. Toe die vergadering Turner se teenvoorstel aanvaar het Dreyer by die vergadering uitgeloopte en sy lidmaatskap – en in effek Pretoria s'n – opgeskort.³¹ Dit was 'n geweldig dramatiese ding. Jonathan Suzman van Wits het toe voorgestel dat enige verwysing na hierdie gebeure uit die notule geskrap word. Ons het die volgende dag opnuut vergader met net Richard Turner se voorstel op die tafel; daar is nêrens formeel berig oor 'n uitloperie nie. Dreyer het toe weer in 1981, tydens die kongres by die Randse Afrikaanse Universiteit na die vereniging teruggekeer.

PD: Dit is alles vir my baie interessant, maar ek neem aan dat jy in hierdie tyd jou meestersgraad voltooi het en dat 1976 net om die draai gelê het.

JS: Ek het my meestersgraad in 1976 klaargemaak. Henk Hart van die Institute for Christian Studies in Toronto was daardie jaar vir 'n studiebesoek by ons in Potchefstroom. Die VUA, eintlik die moederinstelling van Potchefstroom, het laat weet dat hulle solidêr met Beyers Naudé is en eers na raadpleging met Naudé 'n besluit sal neem oor voortgesette bande met PU vir CHO. Sodoende het Beyers Naudé 'n groot doring in die Potchefstroomse vlees geword. Veral Henk Hart kon dit nie verstaan dat die Potchefstroomse vaders so sleg van Beyers Naudé praat nie. Hy het 'n paar versoenende gesprekke probeer reël, maar toe dit nie werk nie het hy besluit om ons, die jonger garde, te betrek. Hy reël toe 'n gesprek tussen ons jong Turke van die voormalige *Loog* en Beyers Naudé vir 23 Junie 1976 – maar toe kom 16 Junie 1976. Ons was baie geskok, deels vanweë ons eie onkunde oor waar die opstand vandaan gekom het. Ons het met daardie skok in die gesprek met Naudé ingegaan. Die middag van die 23ste kry die rektor 'n oproep van die Veiligheidspolisie oor hierdie vergadering, waarop hy antwoord dat ons sy beste jong dosente is en dat hy volle vertroue in ons het. Ten spyte van al die druk hét ons toe met Naudé gesels. Op daardie stadium was daar nog redelik afstand tussen ons en hom en ons het gesê dat ons nie met sy metodes saamgaan nie. Dit is nou maklik om te sê dat sy siening van destyds bewaarheid is. Hy het gepraat van die golf van bitterheid wat gebreek het en dat hy sidder as hy dink wat gaan gebeur. Kort daarna is hy ingeperk.³²

Dit was ook die jaar waarin ek begin voorbereiding doen het vir my oorsese studietyd. Ek het besluit om Duitsland toe te gaan. Teen die agtergrond van my

31 Dit is interessant dat Dreyer nie in dialoog 1 na dié insident verwys nie.

32 Beyers Naudé (1915-2004) was van 1939-1963 'n NG-predikant. Vanweë sy kritiek op apartheid het Naudé die Christelike Instituut in 1963 gestig en hierna aktief teen apartheid gewerk. Hy is tussen 1977 en 1984 as 'n verbanne persoon verklaar.

studies in die Duitse letterkunde het ek besluit dit is die plek waar groot filosofie gemaak word. My indruk van die VUA was, miskien ten onregte, dat hulle net kantaantekeninge maak by die filosofie wat uit Duitsland en Frankryk kom. In hierdie tyd het ek Adorno ontdek, vir 'n DAAD-beurs (Duitse Akademiese Uitrustings) aansoek gedoen en is toe gelukkig in Frankfurt geplaas.

Net voordat ek en Elisabeth as jonggetroudes Duitsland toe is, was daar in November 1977 'n blitsverkiesing. Dit was in die nadraai van die Soweto-opstande, drakoniese maatreëls teen veral die swart pers (Oktober 1977) en Jimmy Kruger se berugte kille verklaring oor Steve Biko se dood. Daar was 'n sterk gevoel dat die 1977-verkiesing nie oor die werklike vraagstukke gehandel het nie. Ons het toe saam met 'n groep Engelse Calviniste 'n gesamentlike getuienis – die Koinonia-verklaring – aan die einde van 1977 uitgereik. Met die uitreiking hiervan het die hel losgebars, want die destydse regering was baie gespanne. Connie Mulder, 'n senior minister in John Vorster se kabinet en ook 'n Dopper, was op die raad van die Potchefstroomse Universiteit. Hy bel toe die pas ingehuldigde rektor, Tjaart van der Walt, met inligting dat die *Citizen* se redaksie regsit met 'n storie dat die Koinonia-verklaring geïnspireer is deur Beyers Naudé en die buitelandse kritici van Suid-Afrika ... en dat die Afrikaner se nek net gebreek moet word, dan sal die land platgeploeg word deur rewolusie.

Die rektor roep ons toe in en ons skrik ons oorhoeks, want ons het met die hele aanloop tot en die opstel van die verklaring geen kontak met Beyers Naudé gehad nie en kon nie dink dat ons Engelse vriende sulke bande gehad het nie. Die uiteinde van die saak was dat die Universiteitsraad spesiaal byeengeroep is oor hierdie “kettery” – die woord van dr. K.S. Van Wyk de Vries, die ondervoorsitter van die raad – wat verder ook na die “valse basuin op Potchefstroom” verwys het. Die ringkoppe kon egter geen fout met die inhoud en die beginsels van die verklaring vind nie. Dit het doodgewoon die besluite van die 1976-kongres van die Afrikaanse Calvinistiese Beweging bevestig waar Johan Heyns oor Bybelse geregtigheid en Johan van der Vyver oor die “Nasionale Party as bastion van onreg” gepraat het. Die raad was wel nie ingenome met die “trant” waarin die verklaring gedoen is nie. Ons is in die openbaar gerepudieer en daar is oorweeg om ons te skors, maar hulle het agtergekom hulle het nie regsgronde om dit te doen nie.

5. Studiebesoek in Duitsland

Die raad het in Januarie 1978 gesit en in Maart is ek en Elisabeth toe van Potchefstroom af weg – eers Duitsland toe op 'n studiebesoek en daarna na die Randse Afrikaanse Universiteit waar ek 'n aanstelling as lektor gekry het (Julie 1979). In hierdie stadium het ek as gevolg van die gedurige inmenging van die Teologiese Skool en politieke druk nie kans gesien om my loopbaan in Potchefstroom voort

te sit nie.³³ Nou ja, toe is ek van Potchefstroom na Frankfurt, en dit was nogal 'n kultuurskok om van 'n plattelandse dorpie in 'n wêreldstad te kom. Kyk, ek het in Johannesburg grootgeword, maar Johannesburg is niks in vergelyking met Frankfurt nie. Die lewenstempo, die kultuur, die taal waarin gedink en geleef word, is totaal anders. Ons moes vinnig aanpas. Ek het lesings en seminare bygewoon en materiaal bymekaargemaak. Daar het ek die werk van Adorno werklik baie diep leer ken.³⁴

Die tyd in Frankfurt (1978-79) was een van geweldige bestekopname ten opsigte van kultuur, politiek en filosofie. Vir my het die Frankfurters dit met groter wetenskaplike finesse as die Calvinistiese filosofie gedoen. As jy byvoorbeeld Adorno se boek oor Mahler lees (Adorno 1996, oorspronklik in Duits 1960), kom jy onder die indruk dat hy die filosofie so reg uit die partiture van Mahler haal. Die opvoering van Alban Berg se *Wozzeck* in die Frankfurtse Operahuis was duidelik in gesprek met Adorno se werk oor Alban Berg (Adorno 1994, oorspronklik in Duits 1968). Nadat ek Adorno se werk oor Mahler gelees het, was dit wonderlik om hierdie soort simbiose en resonansie tussen filosofie en musiek te kon beleef. Verder het ons ook verskeie opvoerings van Beethoven se *Fidelio* en ses operas van Wagner in Frankfurt meegemaak.³⁵

Ek het al die invloede met my werk oor kuns op Potchefstroom in verband gebring. Soos reeds gesê was die groot kwessie van 'n Christelike of Calvinistiese filosofie om religieuse veronderstellings wat latent of implisiet in enige werk lê na die oppervlak te bring, 'n bepaalde soort hermeneutiek. Ek het aanvanklik ingekoop op hierdie benadering, maar met die soort analyses van Adorno, en Carl Dahlhaus se studies oor Adorno se musiekfilosofie, wat op 'n lang tradisie in die hermeneutiek berus, het ek besef dat die religieuse maar net één moontlike veronderstelling is, en in baie gevalle nie die belangrikste een nie. Daar is baie keer 'n sosiale veronderstelling wat bewustelik of onbewustelik in 'n kunswerk of 'n stuk filosofie ingebou word wat die hele boodskap, die argument wat na die oppervlakte kom, medebepaal, en dit is vir my baie boeiend om daardie veronderstellings – veral wanneer dit oor mag, beheer, kontrole en invloed oor mense gaan – uit te lig.³⁶ Ek het ook gevoel 'n mens

33 Vir 'n werk oor filosofie in die “nuwe tyd”, kyk Snyman (1978a).

34 Theodor W. Adorno (1903-1969) het aan die Universiteit van Frankfurt studeer en moes Duitsland as privaatsdosent kort na Hitler se bewindsoorname in 1933 verlaat. Hy het hierna na Brittanje en die VSA geëmigreer, maar hy het in 1949 as professor in die filosofie na Frankfurt teruggekeer en tot sy afsterwe daar doseer. Vir sy bekendste werke, kyk Horkheimer en Adorno (1979) en Adorno (1973, 2004 en 2005).

35 Vir sy Duitse werk oor Wagner wat in 1952 verskyn het, kyk Adorno (2009).

36 Vir sy werk oor die eerste generasie van die Frankfurt Skool en hulle opvatting van etiek, kyk Snyman (1982).

kan baie daarmee doen, mense help en meer terapieë optree, as wanneer jy poog om nêr religieuse beginsels uit te lig.

PD: Eintlik was jy ontsaglik bevoorreg om hier rondom jou dertigs reeds 'n akademiese loopbaan van amper tien jaar agter die rug te hê en om die ryke akademiese wêreld van Frankfurt te betree. Die manier waarop jy deur die knyptang van kennis en mag op Potchefstroom gevorm is, het dit amper onvermydelik gemaak dat jy by 'n filosofiese tradisie soos die kritiese teorie moes uitkom. Watter filosowe het jou in Frankfurt beïndruk in die tyd wat jy en jou vrou daar was?

JS: My studieleier (*Studienbetreuer*) was Rüdiger Bubner, wat in Adorno se pos aangestel was. Hy was 'n regte yuppie en ek het nie baie aanklank by hom gevind nie.³⁷ Hy was baie prestasiegerig in sy deftige pakke en sportmotor. *Leistung* (prestasie) was 'n woord wat nogal dikwels in sy voorlesings opgeduik het. Dit was vir my nie heeltemal in lyn met die kritiese teorie nie. Bubner was 'n tipiese gimnasiumprodukt, wat pynlik-korrekte Duits gepraat het. Jy het later so op die punt van jou stoel gesit, al wagte op die werkwoord wat jou aan die einde van die sin toebedeel word.

Ek het ook vir Alfred Schmidt gaan opsoek – 'n geslote man en iemand wat baie bewus was van sy verbintenis met die kritiese teorie en sy status in die Frankfurt Skool.³⁸ Ek het een onderhoud met hom gehad en besluit dat hy nie vir my 'n goeie of nuttige bron sou wees nie. Ander dosente soos Burkhard Lindner oor Walter Benjamin en Hermann Schweppenhäuser oor Ernst Bloch het my ook nie beïndruk nie.

Ek het van die gaslesings van Jürgen Habermas bygewoon, maar ek het nie persoonlik kontak met hom gehad nie.³⁹ Dan het ek Günther Rohrmoser in Stuttgart gaan opsoek. Hy was baie toeganklik, maar ek het gevoel dat hy te konserwatief op die kritiese teorie reageer.⁴⁰ Verder het ek ook Lambert Zuidervaat in Berlyn leer ken. Hy was 'n student van Calvin Seerveld en ons was kalwers van dieselfde jaar, en daar werk ons toe oor dieselfde filosoof en min of meer oor dieselfde tema.⁴¹ Ja, dit was so ongeveer die mense in 1978-79.

37 Rüdiger Bubner (1941-2007) was professor in die filosofie aan die universiteite van Frankfurt, Tübingen en Heidelberg.

38 Alfred Schmidt (1931-2012) was van 1972-1999 professor in filosofie aan die Universiteit van Frankfurt.

39 Jürgen Habermas (gebore 1929) was van 1964-1970 en 1983-1994 professor in filosofie aan die Universiteit van Frankfurt. Hy word allerweë as die belangrikste verteenwoordiger van die tweede generasie van kritiese teorie beskou.

40 Günther Rohrmoser (1927-2008) is bekend vir *Das Elend der kritischen Theorie* (1970).

41 Vir sy werk oor Adorno se estetika, kyk Zuidervaat (1991).

6. As dosent terug in Johannesburg

PD: So jy het in daardie stadium reeds besluit om 'n doktorsgraad oor Adorno en sy estetika te doen en jy het al die materiaal na RAU teruggebring waar jy toe dosent was?

JS: Ja, maar ek het gou agtergekom dat die Randse Afrikaanse Universiteit eintlik maar net 'n variasie op 'n tema is. In Potchefstroom moes ek – en as daar 'n sonde is wat ek moet bely dan het ek dit ook al hoeveel keer bely en tot 'n sekere mate verwerk – aan die program vir interfakultêre wysbegeerte deelneem sodat ek die studente tot beter Calviniste kon indoktrineer.⁴²

Ek kon darem die filosofie self op 'n manier by hulle tuisbring, al was dit deur middel van drie duiwels van daardie tyd: liberalisme, kommunisme en eksistensialisme. Wat van jou verwag is, is om so min of meer te vertel wat dit is, maar die belangrikste deel was waarom dit verkeerd is. Die handboek wat ons moes gebruik was *Roeping en Werklikheid*. Ek het groot dele van die hoofstukke oor hierdie “onwenslike” wêreldbeskouings laat skrap en my eie aantekeninge gegee.

By RAU was daar nie 'n program in interfakultêre wysbegeerte nie, maar een in wetenskapsleer wat die filosofie dosente vir alle derdejaars moes gee. In hierdie geval moes ons weer die studente teen evolusionisme opskerp. Dit het my gepla. Waarom moes ons die Afrikaanse student teen sekere goed kondisioneer? Wat is sodanig fout met evolusionisme? In die natuurwetenskappe word hulle met dinge soos fossiele gekonfronteer, maar ons moet katkisasievlakkennis bybring oor evolusie. Dit het nie vir my baie goed afgegaan nie.

Gelukkig het die universiteit se studentegetalle vinnig toegeneem. Daar het allerhande veranderinge in die kurrikulum gekom en wetenskapsleer is tot my verligting so teen 1985 afgeskaf, maar so ook die geskeduleerde tutoriale in elke kursus.

Laasgenoemde was 'n werklike verlies. In die 1980's, na die Roux Venter-verslag, is onderrig aan al die universiteite in die land gestandaardiseer wat onderrigstyl en onderrigkodes aanbetref. Die standaardisasie het dit maklik gemaak vir studente om van een universiteit na 'n ander universiteit oor te skakel op enige stadium van hulle studie, maar dit het ook die begin van toenemende burokratisering van die universiteitskultuur ingelei.

42 Vir 'n artikel oor geestesgeskiedenis en die Christelike wetenskap, kyk Snyman (1981). Vir 'n ideologiesekritiek van Calvinisme, kyk Snyman (1985).

7. Adorno en die kwessie van die nie-identiese

PD: Jy het jou in Johannesburg gevestig, by 'n nuwe departement met nuwe kollegas. Ek vermoed dat die kritiese teorie toe 'n belangrike rol in jou doseer- en navorsingswerk begin speel het?

JS: Ja, maar hier in Johannesburg het ek ook geleer dat 'n mens allerhande akademiese politiek moes bedryf om vir die departement, die dissipline en die universiteit aansien in die samelewing te verwerf. Ons het hier baie sterk gefokus op die bevordering van filosofie binne én buite die universiteit. Ek dink baie daarvan was doodgewoon tydmors, en het nie altyd in ag geneem dat 'n mens darem self ook in jou werk moes vorder nie. Uiteindelik het ek my proefskrif oor Adorno voltooi (Snyman 1986). Net daarna het my studieleier, prof. Pieter du Plessis, diplomaat geword en was ek van 1987-1994 departementele voorsitter. Met voorsitterskap sneuwel alle goeie akademiese bedoelings. Ek kon eers weer in 1995 die stukke van my navorsing optel.⁴³

PD: Om na jou proefskrif terug te keer: op watter aspek van Adorno se denke het jy gefokus? Dit is vir my 'n fyn werk – inhoudelik en taalgewys (die besondere Afrikaans).

JS: Toe ek in die laat-1970's oor Adorno begin werk het, was daar nog nie algemene oorsigte nie, maar net studies oor spesifieke temas in sy werk soos Friedeman Grenz oor waarheid en Lucia Sziborsky oor musiek.⁴⁴ Dit was nog nie eers 'n dekade na sy dood nie en sy *Gesammelte Schriften* wat deur Rolf Tiedemann geredigeer en uitgegee is, was nog in 'n vroeë stadium. Dit was nogal 'n ding om alles wat Adorno tot in daardie stadium gepubliseer het in die hande te kry. Ek het egter gevoel dat as ek oor sy estetika wil skryf dan moes ek sy hele oeuvre lees, want jy kan nie sy estetika los daarvan sien nie.⁴⁵ Sy estetika, sosiale en geskiedenisfilosofie gaan baie goed saam, en laasgenoemde was vir my 'n groot nuwigheid en ontdekking. Ek moes my by al daardie dinge inwerk en na Adorno se bronne gaan – Kant, Hegel, Walter Benjamin, afgesien van Marx en Freud. Ek het redelik laat in my navorsing agtergekom watter groot invloed Nietzsche was, maar dit moes ek los omdat 'n proefskrif nie tot in die oneindigheid kan aangaan nie. Adorno se werk was, soos hulle sê, 'n geweldige amalgaam wat 'n mens moeisaam en noukeurig moes uitsorteer. Omdat ek die

43 Johan Snyman het in 1995 professor in filosofie geword. Vir sy intrede by RAU in 1996, kyk Snyman (1997).

44 Kyk Grenz (1974) en Sziborsky (1979)

45 Vir 'n artikel oor Adorno se kunsbegrip, kyk Snyman (1987a) en vir 'n artikel oor die Frankfurt Skool se wetenskapsopvatting, kyk Snyman (1987b).

hele estetika wou tematiseer het ek 'n sleutel gesoek en dit in sy begrip van die *nie-identiese* gevind.

Vanaf sy intrede in die 1930's het dit vir my gelyk asof Adorno se werk met die nie-identiese verband hou. Een aspek by Adorno wat na my oordeel op daardie stadium nog nie goed uitgepluis is nie is die rehabilitasie van die natuurskone. Dit gaan hier oor die rol en betekenis van die natuur in kuns waarop hy baie interessante perspektiewe bied. In samehang met sy siening oor die natuurskone verdedig Adorno ook die sogenaamde Nuwe Musiek of die Tweede Weense Skool – Arnold Schönberg, Alban Berg en Anton Webern – wat tot die redding van die nie-identiese moet kom. Die nie-identiese is Adorno se term vir die stemloses in die laat-moderne Westerse samelewing: die gemarginaliseerdes, die afwykendes, die abnormales, diegene wat nie inpas nie, wat om een of ander rede ongewens is. Adorno was lief om te praat van kuns as die trustee van hulle wat nie 'n stem het nie, en dit het vir my begin duidelik word dat die gedagte na Kant se derde kritiek teruggaan waar Kant kuns as brug tussen etiek en wetenskap en moraliteit en wetenskap posisioneer word.⁴⁶ Dit vervul egter meer as net 'n brugfunksie, dit is 'n alternatiewe vorm van rasionaliteit. Uiteindelik het ek nie heeltemal geweet wat om met al die debatte rondom Adorno, byvoorbeeld sy utopie-gedagte en sy aanknoop by die Joodse gedagte van die verbod op beeltenisse, te maak nie. Dit was egter vir my geweldig verrykend om al hierdie dinge in Adorno se estetiese teorie, en veral sy studie van Mahler, raak te lees. Mahler se musiek het 'n geweldige register, dit staan so tussen die klassieke en dit wat nog moet kom, die disharmoniese. Adorno se boek met die sogenaamde Beethoven-fragmente (Adorno 2002) het eers na my studie verskyn, en dit sou baie lekker wees om daardie insigte by sy estetika in te werk. Daar is eintlik 'n hele mosaïek van temas wat 'n mens sou kon kry met behulp van die sleutel van die redding van die nie-identiese.

Wat ek graag sou wou doen as ek tyd gehad het, is om die Nietzscheaanse element van die nie-identiese in Adorno se *Negative Dialektik* na te loop. Dit is vir my so al asof hy *Also sprach Zarathustra* by hom gehad of pas klaar gelees het met die skryf van *Negative Dialektik*.⁴⁷ Dan moes die Auschwitz-verhoor wat in Frankfurt plaasgevind het in die vroeë 1960's ook dié werk beïnvloed het. Hierdie konstellasië van gegewens, om 'n tipiese term van Adorno te gebruik, duik aanhoudend op in sy estetika – die laaste werk waarmee hy besig was voor sy dood in 1969.

My werk oor Adorno het byna al my tradisionele veronderstellings, byvoorbeeld dat die outonome kunswerk sy bande met die werklikheid moet afsny om nie 'n

46 Oor Kant se teorie van die kunswerk, kyk Snyman (1988).

47 Oor Zarathustra, kyk Nietzsche (1985); oor *Negative Dialektik*, kyk Adorno (1973).

politieke traktaat te word nie, deurmekaargekrap. Ons weet byvoorbeeld vandag, na aanleiding van sy Beethoven-ontledings, hoe die outonome kunswerk eintlik 'n politieke feit van die eerste rang en politieke problematiek van magsverhoudinge is. Jy kan dit ontsyfer deur te let op die wending wat Beethoven met 'n oënskynlik onopsigtelike skuif van die derde na die vierde klavierkonsert aanbring – deur die solis die vierde konsert te laat begin met 'n frase, en dit is nie eers met 'n gedawer nie, jy moet mooi luister om te hoor wat aangaan. Dit was vir my werklik aangrypend en vergelykbaar met Nietzsche se stelling dat “idees wat op duiwevoete loop die wêreld verander”. Adorno het graag gepraat van die kleinste verskil, die kleinste nuanse, wat die grootste energiepotsiaal berg. Beethoven het 'n klein skuif gemaak deur die rol van orkes en solis aan die begin van 'n konsert om te ruil en daardeur het die hele geesteswêreld van Europa verander. Dit is die soort insigte in Adorno se werk wat my opgewonde gemaak het.⁴⁸

8. Van die nie-identiese na 'n politiek van herinnering

PD: Dit is vir my interessant hoe jy dit stel dat die estetiese problematiek politieke implikasies het en dat die Adorniaanse begrip van die nie-identiese in 'n politieke kragveld staan. Hierdie begrip kry 'n verdere angel as mens in ag neem dat jy jou studie oor Adorno in die Suid-Afrika van 1986 voltooi het – die jare van toenemende militarisering van die Suid-Afrikaanse samelewing onder P.W. Botha se bewind. Dit moes seker 'n enorm moeilike tyd vir jou gewees het as iemand wat by 'n Afrikaanse instelling was en nie 'n NP-naloper was nie? Hoe is 'n mens 'n filosoof onder sulke omstandighede?

JS: Ek stel dit in die voorwoord van my proefskrif dat apartheid die stank van Auschwitz, sonder die gaskamers, versprei het. In die tyd toe ek aan die proefskrif gewerk het, het sekere parallele – as ek dit so durfnoem, want dit is 'n gevaarlike woord – duideliker geword. By my was dit 'n nawerking van die geweldige heroriëntering wat ek tussen die Duitsers van my generasie in Duitsland gedurende 1978-1979 deurgemaak het. Dit was die tyd van die *Verjährungsdebatten*, en die hantering van die verlede *Aufarbeitung der Vergangenheit* was op almal se lippe.⁴⁹ Dan was daar die

48 Vir 'n vergelyking tussen die samelewingskritiek van Adorno en Dooyeweerd, kyk Snyman (1995).

49 Die *Verjährungsdebatten* verwys na 'n besluit van die Wes-Duitse parlement in 1965 (en later) om die moorde van Nazi-misdadigers na 20 jaar nie te laat verjaar en op te skort nie. Hierdie verjaring is in 1969 en 1970 na verdere debatte verder uitgestel. Die begrip *Aufarbeitung der Vergangenheit* is van Adorno afkomstig. Kyk “The meaning of working through the past”, Adorno (1998: 89-104).

Filbinger-skandaal⁵⁰ en *Holocaust*, 'n Amerikaanse TV-minireeks, wat ten spyte van teenstand in Januarie 1979 gebeeldsind is. *Holocaust* was die grootste kultuurskok wat Duitsers in hulle twintigs en dertigs na die Tweede Wêreldoorlog getref het. Die trauma wat my Duitse eweknieë hierdeur beleef en die drakoniese reëls wat in daardie tyd in Oos-Duitsland gegeld het – die gewone Oos-Duitsers kon byvoorbeeld nie met buitelandse joernaliste op straat praat nie – het my laat dink aan wat met ons rondom die Koinonia-verklaring op Potchefstroom gebeur het, die veiligheidsopset in Suid-Afrika en die totalitêre karakter daarvan.

Ek het toe begin kyk na sekere parallele: die invloed van ideologie en anti-demokratiese gesindhede. Ek dink egter nie dit is histories juis om apartheid as 'n afleiding of replika van Nazi-Duitsland te sien nie. Daar was natuurlik ook Nazi-sentimente onder enkele Afrikanerleiers. Daar is analogieë of parallele wat magsgebruik en ideologisering betref. Die wortels van apartheid lê egter heeltemal weg van die Nazi-tydperk af. Dit spruit uit kolonialistiese rassisme en die magskonstellasies wat na die Tweede Wêreldoorlog gevorm het: kolonialisme vs. anti-kolonialisme, ou orde vs. nuwe orde.

Die tema van die *Aufarbeitung der Vergangenheit* het my laat wonder wat van ons Afrikaners en ons konsentrasiekampgeskiedenis geword het. Ek het toe begin rondkrap en ek het in heelwat besonderhede op die Duitse ervaring in al sy geleidinge ingegaan. Slagofferliteratuur, die verwerking daarvan by die Duitse publiek, en later die *Väterliteratur*⁵¹ was vir my baie belangrik. Terug in Suid-Afrika het ek na soortgelyke ervarings en verwerkings gaan soek, maar baie min gekry. Dit het my gedwing om na outentieke materiaal te gaan soek en te peil wat mense in daardie situasie in die konsentrasiekampe self te sê gehad het. Dié materiaal is bykans uitsluitlik in argiewe opgesluit. Ek het besef dat 'n mens ook 'n bepaalde metodologie moes ontwikkel om 'n soort profiel te probeer aflees uit slagofferliteratuur. In hierdie opsig het ek baie uit die Jodeslagting-navorsing wat vanuit die laat-1960's dateer geleer. Hier moet mens baie versigtig te werk gaan, want daar het 'n Holocaust-industrie ontstaan, en die popularisering en kommersialisering moet 'n mens uitsif om werklik by die trauma-ervaring te kom. Dit het my die nodige agtergrond en intellektuele gereedskap gegee om op 'n manier die bewindsverandering van 1994 en die Waarheids- en Versoeningskommissie-verslag te verwerk. So het ek

50 Rolf Hochhut, 'n dramaturg en romansier, het in 1978 op die Nazi-verlede van die minister-president van Baden-Wurtemberg, Hans Filbinger (1913-2007), gewys. Op grond hiervan moes Filbinger bedank.

51 Met *Väterliteratur* word verwys na daardie literatuur wat in Duitsland hoofsaaklik na die Tweede Wêreldoorlog ontstaan het. Dit gaan oor die kritiese vrae van kinders aan hulle vaders, waar laasgenoemde by die Nazi's betrokke was.

tussenin materiaal begin versamel en baie nagevors oor die Jodeslagting, oor wat presies in Duitsland gebeur het, en hoe dit Adorno se denke beïnvloed het. Nadat ek meer afstand van my doktorsale navorsing kon kry, het my belangstelling in die slagofferliteratuur spontaan begin groei.⁵²

PD: Miskien het jy reeds met die skryf van jou proefskrif in die tagtigerjare 'n voor-gevoel gehad dat 'n *Aufarbeitung der Vergangenheit* in die Suid-Afrikaanse konteks 'n sterk tema sou word?

JS: Adorno se klem op die geskiedenis het my daarheen gelei. In hierdie verband bly Odo Marquard se studies oor Hegel en Kant vandag nog vir my rigtinggewend.⁵³ Vir my is dit duidelik dat jy 'n geskiedsfilosofie moet hê as deel van jou kultuurstrategie en dit is ook die verklaring vir my belangstelling in Jörn Rüsen se navorsing oor geskiedenis en historiese bewussyn.⁵⁴

Dit bring my by die Afrikaners en apartheid. Terwyl die hele wêreld toenemend ná die Tweede Wêreldoorlog in die naam van mensheid, gelykheid en geregtigheid teen diskriminasie en rassisme was, het my hele opvoeding die gebruik van konsepte soos mensheid en gelykheid verdag gemaak en selfs taboe verklaar (Snyman 1999d). Ons kon nie praat van mensheid nie, dit was te humanisties en mensverheerlikend. Die ironie is egter dat God as kategorie, wat in die plek daarvan gestel is, net so verknegtend en onmenslik was. Die mense wat so hoog oor God en teosentriese sienings opgegee het (ek het hulle teogole genoem, want hulle was teoloë wat met die begrip God gegoël het), was heeltemal onbewus van die magsbegrip wat hulle onderskryf het. Wat my vandag nog van Afrikaans en die Afrikaanse kultuur pla is dat baie Afrikaanssprekendes, veral ouer Afrikaners waaronder baie van my mentors, nie weet dat hulle hul onskuld verloor het nie. Met die magsaanvaarding in 1948 het die destydse Afrikaner sy politieke onskuld verloor; 'n groot groep Afrikaners het nie intellektueel verantwoordelikheid daarvoor aanvaar nie en hulle wou steeds politiek baat uit 'n tipe politieke onskuld wat hulle oënskynlik deur die slagoffers van die Anglo-Boereoorlog verwerf het. Die Verligting moes die Afrikaner nog bereik, en toe is dit meteens veral op hom afforseer, en moes hy in die reïne kom daarmee. Daarom die verset teen die Waarheids- en Versoeningkommissie, teen regstellende aksie (nie dat regstellende aksie onproblematies is nie), die onbegrip oor wat apartheid was, en dat apartheid totaal uit pas met politieke bestel na die Tweede

52 Vir sy belangrikste artikels oor trauma, geskiedenis en die politiek van herinnering, kyk Snyman (1996a, 1996b, 1996c, 1998, 1999b, 1999c, 2002 en 2015).

53 Kyk in dié opsig Marquard (1973).

54 Vir 'n goeie uiteensetting van sy denke, kyk Rüsen (1993).

Wêreldoorlog was. Wat vir my tans problematies is, is die gebrek aan 'n sin vir die historiese in die post-1994-generasie. Die WVK kon nie daarin slaag om 'n gedeelde historiese bewussyn te skep waarbinne mense met verskillende geskiedenis kon saamdink oor die betekenis van hulle verskillende geskiedenis nie, waarskynlik omdat teologiese en regsbegrippe die diskoerse oorheers het en die prosesse om 'n gedeelde historiese bewussyn – wat iets anders is as 'n kollektiewe bewussyn – geringgeskat is.⁵⁵ As ons onself tog net kan bevry van die simplistiese held-skurk-narratief, en die hele skala van grys geskiedenis tussenin kan raaksien, kan ons dalk ook meer verstaan van die ontsaglik wisselende intensiteit van historiese kragte en morele keuses wat ons elke dag moet maak. Ook dat ons nie mekaar se geskiedenis kan weg wens nie, maar dag vir dag maniere moet vind om daarmee saam te leef, en gesamentlik en afsonderlik sin daaraan gee deur die laste en die vreugde daarvan met mekaar te deel. Ons sal op 'n manier vrede moet maak met ambivalensie, soos Wilhelm Verwoerd dit stel.

9. Die kwessie van taal en werk die afgelope tyd

PD: Ek wil jou graag oor Afrikaans as filosofiese en akademiese taal, en jou werk van die afgelope tyd tot jou akademiese uitrede in 2012, praat. Eerstens, die kwessie van taal in 'n multikulturele land. Jy het die meeste van jou filosofiese werk in 'n hoogsverfynde Afrikaans gedoen, te midde van 'n groterwordende Engelse wêreld rondom jou. Hiermee wil ek nie beweer dat jy antagonisties teenoor die Engelse wêreld staan nie, want as ek jou posisie ten opsigte van taal moet beskryf dan sal ek dit as 'n meertalige sensitiwiteit, veral teenoor die ongeartikuleerde stemme, weergee. Wil jy nie iets hieroor sê nie?

JS: Ek het nie 'n duidelike antwoord of 'n diep beredeneerde argument vir jou oor die vraagstuk van Afrikaans se voortbestaan nie, net 'n paar los gedagtes. Ek kan nie afskeid neem van Afrikaans nie, want dit is die taal waarin ek my die beste kan uitdruk – ook filosofies. Die werk wat ek die beste gedoen het kon ek naastenby in Engels en Duits in die buiteland voordra, wat my uitnodigings na uitsonderlike plekke en gehore besorg het. Ek wou nooit toegee aan die druk om internasionaal te gaan ter wille van my loopbaan, om by voorkeur in Engels te publiseer, nie. Dit was nie vir my 'n prioriteit om in Londen, New York of Berlyn gelees te word nie. As ek 'n steekvlieg kon wees vir maghebbers wat my taal deel, was dit op sigself die moeite werd. Ek weet ek het aanstoot gegee – dit is so bedoel. Dit sou my intens bevredig

55 Vir 'n etiek om verskil te bedink, kyk Lyotard (1988)

as ek die breë Afrikaanse spraakgemeenskap kon versterk en verder help vestig het met my bydraes in hierdie “bastertaal” soos Breyten Breytenbach dit noem.

Aan die anderkant het ek met ’n skok beleef dat filosofie in sogenaamde Standaard-Afrikaans op die oop mark van die post-1994 akademie geen aantrekkingskrag het nie. Klasse met Afrikaanssprekende studente is net te homogeen en vervelig uit my oogpunt as dosent; klasse in Engels, waar die oorgrote meerderheid, dosente inklusief, hulle met hulle tweede beste taal moet behelp is meer uitdagend, dinamies en multikultureel. Daar het ek die gevoel gekry dat ek die studente kon voorgaan in die voorbereiding van ’n gedeelde kulturele, politieke en historiese singewing. Ek het op die oomblik geen raad met ’n uitsluitlik-Afrikaanse universiteit nie. Gaan dit werklik so oop wees dat die diversiteit van die Afrikaanse taalgemeenskap daarin tuis gaan wees, of moet ons eers die diversiteit van die Afrikaanse taalgemeenskap behoorlik vestig en dan weer begin ywer vir hoër onderwys in Afrikaans?

Ek voel vasgevang in ’n knyptang. Die taal wat kan sing “my nooi is in nartjie / my ouma in kaneel” het ook mense vervloek met die kruuste rassistiese taalgebruik. Dit is egter ook waar van enige ander taal, Engels, Spaans, Duits, noem maar op. Skrale troos. Nog skraler troos: tale met minder moedertaalsprekers as Afrikaans, waaronder Sloweens (twee miljoen) en Fins (vyf miljoen), vertaal Aristoteles en Heidegger in die moedertaal. Kan groot filosofiese werke wat in Afrikaans vertaal is al op twee hande getel word?

Hopelik sal die wonde van Afrikaans as taal van die onderdrukker net luttelkens bly, en erken en gerespekteer word deur al haar sprekers. Die Duits van “Über allen Gipfeln / Ist Ruh” het immers oorleef in “Schwarze Milch der Frühe wir trinken sie abends”. Wilfred Owen kan ook in Kaaps eggo met Peter Snyders se

Jaa,
Dis nog altyd dieselfde Djiesus
wat soe tjank
as hy soe deerie Vrygrond loep
of byrie Crossroads staan.

PD: Ek voel iets deurskemer van jou jongste werk. Vertel iets meer hiervan?

JS: Dit is eintlik twee groot temas wat mekaar wederkerig impliseer. Eerstens, waarom kuns? Tweedens, ’n verdere verkenning van die politiek van herinnering. Eerstens dan: waarom kuns? Wat is die *sin* van kuns?⁵⁶ Ek neem die vraagstuk weer ’n keer op met Kant en Adorno. Dit is so dat die twee groot velde waarmee Kant hom besig gehou het ook vandag nog ons intellektuele aktiwiteite in moderniteit, modernisme,

56 Vir vroeëre artikels oor kuns, kyk Snyman (1990, 1991 en 1994).

postmodernisme en post-postmodernisme rig, naamlik natuurwetenskap en tegnologie aan die een kant en menswetenskappe aan die ander kant. Die interessante is dat nie een van dié twee ons presies kan vertel hoe ons ons lewe moet inrig nie. Ons kan die wêreld met natuurwetenskappe/tegnologie beheer en in 'n sekere sin daarmee verantwoordelikheid neem vir ons oorlewing, en dan is daar 'n dimensie, soos Kant besef het, waar ons self die reëls moet maak oor hoe ons ons vryheid wil gebruik. Dit is nie net suiwer logies, rasioneel en argumentatief nie, want ons moet somtyds ons verbeelding gebruik. Ons soek na goed waarvoor ons dikwels nog nie begrippe het nie. Dit is dan waar Kant die kuns plaas om die brug te slaan. Marquard meen dat kuns moet kompenseer vir dit waaraan ons 'n tekort het, 'n verbeeldingryke voorstelling en inrigting van 'n wêreld waar ons die mense kan wees wat ons graag wil wees.

Kant se oeuvre eindig in 'n sekere sin met daardie groot dog korterige geskrif, *Oor die Ewige Vrede*. Dit het ons egter 200 jaar geneem om dit prakties uit te voer. Hoe het ons by al die konvensies van die 90's teen marteling, landmyne en politieke misdadigheid uitgekom? Ek dink dit is grootliks omdat ons die gevolge van hierdie goed deur die kunste kon verken dat ons kon sien wat dit aan mense doen. Met hierdie bewussyn het ons geleidelik begin begrip ontwikkel nie net van tragiese (en daarmee saam, somtyds narsistiese en vergeefse) heldedom nie, maar vir die betekenis van ons verwondbaarheid as mense. Die verkragting van vroue was nie 'n kwessie in die 18de eeu nie. Ons het egter mettertyd begin agterkom wat dit aan 'n gemeenskap se lewe doen as daar nie moeders is nie, as daar nie vroue is wat 'n bepaalde inset aan 'n koesterende (“nurturing”) samelewing gee nie. Watter betekenis bring die vroulik-liggaamlike teenwoordigheid in die wêreld in? Ek dink die kunste het dit vir ons gegee.

Dit is die sin van kuns. Dit maak ons bewus van ons verwondbaarheid, maar dit skep ook bewustheid van moontlikhede anderkant die blote onmiddellike bevrediging van fisiese, materiële en liggaamlike behoeftes soos blydskap, intimiteit, aanvaarding deur ander en deur die self. Om nie eers van die meer alledaagse te praat nie, soos die versiering van ons omgewing, ons samesyn, frisheid, grasia. Moet ook nie die teenkant hiervan vergeet nie. Die wonder van eerste liefde gee 'n besondere betekenis aan geboëheid, en die skending van ons heelheid gee waarde aan die behoud van die normaalheid van ons ongehinderde daaglikse roetine. In hierdie opsig wil ek verder gaan as Adorno. Dit is nie genoeg dat die miskende, onderdrukte en ontkennde in die welvaartsamelewing 'n stem kry nie. Nadat 'n mens hoeveel slagoffer verhale gelees het, is die vraag: hoe maak ons plek vir die miskende, die onderdrukte en die ontkennde? Hoe word die vreemde tuis, en hoe leef ek saam met

die vreemde? Dis dalk 'n groot gedagtesprong, maar miskien is die gebaar om bereid te wees om met grasia iets van ander te ontvang en aan te neem, of aan ander te bied, die eerste klein *estetiese* stappie in daardie rigting – die *non confundar* van die estetiese waarna Adorno op 'n keer in sy *Estetiese Teorie* verwys het.

PD: Goed dit is dan die kwessie van die sin van kuns. Dit is die een ding. Wat het jy verder aan die politiek van herinnering gedoen?

JS: Ek het vroeër verwys na wat ek nou beskou as een van die mislukkings van die WVK. Die oorgang van apartheid na 'n bedeling waarin 'n handves van menseregte alle wetgewing troef het meer nodig gehad as wat die WVK kon voorsien of bied (Snyman 2015). Ek het die instelling van die WVK destyds verdedig deur veral na die rol van Emily Hobhouse in die Anglo-Boereoorlog en daarna te verwys (Snyman 1996b). Ek het die sin van die WVK gesien as 'n proses waarin 'n *etniese* imperatief (“Dit mag nooit weer met ons mense gebeur nie”) omskep moet word in 'n *etiese* imperatief (“Dit mag nooit weer met enigiemand gebeur nie, en hoegenaamd nooit deur my toedoen nie”). In hierdie opsig het die werk van Hobhouse vir my Adorno se redding van die nie-identiese beliggaam. Maar ons het almal die kompleksiteit van die proses om mense bekwaam te maak om hierdie oorgang werklikheid te laat word onderskat. Ricoeur (2004) het my leidrade gegee om uit hierdie impasse te kom. Ek neem weer die begrip trauma op, en volg Ricoeur se fenomenologie daarvan. Trauma kan beteken dat 'n mens te veel of te min herinnering het. In albei gevalle moet 'n mens op 'n sekere manier deur die trauma werk (Ricoeur beroep hom hiervoor op Freud). Dit is waar die verwerking van die verlede (die *Aufarbeitung der Vergangenheit*) opnuut inkom. Met 'n kritiese verbeelding hervertel boosdoener, slagoffer, onbetrokke of onmagtige bystander en latere belangstellende die verhaal in 'n hede waardeur die verlede oopgemaak word met die oog op kreatiewe toekomsmoontlikhede. Dit is 'n mondvol, maar as 'n mens dit gaan uitpluis, kom 'n mens af op die langdurige proses om versigtig, respektvol en vasberade 'n gedeelde ruimte te omskep waarin ons met mekaar se stories of geskiedenis kan saamleef. Ek kan dit beste beskryf na aanleiding van 'n opmerking van Levinas: Elke keer wat iemand 'n begrip uiter, of dit 'n aangename en of dit 'n vloekwoord is wil ek byvoeg, rig daardie persoon 'n uitnodiging aan ander om die wêreld saam met hom of haar te bekyk vanuit die perspektief van die betekenis wat hy of sy aan hierdie begrip heg. So kom ons agter die kap van ons woorde en ons stories, en kan ons hopelik plek begin maak vir mekaar in die stories wat ons leef.

PD: Goed Johan, dit is dan die politiek van herinnering en die sin van kuns. Twee sistematiese velde waaraan jy die afgelope tyd gewerk het wat eintlik

korrespondeer met alles waaroor ons vroeër gepraat het. Die politiek van herinnering hou met jou Duitse ervaring verband en jou sin van die kuns met nog vroeëre impulse – jou vroegste studie in die letterkunde en filosofie en die invloed van Seerveld op Potchefstroom. Hierdie twee sistematiese lyne help my baie. Ons kan beide, saam met politiek rondom Afrikaans, mooi ineenvleg. Hierdie het uiteindelik vir my 'n baie bevredigende gesprek geword. Jy kom van Johannesburg, het Potchefstroom vanuit sy hart ervaar en het toe weer, via Frankfurt, na Johannesburg teruggekeer. Te midde van al die kompleksiteit rondom RAU wat UJ geword het, het jy 'n baie unieke posisie ingeneem. Ek is bly jy kon jou ervaring as filosoof met ons deel en hoop dat daar lê nog baie produktiewe dink-jare vir jou voor.

DIE WERKLIKHEID AS DEELNEMENDE GEBEURE, OF DIE VERWIKKELDE SAMEHANG TUSSEN EENHEID EN VEELHEID

Hierdie gesprek is aanvanklik op 22 Julie 2005 gevoer en is in Februarie 2015 vir doeleindes van hierdie publikasie grondig bygewerk. Goosen is op 12 April 1953 in Johannesburg gebore. Hy is sedert 1985 verbonde aan die Departement Godsdienswetenskap aan Unisa as lektor (1985-1990) senior lektor (1991-1996), medeprofessor (1997-2007) en professor (2007-). Goosen was voorsitter van die burgerlike samelewingsorganisasie Groep van 63 (2000-2004), en is sedert 2004 voorsitter van die Federasie van Afrikaanse Kultuurvereniginge (FAK).

1. Agtergrond

PD: Danie, vanuit watter horison betree jy die wêreld?

DG: Voordat ek na enkele biografiese gegewe verwys, is dit miskien nodig om na die sleutels te verwys waarmee dié horison hoegenaamd vir myself toeganklik is. Ek verwys na die rol van musiek en letterkunde. Beide het 'n groot invloed uitgeoefen. Trouens, dit het om 'n ongewilde woord te gebruik "vorm" aan my eie ervaring gegee. Ten minste die volgende twee dinge kan daarvoor gesê word: eerstens, in en deur die

estetiese vorm wat musiek en letterkunde gebied het, het iets van die misterie van ons bestaan ook vir my toeganklik geword. Musiek en letterkunde het daaraan 'n sekere – nog 'n ongewilde woord – “struktuur” gegee. In hierdie sin verskil ek, en dit is eers in latere jare ingesien, van dié postmoderne strominge wat, in navolging van Kant sê dat die werklikheid ontoeganklik is. My ervaring het dit weerspreek. In en deur die estetiese vorm wat musiek en letterkunde daaraan gegee het, het my wêreld verstaan- en mededeelbaar geword.

Andersyds het die estetiese vormgewing egter nie die misterie opgehef nie. Inteendeel, in en deur musiek en letterkunde is die misterie eerder verdiep. In hierdie sin verskil ek – en dit het ek ook maar eers in latere jare ingesien – van dié moderne denke wat poog om met die misterieuse aard van ons ervaring weg te doen deur dit onder meer te skematiseer, te verruimtelik of tot deelassekte van ons werklikheid te reduseer. Alhoewel die estetiese vorm ons ervaring verstaanbaar maak, verdiep dit tegelyk die misterie. Misterie en vorm sluit mekaar dus nie uit nie. Inteendeel, hulle vul mekaar onderling aan. Ons lewe speel af in die teken van hierdie spel tussen misterie en vorm.

Hieraan knoop ook iets anders. Dit het betrekking op die politieke kant van die estetiese. Een van die dinge wat my van 'n relatiewe vroeë ouderdom geboei het, en waarvan ek die politieke implikasies eers ook later ontdek het, is die aard van die klassieke simfonie. Veral die simfonie soos wat dit by Mozart en Beethoven, maar ook in die laat-Romantiese werke van komponiste soos Sjostakowitsj en Prokofiëf na vore getree het.¹ In die hart daarvan staan die dramatiese spel tussen eenheid en veelheid. Eenheid en veelheid tree in die moderne simfonie nie uitmekaar nie. Inteendeel, tussen hulle heers eerder 'n dramaties-deelnemende verhouding: terwyl die veelheid van instrumente in en deur hulle deelname aan die simfoniese geheel sinvol word, is laasgenoemde ook op sy beurt van die veelheid van deelnemende instrumente afhanklik om hoegenaamd 'n geheel, 'n volwaardige simfonie, te kan wees. Tussen die geheel en die veelheid heers 'n verhouding wat hiërargies wederkerig is. Alhoewel die simfoniese geheel 'n sekere voorkeur geniet, kan dit nie sonder sy intrinsieke (en nie bloot toevallige of ekstrinsieke) verhouding met die dele bestaan nie.

Uit hierdie struktuur van die simfonie kan nie net afleidings oor die aard van die werklikheid self gemaak word nie – die werklikheid as dramaties-deelnemende

1 Die Rus Dmitri Sjostakowitsj (1906-1975) het vyftien simfonieë, twee concerto's (elk vir klavier, viool en tjello), talle suites en korter orkeswerke, vyftien strykkwartette en ander kamerstukke, klavierstukke, ballet- en filmmusiek en vier operas gekomponeer. Sergei Prokofiëf (1891-1953) is veral bekend vir Simfonie no. 5 wat in 1944 geskryf is. Kyk hieroor Human (2005: 183, 232).

gebeure – maar ook afleidings oor ’n bepaalde aspek van die werklikheid, naamlik die politieke. Politieke ordes wat hierdie “simfoniese wederkerigheid” beliggaam, het vir my ’n soort leidende gedagte in nadenke oor die politieke geword.

Ek loop waarskynlik die storie vooruit. Ook die rol van die roman was vir my vormgewend. In hierdie verband hoef ons nie net na die latere invloed van groot skrywers uit die moderne wêreld te verwys nie; skrywers soos Dostojefski, Thomas Mann, Ernst Jünger of Antoine de Saint-Exupéry, en uit eie bodem Etienne Leroux en Karel Schoeman. Jeugwerke soos die *Trompie*- en *Uile*-reekse het ook nie ’n geringe rol gespeel nie! Asook die talle werke van Mikro wat binne die konteks van die Tweede Vryheidsoorlog afspeel het soos die reeks oor die *Kleingeld Kommando*.² Of die talle Afrikaanse vertalings vanuit die Europese jeugliteratuur wat tydens die 1960’s beskikbaar geword het. Reeds in hierdie jeugliteratuur het ons geslag die struktuur van die roman leer ken, en in aansluiting by bogenoemde opmerkings is iets van die werklikheid self as deelnemende gebeure so ontsluit. Nog meer, in en deur hierdie werke het iets van die aard van die politieke werklikheid as die spel tussen eenheid en veelheid ook geblyk.

2. Familie, jeug en die 1950’s

PD: Die punte wat jy hier maak oor musiek en letterkunde veronderstel sekerlik ook ’n historiese basis. Dit veronderstel ’n huis, gemeenskap, plek en sekere tyd. Kan jy iets daarvoor sê? Daar bestaan die gemeenplaas dat die vyftigerjare as ’n tipe konserwatiewe en ’n oninteressante dekade, in Suid-Afrika, maar ook internasionaal, beskou word?

DG: Ja, daar bestaan inderdaad so interpretasie van die vyftigerjare. Die vraag is natuurlik wat met “konserwatief” bedoel word. Val “konserwatief” noodwendig met “oninteressant” saam? Van die wonderlikste karakters wat ek bevoorreg was om te ontmoet was “konserwatief”.

Maar goed, die vyftigerjare kan sekerlik nie verstaan word sonder verwysings na die feit dat dit – veral die klem op orde en werk – ’n antwoord op die trauma van die Tweede Wêreldoorlog was nie. In Suid-Afrika was dit ook ’n tydperk wat, ironies juis na die oorlog, deur die “triomf van Afrikanernasionalisme” (ook die titel van ’n boek wat my pa in 1953 gepubliseer het) gekenmerk is, asook deur die apartheidsprojek wat toe by wyse van ’n omvattende hoeveelheid wette beslag gekry het. Hierdie dinge het meegehelp om die vyftigerjare te stempel.

2 Oor Mikro (C.H. Kühn) (1903-1968), kyk J.C. Kannemeyer (1978: 343-351).

As kind was ek egter toe ook van 'n ander wêreld bewus. Ons het as gesin in Florida, Johannesburg, gebly en dit was – anders as wat die idee van die vyftigerjare oproep – vir my wonderlike jare. Florida was destyds nog ongerep, met ons as seuns wat in sy kliprantjies en spruite geboer het. Onlosmaaklik deel hiervan was die feit dat die Johannesburgse Afrikaners destyds deur 'n hegte gemeenskapsgevoel gekenmerk is. As kinders is ons daardeur 'n soort primordiale geborgenheid gebied. In aansluiting by Hans Urs von Balthasar het ons onself welkom in die wêreld gevoel.³ Wat 'n ongelooflike voorreg. Geen wonder dat musikale en literêre metafore ingespan kan word om ook daardie vroeë lewe te beskryf nie.

Eksel self sou maar eers later besef dat die vyftigerjare ook in die teken gestaan het van 'n Afrikanernasionalisme wat toe reeds sy vroeëre intellektuele veerkragtigheid – van die twintiger- en dertigerjare! – verloor en homself in dogmatiese strukture begin toespinn het.

PD: En jou familie, jou pa en ma?

DG: Ons huis was deur 'n intense belangstelling in en idealistiese betrokkenheid by die Afrikaanse kulturele en politieke lewe gekenmerk. My pa, wat as onderwyser opgelei is, het destyds by Helpmekaar in Johannesburg skoolgegee.⁴ Beide my ouers – my ma was ook 'n onderwyseres – kom van plase in die destydse Wes-Transvaal. Hulle was eerstepeslag stedelinge, met die konserwatiewe deugde van die landelike lewe nog vlak in die gemoed. Trouens, ook eers agterna sou ek besef hoe twee wêreldes tegelyk by hulle aanwesig was: enersyds die konserwatisme van die plaas, andersyds die Goudstad en die wil om te moderniseer. Hulle was konserwatiewe moderniste sou mens vandag kan sê.

In 1963 is my pa as hoof van die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns aangestel. So het die Goosen-gesin – met vyf kinders en 'n hond – in hul ou Volkswagen-kewer die Jukskeirivier oorgesteek en Pretorianers geword. Soveel so dat iemand later na my as 'n “tipiese Pretorianer” verwys het, wat dit ook al mag beteken.

My pa was 'n buitengewone mens, iemand wat 'n geweldige indruk op my gemaak het. (Na sy vroeë dood in 1975 het Schalk Pienaar, destydse redakteur van *Beeld*, geskryf dat hy een van die beste orators was wat Afrikaans nog opgelewer het. As geswore opponent kon Pienaar egter nie nalaat nie om by te voeg dat

3 Hans Urs von Balthasar (1905-1988) was 'n Switserse filosoof-teoloog en een van die invloedrykste Katolieke denker van die 20ste eeu.

4 D.P. (Daan) Goosen (1922-1975) was 'n onderwyser, sekretaris van die Transvaalse Onderwysersunie, direkteur van die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns en later politikus en sakeman. Vir sy publikasie oor die triomf van nasionalisme, kyk Goosen snr. (1953).

“dit so jammer was dat hy sy politieke energie so verkeerd aangewend het”.) My pa was ’n nasionalistiese republikein, en anders as wat daar in latere jare van Afrikanernasionalisme in die algemeen gesê is, het sy nasionalisme nie in harde formules vasgestol nie. Dit was eerder ’n nasionalisme wat deur ’n goeie historiese, literêre en etiese bewussyn gevoed is. (Ons het met ’n groot versameling historiese en literêre boeke grootgeword.) Die k-woord is nie toegelaat nie. Geen wonder dat hy ook uiteindelik swaarde gekruis het met figure aan die regterkant van die politiek wat in onbuigsamer terme gedink en gedoen het nie. Sy wêreld was ’n wêreld van samehang, idealisme, opgewondenheid en die wete dat wat hy doen regverdigbaar is. Dit was eienskappe wat kwalik met ideologiese verstarring in verband gebring kon word.

PD: Die sleuteldatum is sekerlik 1961, Republiekwording?

DG: Ja, ek dink Republiekwording het eintlik die geskiedenis van die nasionale beweging in twee gedeel: enersyds daardie fase waartydens met entoesiasme na ’n republiek gestrewe is; andersyds daardie fase wat in die teken van dogmatisering, vaslegging en selfs verburgerliking gestaan het. Miskien kan 1961 as dié datum beskou word waartydens die een fase vaarwel geroep en die ander verwelkom is. Ingevolge lewenshouding het my pa tot die eerste fase behoort.

3. Pretoria in die era van Verwoerd

PD: Kan jy dalk meer sê oor die verskuiwing van Johannesburg na Pretoria? Ek wil jou ook vra oor die figuur wat die politieke vergestaltung van jou pa-hulle se idealisme was, naamlik Verwoerd.

DG: Ja, die interessante is dat ons ’n baie bewuste keuse gemaak om nie ’n huis in een van Pretoria se sogenaamde spogbuurte te koop nie. In daardie tyd was daar so bietjie van ’n gespot in ons huis oor die pretensieuse aandrang van destyds dat ons eerder ’n huis in Waterkloof of Lynnwood moes gekoop het. Ons het in Rietondale, ’n tipiese Moot-woonbuurt gebly. My ervaring van Pretoria is daardeur gekleur. Net soos in Florida het ons ook hier deel van ’n hegte gemeenskap van vriende geword. Miskien het die kleiner en meer plattelandse stad wat Pretoria destyds was, hierdie gevoel versterk. In hierdie sin was ons selfs tuiser in dié stad, alhoewel ons nooit ons verwysings na Johannesburg afgeskud het nie.

Daarby was ons so gelukkig om in die huis van Mikro, die Afrikaanse skrywer, in te trek. Ek en my oudste broer het ons intrek in die studeerkamer geneem waar Mikro talle van sy boeke geskryf het. So het ons het in die atmosfeer van Mikro se

Ruiter in die Nag, *Kaptein Gereke* en die *Kleingeld*-trilogie grootgeword.⁵ Dit was alles verhare met 'n idealisties en romantiserend blik op ons geskiedenis. Ons perspektief op Pretoria is deur hierdie volkse romantiek ingekleur.

Sekerlik was Pretoria konserwatief. Alhoewel ek later, soos talle van ons, ook in opstand daarteen gekom het, of teen 'n bepaalde variant van die konserwatisme, het dit vir my tog later weer 'n belangrike verwysingspunt geword. Van die interessantste werk wat vandag in die argitektuur en stadontwerp gedoen word, is juis om vir die “konserwatiewe gedagte” voorsiening te maak – soos die bewaring van historiese verwysingspunte, die skep van plekke waar gemeenskappe kan versamel – en die weerstand wat dit teen die koue en individualistiese aard van die modernistiese stad bied. Pretoria van destyds, vergelyk die hele gebied rondom Kerkplein, die Burlington-arkade, die Markplein ensovoorts, is deur spore van so 'n konserwatiewe gemeenskapstad gekenmerk. Tragies genoeg is daardie stad besig om in die vergetelheid te verval.

PD: Dit is die era van Verwoerd, jou pa het 'n sleutelpos binne die breë Afrikaner-establishment gehad, en Republiekwording het pas plaasgevind. Hoe het jy Verwoerd destyds beleef, en hoe beoordeel jy die “magtige Afrikaners van die sestigerjare” vandag?⁶ Dit was 'n era wat Afrikaner-nasionalisme skynbaar onstuitbaar voortgestu het.

DG: Dr. Verwoerd was sonder twyfel 'n erenaam in ons huis, waarskynlik op dieselfde vlak as oudpresidente Paul Kruger, M.T. Steyn en J.B.M. Hertzog. Hoër op in die hiërargie van uitsonderlikes kon dit nie. Anders as waaraan ons die afgelope dekades gewoond geraak het, was Verwoerd nie vir ons 'n demoon of iemand wat kwade bedoelinge jeens andere gehad het nie, maar 'n leier wat sou sorg dat 'n veilige, maar ook – en dit moet teen die ganse tydgees beklemtoon word – 'n regverdige bedeling in Suid-Afrika tot stand gebring sou word. Volgens ons het veiligheid en regverdigheid mekaar nie in sy denke weerspreek nie. Sy dood het ons gesin en die meeste Afrikaners in 'n staat van rou gedompel. 'n Sombere stemming het oor elke Afrikaner geval.

In latere jare het ek 'n probeer om anderkant beide die hagiografiese en die demoniserende interpretasies van Verwoerd te dink. 'n Tussenstadium hiertoe was 'n lesing wat ek in 1995 by 'n kongres in Engeland gehou het, 'n lesing waarin ek my hand aan 'n dekonstruksie van Verwoerd gewaag het – nogal in die aanwesigheid

5 Mikro (C.H. Kühn, 1903-1968) se *Die Ruiter in die Nag* is in 1936, en *Kaptein Gereke* in 1937, gepubliseer. Die *Kleingeld*-trilogie is in 1956-1958 gepubliseer.

6 H.F. Verwoerd (1901-1966) was eerste minister van Suid-Afrika tussen 1958 en 1966. Vir 'n biografie, kyk G.D. Scholtz (1974).

van Jacques Derrida self, die verpersoonliking van die dekonstruksie. Derrida het waarskynlik uit beleefdheid sy goedkeuring gegee. Vandag is ek dit ook nie meer eens met dié dekonstruktiewe lesing nie.⁷

Anderkant die demoniserende en hagiografiese lesings aanvaar ek eerder dat Verwoerd teen die agtergrond van die moderne staatsdenke gesien moet word, dit wil sê dié denke wat die werklikheid by wyse van die masjinerie van die moderne staat – en die magtige burokratiese en kennis-instrumente waaroor dit beskik – wou verruimtelik. In hierdie opsig was Verwoerd nie 'n uitsondering nie, maar 'n manifestasie van 'n staatlike logika waarvan die oorsprong na die sestiende en sewentiende eeue teruggevoer kan word. Vanuit hierdie gesigspunt is dit 'n wesenlike vraag of talle van sy grootste kritici nie ook tot 'n soortgelyke modernistiese logika, staatlike verruimteliking of geometrisering, verbind is nie.

Verwoerd kan kortom verstaan word vanuit daardie staatlike denke ingevolge waarvan die veelheid deur 'n geometriserende en sentrumsoekende eenheid voorgeskryf is. Ook hier moet versigtig getrap word. Kwalifikasie op kwalifikasie is nodig. Laasgenoemde beeld op Verwoerd is ook nog te eenvoudig. Daar is immers ook 'n federatiewe perspektief moontlik. Sekere uitsprake van veral die latere Verwoerd dui daarop dat hy juis 'n federale Suid-Afrika nagestrewes het, dit wil sê 'n Suid-Afrika wat die samehang tussen eenheid en veelheid sou respekteer. Hopelik sal die geskiedskrywing eendag Verwoerd se verwickeldheid reg raaksien.

PD: Gegee jou pa se posisie, het jy ooit as kind vir Verwoerd persoonlik ontmoet?

DG: Ja, ons paaie as kinders het hier en daar met die van dr. Verwoerd gekruis. (Nou praat ek nie van daardie een Saterdagoggend toe ons vir Verwoerd in sy Volkswagenkewer vanaf Libertas na die Uniegeboue sien ry het nie! Baie anders as die blouligkonvooi waarin die politieke aandagtrekkers van vandag rondry, en waaragter hulle hul eie leegheid versteek.) Ek onthou nog goed hoe my pa byvoorbeeld ná die verskyning van Verwoerd se bundel toesprake in 1963 'n boodskapper van die Akademie na die Uniegeboue gestuur en gevra het dat die eerste minister dit moes onderteken.⁸ Tydens die inhuldiging van die vryheidsmonument in Vereeniging in 1962 is ons as kinders aan dr. Verwoerd voorgestel. Ek sou ook nog ander voorbeelde kon noem.

PD: Dink jy nie dat ons in Suid-Afrika ná 1994 net op 'n gesonde en volwasse grondslag kan voortgaan as daar met die komplekse geskiedenis van Verwoerd erns gemaak word nie?

7 Die lesing is later gepubliseer as Goosen (1996).

8 Kyk Verwoerd (1963).

DG: Ja, ongetwyfeld. Die kans daarvoor is egter gering. Verwoerd is ten ene male in die oë van talle 'n demoon, en nie 'n historiese figuur wat onder meer – soos hierbo aangevoer – deur moderne historiese kragte gevorm is nie. Met 'n demoon, wat slegs bese bedoelinge kan hê, kan nie 'n kritiese gesprek aangeknoop word nie; demone word slegs tot die duisternis verdoem.

'n Hagiografiese hantering van Verwoerd is uiteraard ewe onwenslik. Hier lê 'n enorme ironie. Sowel die demonisering as die hagiografie deel 'n belangrike gebrek. Soos met die demoniese lesing gaan die blote lofprijsing ook gepaard met 'n gebrek aan insig in die moderne historiese kragte wat in die agtergrond gelê en Verwoerd en sy tydgenote ten diepste gestempel het. Ons het reeds hierbo verwys na die feit dat Verwoerd en die apartheidsbeleid kwalik van die ganse modernistiese projek (modernistiese kenteorieë, wetenskapsopvattinge en in die besonder van die strukture van die moderne staat) geïsoleer kan word. Nóg die demoniese veroordeling nóg die hagiografiese verheerliking sien dit na behore raak: Verwoerd het met die apartheidsbeleid die moderne staatlike projek van verruimteliking of geometrisering – tipies van die moderne staat – nagevolg.

Die wyse waarop moderne state groot wêrelddele soos Afrika en die Midde-Ooste met behulp van kunsmatige ruitpatrone, in verontagsaming van die natuurlike kontoere, lokaliteite, kulture en tale, ingedeel en onder die beheer van sentralistiese regerings geplaas het, was ook 'n uitdrukking daarvan. Neem ook in ag die tragiese gevolge vir die natuur, lokaliteite, tale en kulture daaraan verbonde. Apartheid lê in hierdie logika ingeskryf. Die tragiese geweld wat met die Groepsgebiedewet en die ander reeks van apartheidswette gepaard gegaan het, steun op die moderne staat se verruimtelikingsambisies. Ons het vandag 'n groot behoefte aan 'n histories-tragiese perspektief op Verwoerd. Tragies, omdat ons as historiese akteurs dikwels nie die gevolge van ons politieke besluite kan voorsien nie. Inteendeel, dikwels gebeur presies die teenoorgestelde as wat in die vooruitsig gestel is. Dit was ook waar van die moderne staat in die algemeen. Die druk en intimidasie van politieke korrektheid plaas egter 'n demper op so 'n moontlikheid.

PD: As mens nou vandag kyk na daardie era van die 1960's, dan is die onvermydelike punt vanuit die hede dat 1963 (die jaar wat julle in Pretoria kom) ook die jaar is wat die Rivonia-verhoor begin – en die uiteindelige vonnisoplegging van Mandela.⁹ Kon jy as 'n seuntjie iets van daardie gebeure onthou? Iets van die nagevolge van Sharpeville? Is daar nie hier iets van 'n dialektiek tussen een nasionalisme wat sy hoogtepunt bereik en 'n ander nasionalisme wat sigself wil vergestalt nie?

9 Kyk oor Mandela se verhoor, Broun (2012).

DG: Ja, ons was self as kinders bewus van Sharpeville en die gebeure rondom Rivonia. Ek dink egter nie dat ons bewus was van die groot kragte wat in die agtergrond hiervan aan die werk was nie. Alhoewel hierdie gebeure ook, soos aan ons verduidelik, deur kommunisme geïnspireer was, was dit ook en veral die uitdrukking van enorme demografiese verskuiwinge wat toe reeds aan die werk was: die strewe na vryheid binne 'n postkoloniale era, groeiende nasionalistiese impulse (dikwels verskuil agter Marxistiese retoriek), stygende verwagtinge as gevolg van die nabootsing van die Westerse wêreld (met al die paradokse daaraan verbonde), ensovoorts. Hierdie dinge het op die rante van ons kinderwêreld bestaan.

PD: Ek dink een van die donker dinge van die Afrikaner-establishment in daardie tyd was die verwydering van kleurlinge van die kieslys in die 1950's – die aantasting van die regstaat, wat teen die republikeinse tradisie van die Afrikaners indruis. Dit is 'n stuk donker wat ek by nabetraging het.

DG: Ons moet dit verstaan teen die agtergrond van die historiese kurwes waardeur Afrikanernasionalisme beweeg het, en waarna ons reeds vroeër verwys het. Die vroeë Afrikanernasionalisme is nog gevoed deur impulse van stryd teen 'n koloniale oorheerser (en deur 'n sin vir regverdigheid). Daarom was dit destyds ook in staat om soveel energie onder intellektuele, skrywers en musici gaande te maak. Hierdie dinge het aan Afrikanernasionalisme die gevoel van 'n bevrydingsbeweging gegee.

In die latere fases van Afrikanernasionalisme het laasgenoemde die vermoë verloor om hierdie skeppende kragte aan te trek. Ons kan sê dat die nasionalisme toe verhard het. In die proses het hy homself in dogmatiese en staatlike strukture verskans. Afrikanernasionalisme het in 'n krisis rondom dié kwessie beweeg, dit wil sê toe die land met behulp van die instrumente van die moderne staat gestruktureer is. Die probleme waarna jy verwys, en wat uitgebrei kan word met verwysing na dinge soos die gewelddadige verskuiwing van mense, pasbeheer, die verkleining van “klein apartheid” ensovoorts, is manifestasies van die probleem van staatlike strukturering en die geweld wat daarmee gepaard gegaan het.

Anders as wat talle aanvoer, dink ek egter nie dat daar 'n noodwendige verband tussen die nasionale sentiment en staatlike geweld bestaan nie. Nasionale tradisies kan hulle ook binne staatlike strukture tuismaak waarbinne daar wedersydse respek tussen verskillende tradisies bestaan. Die groot krisis van Afrikanernasionalisme was dat dit nie aan hierdie wederkerigheid struktuur kon gee nie. Ons kon eenvoudig nie die ander tradisies op 'n gelyke grondslag by ons drome oor die toekoms betrek nie.

4. Politieke skeuring

PD: Ons kan van Verwoerd se moord in 1966 as 'n breuk praat, nie net in terme van die politieke geskiedenis nie – die oorgang van Verwoerd na Vorster – maar ook in terme van jou pa en die wêreld waarbinne jy gestaan het. Die keuses wat uit hierdie dood voortvloei lei na die dekade waarin jy universiteit toe gaan.

DG: My pa het aan die einde van die 1960's deel van die regse beweging onder Afrikaners geword.¹⁰ Die onmiddellike aanleiding tot die breuk in die nasionale beweging was die erfenis van Verwoerd. Die sentrale vraag was toe of daar verdere kontinuïteit aan die beleid van Verwoerd gegee moes word (die antwoord van die regse beweging), en of moet daar sekere aanpassings gemaak moes word (John Vorster en P.W. Botha). In 1969 is die Herstigte Nasionale Party (HNP) gestig en in 1982 die Konserwatiewe Party (KP). Sowel die HNP as die KP wou kontinuïteit aan die nalatenskap van Verwoerd gee.¹¹

Alhoewel die twee groeperinge onder Afrikaners – die “verkramptes” en die “verligtes” – dikwels hewig met mekaar verskil het, het hulle twee aksente binne een en dieselfde nasionale beweging verteenwoordig. Selfs van die mees verligtes was nog tydens die tagtigerjare tot die nasionale gedagte en die uitvoering van “groot apartheid” verbind. Die vraag is natuurlik watter aksente bestaan het.

Enersyds was daar die regse partye wat nougeset by Verwoerd se beleid wou bly; andersyds die Nasionale Party, wat pragmatiese veranderinge wou aanbring sonder om van die selfbeskikkingsreg van volkere af te stap. Laasgenoemde het eers gebeur toe die NP, in spanning met sy historiese sin vir die gemeenskapsgedagte, tydens die onderhandelinge van die vroeë negentigerjare 'n ideologiese bolmakiesie gemaak en die meerderheidsbeginsel binne die raamwerk van 'n sogenaamde regstaat aanvaar het. Sy pragmatisme het homself op die glybaan na ideologiese bankrotskap geplaas. Uiteindelik het hy sy opponente se ideologiese uitgangspunte as normatief vir homself aanvaar. Dit blyk veral uit die feit dat hy die gemeenskapsgedagte in die substansiële sin van die woord laat vaar het. “Individuele regte” – die ideologiese troefkaart van die ANC – was vir hom voortaan genoeg. Alhoewel die afskeid van apartheid onvermydelik was (trouens, dit was gebiedend noodsaaklik), gaan die geskiedenis waarskynlik nog 'n swaar oordeel fel oor die wyse waarop die NP die oorgangsproses benader, bedink en uiteindelik ook deurgevoer het. Dink maar oor die NP se ideologiese wending in dié tyd en beroep op individuele regte na.

10 Kyk hieroor Serfontein (1970) en B.M. Schoeman (1974).

11 J.B. Vorster (1916-1983) was eerste minister (1966-1978). P.W. Botha (1916-2006) was eerste minister (1978-1983) en staatspresident (1983-1989).

Afrikaners is as kultuurgemeenskap vanweë dié ideologiese verbintenis in 'n weerlose posisie gelaat.¹²

Watter een van die twee groeperinge het die “stryd” gewen? Die regses het hulle morele kompas verloor. Tegelyk het hulle voeling met die verskuivende aard van die werklikheid verloor. Hulle het in onhistoriese terme gedink. Toe hulle voor die groot historiese uitdaging te staan gekom het om aan die oorgangsgebeure deel te neem, en so die gemeenskapsgedagte by die onderhandelinge op 'n sinvolle konstitusionele wyse te versterk, het hulle hulself daarvan onttrek. Geen wonder dat hulle hul invloed prysgegee en die KP, eens 'n magtige party, selfs ontbind het nie.

Die sogenaamde verligtes het egter ook verloor. Van hulle vroeë beloftes dat die gemeenskappe binne die raamwerk van die regstaat, “wigte en teenwigte”, beskerm sou word het niks gekom nie. Trouens, agterna beoordeel vanuit die spanningsveld tussen 'n werklikheidsvreemde moraliteit en mag kan gesê word dat hulle die naïewe slagoffers van eersgenoemde was. Onder die sogenaamde verligtes moet ook die werklike linkses vanuit die sestigerjare gereken word. Ook hulle politieke denkbeelde lê aan skerwe. 'n Omvattende kritiek daarop is vandag nodig.¹³

PD: Jou pa? Die skeuring in Afrikanergeledere moes 'n baie traumatiese tyd gewees het. Hy het in die hart van die ou establishment gestaan, en met die stigting van die HNP is hy en sy geesgenote uitgedryf, en deur die volle mag van die destydse NP getref. Kan jy iets oor daardie trauma sê en hoe dit op jou persoonlik ingespeel het?

DG: Ja, ons as gesin – maar ook talle ander gesinne – het toe werklik op 'n baie harde wyse geleer wat dit beteken om deur die orde uitgeskuif en teen gediskrimineer te word. Die vroeë droom van gemeenskapsharmonie was aan flarde.

Alles was egter nie nét negatief nie. Hierdie gebeure het my ook persoonlik op 'n lewensbeskoulike avontuurtog geplaas waarvan mens eintlik net kon droom. In my latere skoollewe en tydens die universiteitsjare het ek my gewig by die regse beweging ingegooi. Alhoewel ek altyd met groot waardering daarna sal verwys (ook omdat ek bevoorreg was om, in spanning met die algemene beeld van die regses as 'n versameling verstoktes, toe sterker intellektuele en ideële vriendskappe kon aanknoop), het 'n groeiende konfrontasie daarmee gehelp dat die gebreke in die mondering van die regse beweging raakgesien is.

Die begrip “konserwatief” kon van toe af kwalik jou eie gemaak word anders as via 'n omvattende kritiek op die onhistoriese, werklikheidsvreemde en strategies

12 Kyk hieroor Giliomee (2012).

13 Vir 'n verteenwoordigende teks van 'n sogenaamde Sestiger, kyk die outobiografiese opmerkings van Brink (2009).

onbeholpe aard van die regse beweging. In my geval het die destydse ontdekking van Nietzsche en Heidegger hierin nie 'n geringe rol gespeel nie.¹⁴ Hierby kan ook bygevoeg word die destydse ontdekking van die sogenaamde rewolusionêr-konserwatiewe beweging in Europa. Laasgenoemde is 'n intellektuele beweging wat onder meer poog om anderkant die tradisionele moderne verdeling tussen links en regs te dink. Die oorsprong daarvan kan na die jare tussen die twee wêreldoorloë teruggevoer word. Vanaf die sewentigerjare word die rewolusionêre-konserwatiewe beweging op 'n nuwe wyse voortgesit deur G.R.E.C.E. (*Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne*), 'n Franse metapolitieke denkforum. G.R.E.C.E. is gebore uit 'n grondige kritiek op die kultuur-politieke orde van die post-1960's.¹⁵ Met behulp daarvan kon 'n afstand teenoor die regse beweging onder Afrikaners ontwikkel word.

Kortom, my ontevredenheid met sowel die destydse Afrikanerorde as die regse beweging onder Afrikaners is nie vertaal in 'n toevlug na die linkse Marxisme of die liberalisme nie (beweginge wat onderliggend groter ooreenkomste vertoon as wat algemeen erken word), maar na die rewolusionêre konserwatisme. Sedertdien het ook ten opsigte van G.R.E.C.E. bepaalde kwalifikasies ontwikkel, maar dit is 'n ander storie.

5. Studie in die filosofie

PD: Ons het nou met 'n groot historiese omweg by jou filosofie-studies in die 1970's uitgekom. Waar en wanneer begin dit?

DG: Waarskynlik kan die oorsprong teruggevoer word na daardie oomblikke waar jy uit jou vertroude verwysings geskud word en jy bewus raak van die spanning tussen laasgenoemde en dit wat is. In filosofiese jargon: wanneer 'n gaping tussen syn en denke oopbreek. Konfrontasie met sowel die ou establishment as die regse beweging het dit waarskynlik sterk aangemoedig. Maar ja, na skool het ek vir 'n BComm-graad ingeskryf, alhoewel ek nog geen idee gehad het van wat ek regtig wil doen nie. Gelukkig het ek ook toe 'n belangstelling in die filosofie en die teologie ontwikkel. Na die BComm-jare het ek toe vir 'n BA met die oog op teologie ingeskryf. Grieks, Hebreeus en filosofie het so my voorland geword, en watter wonderlike ontdekking was dit nie.

PD: Van BComm na teologie? Dit is 'n interessante skuiif.

14 Friederich Nietzsche (1844-1900) en Martin Heidegger (1889-1976) was Duitse filosowe.

15 Hierdie navorsingsgroep is in 1968 deur Alain de Benoist (gebore 1943) gestig.

DG: Vreemd genoeg was die filosofie, of die vraag na die werklikheid self, die dryfkrag agter dié besluit. Die teologiese is vir my, en dit geld vandag nog, onskeibaar van die filosofiese. Om die waarheid te sê, die diepste vrae waarmee die teologie homself besighou verteenwoordig, anders as wat talle teoloë self aanvaar, die eindpunt van die filosofiese vraagstelling. Miskien is dit vir ons in die Protestantse tradisies vreemd om so hieroor te dink. Ons is immers geneig om die filosofie en die teologie uitmekaar te haal. Maar goed, ek het my in die teologie gedompel. Ek onthou nog hoe ek onder meer in Geert de Wet se briljante ekonomie-klasse die teologiese werke van Karl Barth en Emil Brunner gesit en lees het.¹⁶ Laasgenoemde figure het my uiteindelik so geboei dat ek teologie by die Hervormde Kerk gaan studeer het. Barth was 'n belangrike invloed in die Hervormde Kerk.

PD: Jy moes toe seker van vooraf begin met Grieks en Hebreeus?

DG: Ja, en ons was toe bevoorreg om regtig uitstaande dosente in sowel Grieks, Hebreeus as filosofie te kon gehad het. Hulle het vir ons wêreld oopgemaak waarvan ons maar net kon droom. Ná my BA-jare het ek eers 'n gekombineerde honneursgraad in Grieks en Hebreeus aangepak. Die Griekse wêreld met sy mites, epos en tragedie was 'n geweldige ontdekking, maar die filosofie en die teologie het gewen. Ek het dié honneurs nie voltooi nie, maar toe eerder 'n honneurs in filosofie, en toe teologie, aangepak. In vele opsigte was ek so bevoorreg om na myself as 'n professionele student te kon verwys.

PD: Oor die filosofie wat jy saam met jou BComm en teologiestudies gedoen het: Wie was die dosente? Wat het jy gelees?

DG: Ten minste C.K. Oberholzer, Piet Dreyer en Marinus Schoeman moet genoem word. Ongelukkig het ek slegs in die honneursklasse met die toe reeds bejaarde prof. Oberholzer te doen gekry.¹⁷ Oberholzer was 'n kragtige figuur en oorrompelende persoonlikheid. Hy het fenomenologie en wysgerige antropologie doseer. Dit het 'n blywende indruk gemaak.

Prof. Dreyer was eweneens 'n besondere mens.¹⁸ Veral sy wysheid en kennis van Kant het 'n groot indruk gemaak, alhoewel ekself myself nooit aangetrokke tot Kant gevoel het nie. Om die waarheid te sê, ek wonder of Dreyer homself regtig as 'n Kantiaan sou beskryf. Kant se verpligtingsetiek het eintlik nie geklop met sy algemene lewenshouding nie. Hy was te veel van 'n lewensbevestiger. Marinus Schoeman het

16 Karl Barth (1886-1968) en Emile Brunner (1889-1966) was Switserse Protestantse teoloë.

17 Kyk die interpretasie van C.K. Oberholzer (1904-1983) in hoofstuk 3 hiervoor.

18 Kyk dialoog 1 met P.S. Dreyer (1920-1999) hiervoor.

eweneens as dosent 'n groot indruk op ons gemaak.¹⁹ Trouens, ekself het die meeste by hom geleer. Schoeman het ons op sy eie unieke doseerstyl aan hedendaagse filosofiese strominge, en in die besonder aan die filosofiese hermeneutiek van Gadamer en die Ritter-skool (Joachim Ritter, Odo Marquard, Robert Spaemann), blootgestel.²⁰ Vanuit hierdie verwysingsraamwerk is ons in staat gestel om in 'n kritiese gesprek met onder meer die linkse denkers van Frankfurt en die liberale moralisme van ons tyd te tree.

Buiten die skrywers wat mens in die formele kursusse raakgeeloop het, het ek veral die denkers vanuit die rewolusionêr-konserwatiewe tradisie geles – of eerder probeer lees! Buiten Nietzsche en Heidegger het dit ook denkers soos Carl Schmitt, Oswald Spengler, Ernst Jünger, Othmar Spann, Ernst Niekisch en Arthur Moeller van den Bruck ingesluit.²¹

Uiteraard het dit die moontlikheid ingehou om enorme spanning met die teologie te skep. Die meeste van genoemde figure het hulself van die Christelike tradisie losgemaak, en in navolging van Nietzsche 'n omvattende kritiek daarop ontwikkel. Waarskynlik was ek destyds deur die teologie van Barth in staat gestel om nie hierdie spanning op 'n spits te dryf nie, maar hulle eerder in 'n soort ongemaklike dialoog langs mekaar te hou. Uiteindelik het dié spanning meegegee en het ek vir die Nietzscheaanse tradisie gekies. Dit sou vir my etlike jare neem om weer die onontwykbare grootsheid – intellektuele krag, skoonheid en goedheid – van die Christelike tradisie raak te sien, en tegelyk ook die ernstige beperkinge van die Nietzscheane.

PD: Om jou graad in teologie te voltooi moes jy 'n skripsie skryf. Waaroor het jou studie hier gehandel?

DG: Ag ja, wie verwys nog na die tyd na hulle BD-skripsies (of meestersgrade)? Agterna geoordeel was dit eintlik 'n verleentheid. Hopelik het mens darem geleer hoe en waar om die kommas te plaas. Hoe ook al, die skripsie (Goosen 1982) het juis gehandel oor die godsdienstige beskouing van die konserwatief-rewolusionêre beweging, en die aansluiting wat dit by die voor-Christelike tradisies van Europa

19 M.J. (Marinus) Schoeman (gebore 1951) is vanaf 1974 aan die Departement Filosofie van die Universiteit van Pretoria verbonde. Hy is in 2006 tot medeprofessor bevorder. Vir twee van sy werke, kyk Schoeman (1979 en 2004).

20 Hans-Georg Gadamer (1900-2002) is bekend vir sy invoedryke werk in die filosofiese hermeneutiek. Joachim Ritter (1903-1974) was professor in filosofie aan die Universiteit van Münster (1946-1968). Odo Marquard (gebore 1928) en Robert Spaemann (gebore 1927) is twee van sy belangrikste studente.

21 Al hierdie denkers het hulle werke in die eerste helfte van die 20ste eeu in Duits gelewer.

gevind het. Dit was onlosmaaklik deel van die intellektuele avontuur en uitdagende lewensbeskoulike pad waarna reeds kortliks hierbo verwys is.

6. Akademiese loopbaan in godsdiensfilosofie en Nietzsche

PD: Jy het na jou teologiese studies nie 'n predikant geword nie, maar te midde van allerlei deelydse werke verder studeer. Uiteindelik is jy by Unisa aangestel. Vertel meer hiervan?

DG: Ja, ek was so gelukkig om tydens die skryf van 'n proefskrif in 1984 as junior dosent in Unisa se destydse Departement Godsdiens- en Sendingwetenskap aangestel te word. Buiten dat die proefskrif my in staat gestel het om op Nietzsche en die Nietzscheaanse tradisie te fokus, het ek ook van hierdie geleentheid gebruik gemaak om Heidegger – sonder twyfel die grootste stem in dié tradisie – grondig te lees.²²

Hier het iets interessants gebeur. In en deur die Heideggeriaanse filosofie het dit eers duidelik geword met watter vraag ek Nietzsche regtig wou lees. 'n Sekere aspek van Nietzsche en die rewolusionêr-konserwatiewe tradisie het toe reeds by my vroeë oproep, naamlik die klem op die vitale wil, die aktivistiese subjek, en die oproep om die werklikheid nuut te skep. Hierin was 'n sekere verskraling of eensydigheid opgesluit. Ek het ook die sinlose oproep tot handeling – of die sogenaamde “groot daad” – onder die destydse regses uiters irriterend gevind. Wat van daardie kante van ons ervaring wat te doen het met die aanskoulike, die besinnende, die stilstaan by die dinge? Veral die latere Heidegger met sy sin vir die aandenkende denke het hierdie vraag ook by my oproep. In watter mate kan Nietzsche ook gelees word as 'n denker wat, te midde van sy aktivistiese oproep tot die skep van ons eie werklikheid, ook 'n sin toon vir die verwondering, die passiewe aanskoue en die laat-wees van die syn? Uiteindelik het die proefskrif (Goosen 1989) gedraai rondom die ervaring van verwondering by Nietzsche. Nou ja, hier het mens te doen met dinge wat die aktivistiese subjek vierkantig in sy spore stuit.

PD: As ek jou reg hoor, kom jy histories en intellektueel vanuit die regse wêreld, maar jy ontwikkel mettertyd 'n afstand daarteenoor (veral in die 1980's) met behulp van figure soos Nietzsche en Heidegger. Dit is so dat Nietzsche en Heidegger op 'n “regse” of 'n “linkse” wyse gelees kan word. Het jy toe 'n ontwrigtende en noem dit maar linkse Nietzsche ontdek?

22 Vir sy vroegste artikel oor Nietzsche en Heidegger, kyk Goosen (1990).

DG: Soos wat hierbo gesê het, het ek skepties geraak oor die etikette links en regs, en eintlik deurgaans – tot vandag toe – gepoog om anderkant die reduksies wat dit oproep te dink. Selfs as ek weer aansluiting by die konserwatiewe tradisie gevind het (veral in die sin waarin byvoorbeeld Edmund Burke, Alexis de Tocqueville, Richard Weaver, Robert Nisbet of Wendell Berry as “konserwatief” beskryf kan word), sal dit dikwels in samehang met ander begrippe gebruik word: demokraties-konserwatief, lokalisties-konserwatief, of selfs in moedwillige oomblikke en *a la* George Orwell anargisties-konserwatief.²³ Ongelukkig is Afrikaners nie altyd gereed om anderkant die reduksies te tree nie. Vanuit sowel links as regs word elke uitspraak telkens weer binne daardie kategorieë terugherlei, tot die ernstige verskraling van ons openbare gesprekke. Maar goed, ek sou ander begrippe gebruik om jou vraag te antwoord. Trouens, dit is ook die begrippe wat Nietzsche in sy vroeë werk gebruik het, naamlik die spanning tussen die Apolliniese en die Dionisiese, of tussen harmoniese struktuur en versplintering, tussen eenheid en veelheid, ensovoorts. Met behulp van hierdie begrippe het ek toenemend aangevoel dat die Afrikaners in die laaste dekades van die NP-bewind te sterk klem op die Apolliniese sin vir struktuur en eenheid geplaas het. Ons denke was star, formalisties, sonder verbeelding, en gedoem om te misluk. ’n Oopbreek, ’n losmaak en ’n uitskud was toe dringend noodsaaklik, met al die risiko’s daaraan verbonde.

7. Denke te midde van die stolling van Afrikaner-nasionalisme in die 1980’s

PD: Die 1980’s was in ’n sekere sin die P.W. Botha-jare. Dit was nie eintlik ’n aantreklike era nie, en om filosofie onder sulke omstandighede te doen beteken onvermydelik dat jy die sluitende aard van die werklikheid gaan bevraagteken. Jou proefskrif staan nie los van hierdie gebeure nie?

DG: Ja, soos ek hierbo aanvoer, was die klem op verwondering, besinning en nadenke ook deur my as ’n repliek op ’n orde erbaar wat in terme van idees morsdood was. Die uitspraak wat nog dikwels gehoor word, naamlik dat Afrikaners in absolute terme “nee” vir die destydse onderhandelingsproses moes gesê het, verstaan eenvoudig nie die omvang van die krisis waarin die ou ordes toe reeds was nie.

23 Beide die Anglo-Ierse denker, Edmund Burke (1729-1797), en die Franse denker, Alexis de Tocqueville (1805-1829), het kritiese werke oor die Franse Revolusie geskryf. Weaver (1910-1963), Nisbet (1913-1996) en Berry (gebore 1934) is kontemporêre Amerikaanse denkers.

In 'n sekere sin was my posisie destyds een van onttrekking, maar dit moet gekwalifiseer word. In die onttrekking lê daar ironies genoeg ook 'n sekere politiek opgesluit. Dit is dié politiek wat sê dat 'n tyd vir 'n omvattende herbesinning aangebreek het, 'n tyd vir heroriëntasie en selfs radikale oorbegyn. Dié politiek het toe vir my juis geweldig belangrik geword, veral teen die agtergrond van die wete dat die bestaande bedeling nie gehandhaaf sal kan word nie. Hierdie kan kwalik as onttrekking beskou word. Nou goed, met 'n klem op beskoulikheid en die ervaring van verwondering kan kwalik 'n politieke filosofie ontwikkel word. Maar dit wou as't ware die ruimte oopmaak waarbinne ons opnuut oor die politieke lewe kon dink.

PD: Was daar in die 1980's Suid-Afrikaanse denkers wat jou beïnvloed het? Was daar met ander woorde intellektueel-historiese figure hier te lande wat jou destyds beïnvloed het?

DG: Ja, iemand soos my kollega en studieleier Kobus Krüger het anderkant die bestaande godsdienstige denke gedink.²⁴ Kobus se klem om die godsdienstige denke binne die konteks van die veelheid van tradisie te plaas is vandag steeds van groot betekenis. Ook Fanie de Beer, wat 'n hele groep jonger mense verder in die postmoderne denke ingelei het.²⁵ Asook Johan Degenaar, wie se destydse voorspraak vir 'n volwaardige plurale demokrasie vandag steeds van groot betekenis is.²⁶ Die gewig wat Degenaar aan die estetiese denke – in die besonder die film – verleen het, het ook 'n blywende indruk gemaak. Tipies hiervan was sy talle film-interpretasie. So onthou ek hoe hy in informele gesprekke tydens 'n filosofiekongres in Durban (ek dink dit was in 1984) 'n uitstekende Jungiaanse interpretasie van Ingmar Bergman se film, *Fanny and Alexander*, gegee het.²⁷ In sy geselskap het idees aan die brand geslaan. De Beer en Degenaar se denke kan kwalik van die estetiese losgemaak word. Trouens, in figure soos De Beer en Degenaar het mens sterk aangevoel dat die oerfilosofiese vraag na die syn kwalik van die etiese of die estetiese geskei kan word. Anders as wat die modernisme ons geleer het staan hierdie dinge

24 J.S. (Kobus) Krüger (gebore 1940) is as NG-predikant opgelei en was later teoloog by Unisa. Hy was van 1984-2005 professor en hoof van die Departement Godsdienstwetenskap by Unisa.

25 C.S. (Fanie) de Beer (gebore 1936) het na 'n doktorsgraad oor Heidegger (De Beer 1976), onder studieleiding van Piet Dreyer (UP), vanaf 1972-1985 aan die Universiteit van Zoeloeland doseer. Van 1986-1990 was hy aan die Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing in Pretoria verbonde. Van 1991-2001 was hy professor in inligtingkunde by Unisa. Na sy aftrede is hy 'n buitengewone professor in inligtingkunde aan die Universiteit van Pretoria.

26 Kyk dialoog 3 met Johan Degenaar hiervoor.

27 *Fanny and Alexander* is 'n film van die Sweedse regisseur Ingmar Bergman (1918-2007) wat in 1982 uitgereik is.

nie bloot ekstrinsiek langs mekaar nie. Inteendeel, hulle is intrinsiek op mekaar aangewese. Die meriete van die postmoderne denke was om hierdie dinge weer in hulle samehang raak te sien. Of die postmodernisme nie weer die pendulum te ver in die teenoorgestelde rigting laat swaai het nie, is natuurlik 'n ope vraag. Verskeie postmoderne denkers relatiewe die grense tussen die ontologiese, die etiese en die estetiese so dat alles dreig om in die estetiese op te gaan. Uiteraard skep dit ook probleme, soos die verlies van die ontologiese, waarheid, en dies meer.

8. Die invloed van Derrida

PD: Nou onvermydelik die vraag oor Derrida.²⁸ Hoekom het hy na die voltooiing van jou doktorsgraad in 1989 al hoe belangriker vir jou denke geword?

DG: Ja, mens moet onthou dat die Nietzscheaanse denke tydens die sestiger- en sewentigerjare 'n geweldige opbloeïer ervaar het. In dié tyd het 'n "nuwe" Nietzsche by filosowe soos Georges Bataille, Maurice Blanchot, Gilles Deleuze, Jean-Francois Lyotard en Sarah Kofman, om maar enkele te noem, na vore getree. Jacques Derrida was waarskynlik die belangrikste van hierdie nuwe Nietzscheane. In vele opsigte het Derrida "kontinuiteit" aan die denke van Nietzsche en Heidegger gegee. (Kontinuiteit is miskien nie die regte begrip nie. Hier was eerder van iets soos 'n stygende radikaliteit sprake: terwyl Derrida ingevolge 'n implisiete aanspraak van homself op 'n radikaler wyse as Heidegger gedink het, het Heidegger op sy beurt aangevoer dat hy radikaler as Nietzsche was.)

Ek was bevoorreg om Derrida by enkele geleenthede mee te maak. So het Fanie de Beer vir my en enkele vriende in 'n Paryse restaurant digby sy kantoor aan Derrida voorgestel. Ons het mekaar weer ontmoet tydens 'n kongres oor sy denke in Luton, waar ek die vreemde ding gedoen het om 'n dekonstruktiewe lesing van Verwoerd te waag.²⁹ In 1998 het Derrida natuurlik Suid-Afrika besoek, waartydens enkele van ons 'n onderhoud met hom gevoer het. Dié onderhoud het in die tydskrif *Fragmente* verskyn.³⁰

In Januarie 2000 het enkele van ons ook in Parys 'n samespraak met Derrida oor die denke van Heidegger gehou. Tydens hierdie geleentheid het ek 'n kort voordrag oor die probleem van die *daimon* in die Parmenides-lesings van Heidegger

28 Jacques Derrida (1930-2004) is in Algerië as Franssprekende Jood gebore en het as student na Parys gegaan waar hy vanaf die laat-1960's naam gemaak het met sy filosofie van dekonstruksie.

29 Kyk Goosen (1996).

30 Vir Danie Goosen, Johan van der Walt en ander se onderhoud met Derrida, kyk Derrida (1999). Vir verdere interpretasies van Derrida se denke, kyk Goosen (1998a en 1998b).

gehou. Derrida het dit met groot geduld aangehoor. Hy was buitengewoon oop en verdraagsaam jeens andere.

Waarom toe die dekonstruksie? Miskien kan dit die beste saamgevat word in 'n antwoord wat Derrida een aand aan my gegee het. My vraag het toe – en telkens weer – gedraai rondom die mate waarin hy homself betrokke voel by die lotgevalle van Frans as idioom (sy eie woord), en ook by die lotgevalle van die veelheid van tale en kulture in die algemeen. Nou, Derrida was polities gesproke uiteraard “links”, maar sy antwoord was nie. Derrida was ernstig bekommer oor die stand van Frans en die veelheid van idiome en dialekte. Hy was sigbaar onder die indruk van die omvattende homogeniserende invloed en mag van Engels – asook die simboliese, politieke en ekonomiese magte wat dit ondersteun het. Alhoewel talle redes aangevoer kan word waarom die dekonstruksie toe belangrik was (soos die poging om die metafisiese denke oop te maak, die appèl van die Ander, die radikale geskenk, ensovoorts) was dit vir my geleë in die wyse waarop dit die verskil (*différance*) gedink het; dit wil sê daardie krag wat nie net die moontlikheidsvoorwaarde en onmoontlikheidsvoorwaarde vir die dinge is nie, maar ook die gesag van homogeniserende kragte uitdaag.

In aansluiting by 'n vorige vraag van jou: toe was aansluiting by die Nietzscheaanse tradisie, ook by Derrida, nie 'n wyse waarop van die politieke werklikheid ontsnap is nie, maar juis 'n wyse waarop weerstand teen sentrumsoekende kragte gebied kon word. By Derrida draai dié weerstand rondom die hart van die dekonstruktiewe denke, naamlik *différance*.

Saam met enkele ander vriende was ons nie tydens die tagtiger- en negentigerjare onbetrokke by die sake van die Afrikaners nie. Ons was eerder op soek na 'n taal met behulp waarvan ons te midde van die verkrummelende ordes vir die veelheid van idiome kon voorspraak maak.³¹ Ekself het dit toe onder meer in die Nietzscheaanse perspektivisme en die Derridiaanse verskil aanknopingspunte gevind.

PD: Uit die aard van die saak was die gebeure van 1994 'n radikale moment. Dit is die einde van iets en die begin van iets anders. Hoe het jy die gebeure van hierdie jaar ervaar?

DG: Met 'n soort terughoudende entoesiasme. Enersyds het ons besef dat die ou ordes nie hulself kon handhaaf nie, en dat iets nuut in die plek daarvan moes kom. In die breukmomente word 'n sekere betowerende energie vrygestel en entoesiasme losgemaak.

Andersyds was daar ook terughoudendheid. Die belangrikste rede daarvoor was dat nóg die Nasionale Party nóg die Konserwatiewe Party groot vertrouwe ingeboesem

31 Vir 'n artikels in die opsig, kyk Goosen (1993a, 1993b en 1994).

het. Kon hulle werklik 'n nuwe orde beding waarin die veelheid van taal- en kultuurgemeenskappe tot reg kan kom? 'n Orde wat onder meer rus op wedersydse erkenning en sinvolle inspraak in eie gemeenskapsake? 'n Orde wat die verwikkelde spel tussen eenheid en veelheid begryp? Agterna beoordeel het ons vrae regverdig blyk te wees – hulle kon nie. Ons het onself dus polities in 'n vreemde niemandsland bevind. As dit nie was vir Johannes Kerkorrel en die destydse oplewing in die Afrikaanse musiek nie, weet ek nie. Kerkorrel was 'n briljante musikant.³² Vir 'n kort oomblik was hierin 'n sekere demokratiese hoop op sinvolle wederkerigheid vervat.

Vanuit 'n postmoderne bril beskou is breukmomente, soos die gebeure rondom 1994, buitengewoon belangrik. Breukmomente is subliem omdat ons daarin, om dit maar aan die hand van vorige metafore te formuleer, in die sublieme wêreld van Dionysus afkyk. Wat sien die postmoderniteit in dié sublimiteit? Dit sien daarin 'n wêreld van oneindige moontlikhede, 'n pure tuimel van energieë sonder enige doel, vorm of aktualiteit. Verskeie postmoderne denkers sien in dié moment die ware aard van die politieke raak.

Vandag dink ek heel anders daarvoor. Dit is kenmerkend van die postmoderne om in aansluiting by Nietzsche, Derrida en andere soveel klem op die sublieme of vormlose gebeure te lê. Hierdie klem verteenwoordig vandag vir my gewis nie die wese van die politieke nie. Intendeel, wat die politieke aanbetref het ek gewoon 'n volgeling van Aristoteles, Burke en Alasdair MacIntyre geword.³³ Volgens hierdie tradisionele, en gewis minder revolusionêre, stemme het die politiek eerder te doen met vormgewing, met die skep van ruimtes waarbinne gemeenskappe aan openbare sake kan deelneem met die strewe na die gemeenskaplike goed, die *bonum commune*. Om die klem op die grondlose gebeure te plaas, is om eintlik juis die politieke lewe te verlam. Nog meer, hierin sit 'n geweldige ironie. By grasia van die onvermoë om met alternatiewe politieke vorme vorendag te kom – en dit is vir my 'n belangrike kenmerk van hedendaagse Nietzsche – word eenvoudig by die bestaande ordes ingeval. Geen wonder dat soveel politieke denkers uit die postmodernisme eintlik

32 Johannes Kerkorrel was die verhoognaam van die sanger en komponis Ralph Rabie (1960-2002). Hy was saam met Koos Kombuis een van die prominentste musikante van die baanbrekende Afrikaanse protesmusiekbeweging bekend as die Voëlvry-beweging. Die naam is ontleen aan die Voëlvry-toer wat Kerkorrel, Kombuis, Bernoldus Niemand en ander musikante in Februarie en Maart 1989 na Afrikaanse kampusse onderneem het.

33 Aristoteles (384-322 v.c.) is een van die grondleggers van die filosofie. Edmund Burke (1729-1797) was 'n Anglo-Ierse politieke filosoof. Alasdair MacIntyre (gebore 1929) is 'n Skotse filosoof wat vir die grootste gedeelte van sy akademiese loopbaan in Amerika doseer het. Met sy boek *After Virtue* (1982) het hy 'n groot bydrae gelewer tot die hedendaagse herlewering van die Aristoteliese deugde-etiek.

ten diepste hulself met die liberale orde van vandag vereenselwig nie. Die tuimel van vryvallende energieë en oneindige potensialiteit slaan so in hul teendeel om.

Geformuleer aan die hand van die jong Nietzsche self: deur soveel klem op die sublieme gebeure te plaas, word té diep in die afgrond van die Dionisiese gekyk. In die proses word die Apolliniese vorm verdring en vergeet. As ons beide saam bedink, bedink ons ook vorm en sublimiteit, struktuur en vryval in hul intrinsieke samehang.³⁴

Een van die opvallende dinge in die vraagstelling aan Derrida waarna hierbo verwys is, is dat hy gesê het dat hy nie weet hoe om op die wegkalwing van die idiome te antwoord nie. Daar het 'n soort moedeloosheid rondom hierdie saak oor hom gehang. Eers later het ek besef dat hy homself willens en wetens daarmee by die liberale orde neergelê het. Dit was vir my teleurstellend. Is hier 'n verskuilde verband tussen radikale denke en 'n gelyktydige terugval op die bestaande ordes? Dieselfde verskynsel tref ons ook by die Sestigters aan: Terwyl hulle eens die grootste vyande denkbaar van die kapitalisme was, het hulle uiteindelik smouse op Wall Street geword.

Bogenoemde gedagte is op 1994 van toepassing. Dit was inderdaad 'n groot breukmoment. Die werklike politieke uitdaging was om sinvolle vorm daaraan te gee. Ongelukkig was die enigste betekenisvolle antwoord daarop om uiteindelik bloot 'n liberale orde te omhels. Kan ons anders op breuke antwoord as om in die liberale status quo terug te val?

PD: Ek sal dus reg wees as ek meen dat jy tussen 1994 en 2000 heeltyd met die probleem van die politieke implikasies van die dekonstruksie geworstel het? Was jou betrokkenheid in 2000 by die stigting van die Groep van 63, maar ook voor dit jou betrokkenheid by die tydskrif *Fragmente*, steeds deur die Nietzscheiaanse dekonstruksie gemotiveer?³⁵ Teen 1999/2000 kry 'n mens 'n heeltemal nuwe kultuur-politieke ruimte in die sin dat 'n redelike heterogene groep mense uit die Afrikaanse wêreld, met die ope brief in 1999 en die stigting van die Groep van 63 in 2000, bymekaarkom met die ideaal om nie terug te gaan na voor 1994 nie, maar om 'n nuwe politiek aan die gang te kry.³⁶ Die mense het uit verskillende hoeke en

34 Vir 'n Engelse vertaling van Nietzsche (1844-1900) se *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (*The Birth of Tragedy Out of the Spirit of Music*) wat in 1872 verskyn het, kyk Nietzsche (1994).

35 Die filosofie tydskrif *Fragmente* is van 1998-2005 in Pretoria deur die volgende redaksie uitgegee: Marinus Schoeman, Danie Goosen, Pieter Duvenage, Johann Rossouw, Amanda du Preez, Christoff Mans en Fransi Phillips.

36 Die Groep van 63 is in Mei 2000 by Hammanskraal, met Danie Goosen as voorsitter, gestig. Hierdie groep het in 2004 in die FAK opgegaan. Danie Goosen is in 2004 as voorsitter van die FAK verkies – 'n posisie wat hy ten tyde van hierdie publikasie in 2016 steeds beklee het.

agtergronde gekom. In vele opsigte was die doel daarvan om die gedagte van 'n plurale demokrasie in beskerming te neem. Hoe pas die dekonstruksie hierin?

DG: Vanaf omstreeks 2000, maar selfs ook vroeër, het ek ernstige vrae ten opsigte van die Nietzscheaanse tradisie begin vra. Dit hou onder meer verband met die herontdekking van die tradisionele Westerse metafisiese en politieke denke (Plato, Aristoteles, Cicero, Plotinus, Proclus, Dionysius die Areopagiet, Aquinas, en figure uit die afgelope dekades soos Alasdair MacIntyre, Robert Spaemann, Josef Pieper, Hans Urs von Balthasar, David L. Schindler, John Milbank en Michael Sandel).³⁷ My betrokkenheid by *Fragmente* en die Groep van 63 moet ook vanuit hierdie spanning tussen genoemde twee wêreldes verstaan word. Alhoewel Nietzsche, Heidegger en Derrida nog aanwesig was, was 'n proses van relativering en selfs afskeid aan die gang. Die aansprake van ons tradisie kon duideliker gehoor word. Iets soos 'n herontdekking van die “konserwatiewe gedagte” was aan die gebeur. Miskien minder rewolusionêr-konserwatief, maar eerder radikaal-konserwatief in die sin waarin verskeie hedendaagse filosofiese en teologiese strominge die gedagte van herontdekking en herwinning (*ressourcement*) hul eie maak.

Laasgenoemde het eerstens tot uiting gekom in 'n toenemende afskeid jeens wat ek ervaar het as 'n te groot, selfs dualistiese, skeiding in die dekonstruksie tussen vorm en sublimiteit, tussen Apollo en Dionysos, tussen die self en die ander, tussen orde en breuk, tussen ekonomie en geskenk, tussen moraliteit en geregtigheid, tussen heersende demokrasieë en die demokrasie wat nog moet kom, ensovoorts. In die tradisie van metafisiese denke het ek 'n styl van denke herontdek wat hierdie dinge in nouer, intrinsieke samehang met mekaar bedink. Hierdie ekstrinsieke langsmekaar staan van dinge word ten diepste deur tipies liberaal-moderne motiewe gevoed – al sou die dekonstruksie ook voorgee om in 'n kritiese verhouding daarmee te staan. In 'n sekere sin sluit dit aan by die metafore uit die simfonie en die roman waarna in die inleiding verwys is: die simfonie sowel as die roman kry ons nie noodwendig 'n dualisme tussen orde en die traumatiese breuk nie, maar eerder 'n verwikkelde samehang tussen hierdie kragte.

Dit het ook tot uiting gekom in die soeke na aansluiting by die politieke denke van die tradisie. MacIntyre-hulle se klem op dinge soos vormgewing (eerder as die breuk), deelname aan die lokale gemeenskap (eerder as onderhorigheid aan die sentrumsoekende staat), die strewe na die gemeenskaplike goed (eerder as

37 John Milbank (gebore 1952) is professor in religie, politiek en etiek aan die Universiteit van Nottingham. Hy het met 'n publikasie oor teologie en sosiale teorie bekend geword as leiersfiguur van die sogenaamde *radikale ortodoksie* (Milbank 1990). Kyk verder ook die werk van Catherine Pickstock (1998).

die opeis van individuele regte) ensovoorts, het vir my belangrik geword. Daarom my betrokkenheid by die Groep van 63. Alhoewel ons 'n erg uiteenlopende groep mense was (vanaf links na regs), het ek 'n soort groeiende Aristoteliese stem daarin verteenwoordig, en soos altyd dikwels gepoog om anderkant die links-regsding te dink.³⁸

9. Anderkant die Nietzscheiaanse tradisie

PD: Kan jy ons iets meer sê oor die kwessie van instellings wat jy in hierdie tyd begin beklemtoon het? Hoe pas dit in by jou kritiek op die Nietzscheiaanse tradisie?

DG: Ja, die groot verskil draai rondom die kwessie van “institusionele beliggaming”. Uiteraard is dit 'n prominente saak in die Aristoteliese tradisie.³⁹ In die breukdenke van die Nietzscheiaanse speel instellings en praktyke daarenteen nie so 'n belangrike rol nie. Intendeel, in navolging van iemand soos Rousseau word dit eerder met 'n sekere agterdog bejeën. Instellings verteenwoordig vir Rousseau iets soos 'n valse bewussyn, iets waaragter die ware, natuurlike en outentieke mens skuil. Laasgenoemde mens kan eers na vore tree wanneer die instellings en praktyke opgehef is. 'n Soortgelyke ding is onder Nietzscheiaanse aanwesig. Instellings en praktyke verteenwoordig ook vir hulle 'n soort fiksie en verdoeseling van die egte gebeure, iets sekondêr ten opsigte van die sublieme tuimel van kragte. In hierdie sin is hulle erfgename van Rousseau en die hele anti-institusionele gees wat sedert die sestigerjare oor die Westerse universiteitswese hang.

In 'n konteks waar dit vir Afrikaners van die allergrootste belang geword het om inspraak in eie instellings te kry, is hierdie denkraamwerke onvoldoende. Trouens, dit is diep onverantwoordelik, in weerwil van die feit dat verantwoordelikheid daarin so groot rol speel. Nou, soos wat nou waarskynlik reeds duidelik geword het, het begrippe soos institusionele bemiddeling en beliggaming by my 'n belangrike betekenis gekry.

Indien die gebeure, die sublieme, die breukmoment ensovoorts, nie in instellings beliggaam daarmee bemiddel kan word nie, stuur dit eenvoudig by ons verby. Trouens, indien dié bemiddeling nie kan gebeur nie, laat dit ons koud en onverskillig. Dit is die risiko wat geloop word wanneer die sublieme gebeure en vormgewing op 'n dualistiese grondslag geplaas word. My gevoel reeds vanaf ten minste 2000 is dat ons dié verhouding in “dramatologiese” terme moet lees – as

38 Vir 'n kort werk oor die politiek in die tyd, kyk Goosen (2001). Vir aansluitende artikels, kyk Goosen (2000, 2001b, 2001c, 2006 en 2007a).

39 Wat die Aristoteliese tradisie aanbetref, kyk onder meer Gadamer (1960/2004).

terme wat in en deur die drama van ons institusionele wêreld met mekaar in gesprek gebring moet word. Slegs so verkry ook die sublieme sin en betekenis tussen ons.⁴⁰

In die agtergrond hiervan staan natuurlik weer eens dinge soos die simfonie en die groot moderne roman. By laasgenoemde word die sublieme oomblik, die gebeurlike moment, en vormgewing nie op 'n uitsluitende voet langsmekaar geplaas nie. In die simfonie en roman word hulle eerder op 'n dramatologiese wyse met mekaar bemiddel. Tipies van die dramatologiese is die volgende: 'n egte drama gebeur wanneer ons reeds vooraf die einde van die drama kan antisipeer én die einde nogtans nie anders as in en deur 'n onverwagte breukmoment gebeur nie – dit wil sê vanweë 'n gebeurte wat juis nie geantisipeer kan word nie. Indien die einde bloot sigself logies vanaf die begin uitspeel, kan dit nie 'n drama wees nie. In so 'n geval het ons slegs met 'n opeenstapeling van “feite” te doen, en nog nie met 'n egte drama nie. Indien daar egter soos in die postmodernisme slegs breukmomente is, sonder enige vorm van kontinuïteit, kan dit ook nie 'n drama wees nie. 'n Egte drama gebeur eerder – en dit is ook waarvan die drama eie aan die simfonie en die roman – wanneer beide intrinsiek aanwesig is, sowel die kontinuïteit as die breuk, sowel die antisipasie van die einde as die verrassende oomblik wat dieselfde einde in 'n nuwe lig stel.

Die “sowel-as-benadering” waarvan hier sprake is, is vreemd aan die breukdenke van die dekonstruksie. Laasgenoemde steun eerder op 'n dualistiese “óf-óf-benadering”. Die tradisie verteenwoordig, ook in sy beskouing van instellings en praktyke, 'n regstelling op laasgenoemde. Om “sowel-as” te sê spruit uit 'n sin vir die geheel of die intrinsieke samehang, gemeenskap, tussen die dinge. Afrikaners kan vandag in hul voorspraak vir instellings met groot vrug hierby aansluit. In en deur ons instellings speel die drama van die werklikheid af.

PD: Kan jy 'n bietjie meer vertel van die intellektuele projek waarmee jy sedert 2000 besig is? In dié tyd was jy nie net betrokke by die Groep van 63 nie, maar vanaf 2004 ook voorsitter van die FAK. In hierdie tyd verskyn ook jou boek oor die nihilisme (Goosen 2007a). Daarby is daar pas 'n boek van jou oor die tema van gemeenskap gepubliseer (Goosen 2015). Jy wil dié begrip, as ek jou reg verstaan, in ons wêreld lewendig hou?⁴¹

DG: Nou ja, ek weet nie of 'n mens van 'n “projek” sou kon praat nie. Die lewe is eenvoudig te ingewikkeld vir projekte. Miskien is dit eerder 'n kwessie van die nimmereindigende soeke na antwoorde op onverwagse vrae wat jou eie historiese

40 Vir sy begrip van die filosofiese dramatologie, kyk Goosen (2007a: 67-123). Vir 'n artikel oor die dramatologiese en geweld, kyk Goosen (2007c).

41 Vir vooraf studies, kyk Goosen (2010, 2012d en 2014).

konteks aan jou rig. Toynbee se gedagte dat die geskiedenis met die verwickelde (nie-antisipeerbare) spel tussen vraag en antwoord te doen het, staan hier in die agtergrond. Ons antwoord op die voorhandliggende, maar anders as wat pragmatici sê nie net met 'n beroep op die berekening van ons "belange" nie – eerder met behulp van 'n beroep op ons lewensbeskoulike tradisies, ons ervaringe, en hopelik 'n bietjie lewenswysheid.

Sekere sentrale vrae het in hierdie tyd na vore getree. Soos die gebreke in die grondwetlike bedeling in dié tyd, wat ook die tyd van Thabo Mbeki is, duideliker geword – dit in weerwil van die bykans heilige status wat die Grondwet by sommige verwerf het. 'n Kultuurgemeenskap soos die Afrikaners het ingevolge die groeiende grondwetlike konsensus – waarvolgens alle mag by die meerderheid lê, ondersteun deur die beginsel van verteenwoordigendheid – toe reeds oor steeds minder inspraak in eie sake gehad. Nog 'n vraag was die stand van Afrikaans, wat dramaties agteruitgegaan het in die openbare lewe, en Afrikaners ná apartheid. Laasgenoemde word in dié tyd dikwels deur diepliggende vorme van ontologiese verdwaaaldheid gekenmerk. Waarvandaan kom ons, waarheen is ons op pad, het ons nog 'n bestaansreg, is daar hoegenaamd iets soos Afrikaners, het apartheid nie gewys ons is 'n spul geweldenaars nie? Hierdie vrae lewe nog steeds in die gemoed van talle mense, en kom onder meer tot uitdrukking in ressentiment, wrokkigheid, onttrekking, afsku in ander ensovoorts. In dié tyd het ons ook met steeds verdiepende vorme van staatsagteruitgang te doen, en die groeiende besef onder ons mense dat ons onself ingevolge verwagtinge van die staat sal moet losmaak. As ek nog iets vanaf dié tyd by die lys kan voeg: ons is ook sterker in die ritmes van die globale wêreld betrek. In die proses het ons toenemend te doen met verskynsels soos hiper-individualistiese lewenstyle, privatisering, hoë vorme van mobiliteit, die verengelsing van die alledaagse ervaring, die druk waaraan ou instellings onderwerp word – die onvermoë van ou instellings om 'n sinvolle toekomsvisie vir Afrikaners te bied – die aggressief-sekulêre era ensovoorts.

Hierdie is onder meer die soort vrae wat ook in my eie werk neerslag gevind het. In vele opsigte is die relativering van die radikale postmodernisme wat uit dié werk blyk 'n gevolg van die ervaring dat laasgenoemde ons juis nie help om antwoorde op genoemde vrae te gee nie. Trouens, my indruk was toenemend dat 'n beroep op die radikale postmodernisme juis die "krisisse" waarvan hier sprake is, noem dit maar ontologiese disoriëntasie, verdiep.

In 'n poging om op genoemde vrae te antwoord, is die pad van "ressourcement" aangedurf. Hierdie keuse rus op die vooronderstelling dat ons slegs 'n tree vooruit kan gee indien ons tegelyk die moed aan die dag lê om 'n duisend treë die tradisie in te

gee. Filosofies gesproke is dit 'n geweldige opgawe. Om maar slegs een te midde van ander vrae te noem: Waarom sal daar hoegenaamd gepoog word om aansluiting by die tradisie van filosofiese en teologiese denke op te soek as die belangrikste denker van die postmoderne era, Martin Heidegger, self die tradisie met die nihilisme geïdentifiseer het?⁴²

In vele opsigte staan ook my eie werk in die teken van die soeke na 'n antwoord op dié Heideggeriaanse oordeel oor ons tradisie. En ja, soos wat uit bogenoemde afgelei kan word, gaan ek self, in dankbare aansluiting by verskeie hedendaagse filosowe en teoloë, uit van 'n ander definisie van die nihilisme. Soos wat Vittorio Possenti dit in 'n onlangs vertaalde werk oor die nihilisme formuleer: die wese van die nihilisme lê nie in die tradisie van metafisiese denke opgesluit nie, maar juis in die afskeid van dié tradisie.⁴³ Hierdie uitspraak het ek ook my eie gemaak, en in die proses die grootsheid van ou filosowe soos Plato, Aristoteles en Aquinas herontdek.⁴⁴ Hulle is vandag net so belangrik as destyds. Ook met betrekking tot die soeke na antwoorde op die talle praktiese vrae van ons tyd. Vandag dink ek dat die interpretasie van die tradisie deur Nietzsche, Heidegger en Derrida op twyfelagtige gronde staan.

Nou ja, daarmee het ek nog nie eens by die Groep van 63 en die FAK uitgekom nie. Alhoewel bogenoemde redelik teoreties klink, het 'n heraansluiting by die tradisie ook omvattende implikasies vir hoe ons vandag oor die talle sosiale, ekonomiese en politieke uitdagings van ons tyd kan nadink.

PD: Kan jy tog ietwat meer oor laasgenoemde sê?

DG: Uiteraard kan ons vandag kwalik oor die sosiale en politieke werklikheid nadink sonder om reeds by voorbaat deur die modernisme beïnvloed te wees. Dit blyk veral uit ons afhanklikheid van en vertrouwe op – in aansluiting by Jean-Claude Michéa – die twee groot politieke en ekonomiese kragte van die moderne denke, naamlik die moderne staat (die links-liberale stroming) en die mark (die regs-liberale stroming). Beide stromings gaan ingevolge hul antropologiese denkbeelde uit van die opperste waarde en betekenis van die individu.⁴⁵

As ons egter ook luister na die stem van die tradisie met betrekking tot die sosiale en politieke lewe, kan daar 'n begrip ontwikkel word vir die gemeenskappe en die instellings waar hulle tot hulle reg kan kom, naamlik die sogenaamde

42 Vir artikels oor die verhouding tussen die politieke en die teologiese, kyk Goosen (2012a, 2012b, 2012c en 2013).

43 Vittorio Possenti (gebore 1938) is 'n Katolieke politieke denker.

44 Vir sy intrede as professor in godsdienwetenskap by Unisa, kyk Goosen (2009). Vir 'n artikel oor die teoretiese en die tradisie, kyk Goosen (2011).

45 Jean-Claude Michéa (gebore 1950) is 'n Franse filosoof.

tussenliggende instellings. Hierdie is instellings tussen die individu en staat of mark. Robert Nisbet het in aansluiting by die tradisie en in die besonder in sy wonderlike boek, *The Quest for Community*, aangedui hoe die moderne strukture 'n oorlog teen die gemeenskappe en hulle tussenliggende instellings gevoer het.⁴⁶ Trouens, anders as wat dikwels voorgegee word dui Nisbet op 'n geloofwaardige wyse aan dat dit nie die individu is wat die groot vyand van die moderne staat is nie, maar juis die gemeenskappe. Hulle tussenliggende instellings moet telkens weer binne die sfeer van moderne staat/mark betrek en aan sy gesag onderwerp word. Geen wonder dat 'n omvattende hoeveelheid van tale en kulture juis binne die moderne staat/mark weggewerk is nie. Staats- en markgedrewe eenheid word telkens weer ten koste van die veelheid afgedwing. In 1840 kon nog net sowat 60% van alle inwoners van Frankryk regtig Frans praat, om maar een te midde van duisende voorbeelde te noem. Die res het toe nog 'n veelheid van ander tale gebruik.

Nou, in 'n groot mate kan my betrokkenheid by die Groep van 63, en uiteindelik die FAK, verstaan word vanuit hierdie tradisionele denke. Dit is deurgaans ondersteun deur die bevordering van die inspraak van gemeenskappe in hulle eie instellings. In hierdie verband speel 'n voorspraak vir die beginsel van subsidiariteit nog deurgaans 'n belangrike rol. Laasgenoemde sê dat die gemeenskappe soveel as moontlik inspraak in eie sake behoort te hê, en dat hulle slegs dié magte behoort af te staan waaroor hulle nie kan beskik nie. As sodanig kan hulle 'n wonderlike hulp (*subsidium*) vir die geheel wees – weer eens die tema van die geheel en die dele. Ten grondslag van hierdie tradisionele denkbeelde lê die gedagte dat die politieke geheel as 'n gemeenskap van gemeenskappe verstaan moet word, en nie bloot as 'n kontrak tussen vryswewende individue nie.

10. Perspektiewe op die verskynsel van Afrikaanse filosofie

PD: Hierdie is die laaste onderhoud oor die verskynsel van Afrikaanse filosofie en die prekerê aard van filosofie in Afrikaans. Dink jy ons het aan die einde van die verskynsel van Afrikaanse filosofie gekom? Is die hele projek van die Afrikaanse wêreld 'n idealistiese een waarvan die sand nou uitgeloop het? Daar is vandag baie mense in ons gemeenskap wat nie eers 'n standpunt hieroor het nie en wat dit as iets anachronisties en teen die grein van 'n nuwe nasionale identiteit beskou. Trek ons nou 'n gordyn toe op 'n wêreld wat ons gevorm het en stap daarvan weg? Wat is die

46 Robert Nisbet (1913-1996) was 'n Amerikaanse sosioloog en het onder andere aan die universiteite van Kalifornië (Berkeley en Riverside) en Columbia gedoseer (1939-1978).

toekoms van kleiner tale en minderheidsgemeenskappe teenoor meerderhede en gesentraliseerde magstate?

DG: Dit is onmoontlik om hierop te antwoord sonder om bogenoemde opmerkings in ag te neem. In vele opsigte was die status van die Afrikaanse filosofie 'n funksie van die staat en die strukture wat deur middel van die Afrikaanse universiteite daarvoor gebied is. Met die omvattende druk op die Afrikaanse universiteitswese vanuit die altyd weer sentrum-soekende staat het Afrikaanse filosofie ook in 'n krisis beland. Die werklike vraag hier is hoe die druk van die staat teruggestoot en daar weer ruimtes vir 'n Afrikaanse universiteitswese oopgemaak kan word. Alhoewel dit 'n enorme opgawe is, kan ek nie sien hoe die Afrikaanse filosofie vorentoe gaan oorlewe as daar nie universitêre ruimtes daarvoor oopgemaak word nie.

Vanuit hierdie perspektief word bogenoemde klem op die tussenliggende instellings, die beginsel van subsidiariteit en die onderliggende gedagte dat gemeenskappe vir hulself verantwoordelikheid moet aanvaar van die allergrootste belang. Daar is reeds voortekens daarvan dat dit gebeur. Groot werk lê egter nog voor. Indien ons nie daarin slaag nie, sal ons van ons Afrikaanse universitêre erfenis gestroop word, en daarmee ook van die ryk dog breekbare tradisie van Afrikaanse filosofiese denke wat in die 20ste eeu gestalte begin kry het.

PD: Baie dankie, Danie, vir 'n wonderlike gesprek wat nie hier eindig nie ...

DG: Dankie vir die geleentheid, Pieter, en vir jou oneindige geduld.



BIBLIOGRAFIE

ADORNO, T.W.

- 1973. *Negative dialectic*. Vertaal deur E. Ashton. Londen: Routledge.
- 1994. *Alban Berg: Master of the smallest link*. Vertaal deur C. Hailey & J. Brand. New York: Cambridge University Press.
- 1996. *Mahler: A musical physiognomy*. Vertaal deur E. Jephcott. Chicago: University Press.
- 1998. *Critical models: Interventions and catchwords*. Vertaal en ingelei deur H. Pickford. New York: Columbia University Press.
- 2002. *Beethoven: The philosophy of music*. Geredigeer deur R. Tiedemann. Cambridge: Polity Press.
- 2004. *Aesthetic theory*. Vertaal deur H. Hullot-Kentor. Londen: Continuum.
- 2005. *Minima moralia: Reflections from damaged life*. Vertaal deur E. Jephcott. Londen: Verso.
- 2009. *In search of Wagner*. Vertaal deur R. Livingstone. Londen Verso.

ANTONITES, A.J.

- 1986. P.S. Dreyer: Bakens op die pad van die wetenskap. *Hervormde Teologiese Studies* 42(3): 423-434. [dx.doi.org/10.4102/hts.v42i3.2173](https://doi.org/10.4102/hts.v42i3.2173)
- g.d. *Middeleeuse wysbegeerte*. Pretoria: Gutenberg.

APTER, D.

- 1997. *The legitimization of violence*. New York: New York University Press. [dx.doi.org/10.1007/978-1-349-25258-9](https://doi.org/10.1007/978-1-349-25258-9)

APTER, D. & SAWA, N.

- 1984. *Against the state: Politics and social protest in Japan*. Cambridge MA: Harvard University Press.

APTER, D. & DU TOIT, A.B.

- 2003. The (un)expected democracy: (Re)reading the narratives of political violence in South Africa. Part I: Democracy and violence as discourse. Ongepubliseerde manuskrip.

ARENDT, H.

- 1964. *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. New York: Viking.

BACON, F.

- 1836. *Aphorisms selected from the first book of Francis of Verulam's Novum Organum for use of pupils at the South African College*. Cape Town: G.J. Pike.

BAKHTIN, M.

- 1981. *The dialogic imagination: Four essays*. Vertaal deur C. Emerson. Austin: University of Texas Press.
- 1984a. *Problems of Dostoevsky's poetics*. Vertaal deur C. Emerson. Lincoln: University of Minnesota Press.
- 1984b. *Rabelais and his world*. Vertaal deur H. Iswolsky. Bloomington: Indiana University Press.

BENNETT, C.M.A.

- 1977. Macfadyen, W.A. In W.J. de Kock (red.). *Suid-Afrikaanse biografiese woordeboek. Deel III*. Kaapstad: Tafelberg.

BENNINGTON, G.

- 2001. Derrida and politics. In T. Cohen (red.). *Jacques Derrida and the humanities*. Cambridge: Cambridge University Press.

BERGSON, H.

- 1925. *De scheppende evolucie*. Vertaal en ingelei deur W.G. de Marez Oyens. Amsterdam: Wereldbiblioteek.

- BEUKES, C.J.
2000. 'n Postmoderne redekritiek van kerk en teologie. Ongepubliseerde DPhil. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- BEUKES C.J. & VAN AARDE, A.
2000. C.H. Rautenbach, P.S. Dreyer en C.K. Oberholzer: Hulle nalatenskap en pad vorentoe. *Hervormde Teologiese Studies* 56(1): 1-37. dx.doi.org/10.4102/hts.v56i1.1695
- BOCHĚNSKI, I.M.
– 1961. *Wijsgerigen methoden in de moderne wetenschap*. Utrecht: Spectrum.
– 1965. *The methods of contemporary thought*. Dordrecht: Reidel. dx.doi.org/10.1007/978-94-010-3578-1
– 1969. *Contemporary European philosophy*. Los Angeles: University of California Press.
- BORAINÉ, A. & LEVY, M. (REDS.)
1994. *Dealing with the past: Truth and reconciliation in South Africa*. Cape Town: IDASA.
- BOTHA, E. E.A. (REDS.)
1994. *Wysgerige perspektiewe op die 20ste eeu*. Bloemfontein: Tekskor.
- BOWKER, V.J.
1997. A cultural studies perspective on representation in a 1990's South Africa, with specific reference to academic transformation at the University of Port Elizabeth and the work of Athol Fugard. Ongepubliseerde DLitt. Port Elizabeth: University of Port Elizabeth.
- BRAND, G.
2005. Bos pak reis met oorgawe aan. *Die Burger*, 13 September.
- BRINK, A.P.
2009. 'n Vurk in die pad: 'n Memoir. Kaapstad: Human & Rousseau.
- BROUN, K.S.
2012. *Saving Nelson Mandela: The Rivonia Trial and the fate of South Africa*. Oxford: Oxford University Press. dx.doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199740222.001.0001
- BRÜMMER, V.
2013. *Vroom of regsinnig: Teologie in die NG Kerk*. Wellington: Bybel-Media.
- BUBER, M.
1923. *Ich und Du*. Leipzig: Insel.
- BUYTENDIJK, F.J.J.
1961. *De vrouw: Haar natuur, verschiining en bestaan. 'n Existensieel-psychologiese studie*. Utrecht: Aula.
- CALVYN, J.
1931. *Institutie*. Vertaal deur A. Sizoo. Delft: Meinema.
- CAMUS, A.
1975. *The myth of Sisyphus*. Vertaal deur J. O'Brien. Londen: Penquin.
- CHANGUION, A.N.E.
1848. *Wijsgerig en godsdienstige leesboek*. Kaapstad: W. van der Vliet.
- CHASE, J. & REYNOLDS, J.
2011. *Analytic versus continental: Arguments on the methods and value of philosophy*. Durham: Acumen.
- CHATTERJEE, P.
1993. *The nation and its fragments: Colonial and postcolonial histories*. Princeton: Princeton University Press.
- COETZEE, C.
1998. *Op soek na Generaal Mannetjies Mentz*. Kaapstad: Queillierie.

- COETZEE, J.A., MEYER, P. & DIEDERICHS, N.J.
1941. *Ons republiek. Tweede Trek-reeks* No. 10. Bloemfontein: Nasionale Pers.
- COETZEE, J.M.
– 1982. Idleness in South Africa. *Social Dynamics* 8: 1-12. dx.doi.org/10.1080/02533958208458311
– 1988. *White writing: On the culture of letters in South Africa*. New Haven: Yale University Press.
- COETZEE, P.H. & ROUX, A.P.J. (REDS.)
2003. *The African philosophy reader*. 2de uitgawe. Londen: Routledge.
- COMAROFF, J.L. & COMAROFF, J.
– 1991. *Of revelation and revolution: Christianity, colonialism and consciousness in South Africa. Volume 1*. Chicago: Chicago University Press. dx.doi.org/10.7208/chicago/9780226114477.001.0001
– 1997. *Of Revelation and revolution: Christianity, colonialism and consciousness in South Africa. Volume 2*. Chicago: Chicago University Press. dx.doi.org/10.7208/chicago/9780226114675.001.0001
- CONRADIE, A-L.
– 1960. *The Neo-Calvinistic concept of philosophy: A study in the problem of philosophic communication*. Durban: University of Natal Press.
– 1980. Republic of South Africa. In J.R. Burr (red.). *Handbook of world philosophy*. Londen: Aldwych Press.
- COPJEC, J.
1994. *Read my desire: Lacan against the Historicists*. Cambridge, MA: MIT Press.
- CRONJE, G. (RED.)
1966. *Die wysgerige antropologie en die menswetenskappe*. Pretoria: Van Schaik.
- DAVIS, E.
– 1964. *Readings in modern fiction*. Kaapstad: Simondium.
– 1965a. *Essays on English drama*. Kaapstad: Simondium.
– 1965b. *Traditions of poetics: Scriptural, classical, continental, English*. Kaapstad: Simondium.
- DE BEER, C.S.
1976. *Die metafisika van Martin Heidegger*. Ongepubliseerde DPhil. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- DEGENAAR, J.J.
– 1948. *Kennis as lewe*. Ongepubliseerde MA. Stellenbosch: Stellenbosch Universiteit.
– 1950. Waarheid as die uitspreking van die syn. *Vox Theologica* 20(3): 57-65.
– 1951. Die herhaling van die vraag na die filosofie. Ongepubliseerde DPhil. Stellenbosch: Stellenbosch Universiteit.
– 1954. Metafisika en kuns. *Standpunte* 9(1): 42-51.
– 1955. Sören Kierkegaard, 1813-1855. *Standpunte* 10(2): 30-38.
– 1956. 'n Paar opmerkinge ten opsigte van die metode van transendentale Kritiek. *Die Gereformeerde Vaandel* 15(2): 3-17.
– 1960a. Liggaam – Siel – Gees I. *Standpunte* 13(4): 60-70.
– 1960b. Liggaam – Siel – Gees II. *Standpunte* 13(6): 60-69.
– 1962. *Eksistensie en gestalte*. Kaapstad: Simondium.

- 1963a. *Die sterflikheid van die siel*. Kaapstad: Simondium.
 - 1963b. *Op weg na 'n nuwe politieke lewenshouding*. Kaapstad: Tafelberg.
 - 1965. *Evolusie en Christendom: Teilhard de Chardin*. Kaapstad: Simondium.
 - 1966a. *Die wêreld van Albert Camus*. Johannesburg: APB Pers.
 - 1966b. Afrikaners, kom ons word mondig: Liberalisme is geen gogga nie. *Die Burger* (Bylaag), 6 Augustus.
 - 1967. *Sekularisasie*. Pretoria: Academica.
 - 1969. Die oop gesprek. In W.A. de Klerk, M. Versfeld & J.J. Degenaar (reds.). *Beweging uitwaarts*. Kaapstad: John Malherbe.
 - 1976. *Moraliteit en politiek*. Kaapstad: Tafelberg.
 - 1980. *Voortbestaan in geregtigheid*. Kaapstad: Tafelberg.
 - 1982a. *Marxism-Leninism and its implications for South Africa*. Pretoria Academica.
 - 1982b. Filosofiese besinning oor pyn. *Suid-Afrikaans Tydskrif vir Wysbegeerte* 1(2): 45-57.
 - 1982c. The roots of nationalism. *Societas*-reeks 15. Kaapstad: Academica.
 - 1982d. *Keuse vir die Afrikaner*. Johannesburg: Taurus.
 - 1984. Die betekenis van N.P. van Wyk Louw vir my eie denke. *Standpunte* 37(5): 49-59.
 - 1986. Art and the meaning of life. Ongepubliseerde somerskool-lesings. Kaapstad: Universiteit van Kaapstad.
 - 1991. The myth of a South African nation. IDASA Occasional Paper no. 40.
 - 1992. Deconstruction: The celebration of language. In B. Lategan (red.). *The reader and beyond*. Pretoria: RGN.
 - 1993. No Sizwe/The myth of the Nation. *Indicator South Africa* 10(3): 11-16.
 - 1997. Postmodernism and politics. In J. Mouton & J. Muller (reds.). *Knowledge, method and the public good*. Pretoria: RGN.
 - 1998. Om die wêreld te ontdek: Onderhoud met Pieter Duvenage. *Fragmente. Tydskrif vir Filosofie en Kultuurkritiek* 1: 7-23.
 - 2000. Multiculturalism: How can the world live its difference? In W.E. van Vugt & G.D. Cloete (reds.). *Race and reconciliation in South Africa*. Lanham: Lexington.
- DE KLERK, P.
1997. Politieke koersaanduiding in *Koers*, 1933-1961. *Koers* 62(1): 45-75. [dx.doi.org/10.4102/koers.v62i1.556](https://doi.org/10.4102/koers.v62i1.556)
- DE KLERK, W.A.
1983. Marthinus Versfeld: Mens en denker. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 23(3): 178-186.
- DERRIDA, J.
– 1978. *Writing and difference*. Vertaal deur A. Bass. Londen: RKP.
– 1994. *Spectres of Marx. The state of the debt, the work of mourning and the new international*. Vertaal deur P. Kamuf. Londen: Routledge.
– 1999. Die tragiese, die onmoontlike en die demokrasie: 'n Onderhoud met Danie Goosen, Johan van der Walt en die redaksie. *Fragmente. Tydskrif vir Filosofie en Kultuurkritiek* 3:35-62.

- 2001. *On cosmopolitanism and forgiveness*. Vertaal deur M. Dooley & M. Hughes. Londen: Routledge.
- DESCARTES, R.
- 1967. *Bepeinsinge oor die eerste filosofie waarin die bestaan van God en die onsterflikheid van die siel bewys word*. Vertaal deur D.M. Kriel met aantekeninge deur A.M.T. Meyer. Pretoria: Academica.
- DE VLEESCHAUWER, H.J.
- 1934-1937. *La déduction transcendentale dans l'œuvre de Kant*. Drie dele. Antwerpen: De Sikkel.
 - 1952. *Handleiding by die studie van die logika en die kennisleer*. Pretoria: J.J. Moreau.
 - 1953. Second South African Congress for the Advancement of Philosophy. Unisa Argief. Aanwins 47, Lêer 3.1.1.
- DE WAAL, J.H.H.
- 1932. *My herinnerings van ons taalstryd*. Kaapstad: Nasionale Pers.
- DIEDERICH, N.J.
- 1936. *Nasionalisme as lewensbeskouing*. Bloemfontein: Nasionale Pers.
 - 1938. *Die kommunisme*. Bloemfontein: Nasionale Pers
- DOOYEWEERD, H.
- 1953-1958. *A new critique of theoretical thought*. Vier dele. Amsterdam, Parys, Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Company.
- DREYER, P.S.
- 1946. Oorsaaklikheid en vryheid: 'n Kritiese vergelyking tussen Kant en Heymans. Ongepubliseerde MA. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
 - 1951a. Die antropologie van Ludwig Feuerbach. Ongepubliseerde DPhil. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
 - 1951b. Die geestesstruktuur van die ongelooft. *Hervormde Teologiese Studies* 7(2&3): 164-174.
 - 1952. Die problematiek van die geesteswetenskappe. *Hervormde Teologiese Studies* 8(4): 179-191.
 - 1954. Die godsdienskritiek van Ludwig Feuerbach en Karl Marx. *Hervormde Teologiese Studies* 11(1): 33-49.
 - 1955. *Geboorte – Huwelik – God*. Krugersdorp: NHW-Pers.
 - 1957. Oorspronklikheid en vryheid. *Hervormde Teologiese Studies* 13(1): 19-33.
 - 1958a. Geskiedenis en openbaring: 'n Kritiese studie van die beskouings van Arnold J. Toynbee. Ongepubliseerde DD. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
 - 1958b. Historisme en Christendom. *Hervormde Teologiese Studies* 14(1): 13-31.
 - 1959. Die ontwerp van 'n sendingbeleid in die huidige situasie. *Hervormde Teologiese Studies* 15(2-4): 56-66.
 - 1963a. Buite-wetenskaplike faktore in ons wetenskaplike besinning. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 3(3): 209-218.
 - 1963b. Die moontlikheid van filosofiese kommunikasie. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 3(3): 219-226.
 - 1966a. Die wysgerige antropologie en die geskiedenis. In G. Cronje (red.). *Die wysgerige antropologie en die menswetenskappe*. Pretoria: Van Schaik.
 - 1966b. Die wysgerige antropologie en die teologie. In G. Cronje (red.). *Die wysgerige antropologie en die menswetenskappe*. Pretoria: Van Schaik.

- 1970. Die eenheid van die wetenskappe. Intreerede. In *Publikasies van die Universiteit van Pretoria (Nuwe reeks 69)*. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
 - 1974. *Inleiding tot die filosofie van die geskiedenis*. Kaapstad: HAUM.
 - 1975. *Die wysbegeerte van die Grieke*. Pretoria: HAUM.
 - 1979a. *Hoofstrominge van die sedeleer*. Pretoria: HAUM.
 - 1979b. 'n Tipering van Afrikanerskap. P.G. Nel (red.). *Die kultuurontplooiing van die Afrikaner*. Pretoria: HAUM.
 - 1981. Aristoteles (384-322 v.C.) In A.M. Faure, A.C.A.G. van Pittius & D.J. Kriek (reds.). *Die Westerse politieke tradisie*. Pretoria: Academica.
 - 1982. Die aard en taakstelling van die universiteit. P.G. Nel (red.). *Die universiteit: Verlede, hede, toekoms*. Roodepoort: CUM.
 - 1989. Die wysgerige agtergrond van die Hervormde teologiese opleiding aan die Universiteit van Pretoria. *Hervormde Teologiese Studies* 45(2): 335-349. [dx.doi.org/10.4102/hts.v45i2.2267](https://doi.org/10.4102/hts.v45i2.2267)
 - 1990. Die filosofie van Immanuel Kant en Protestants-teologiese denkstrukture. *Hervormde Teologiese Tydskrif* 46(4): 582-595. [dx.doi.org/10.4102/hts.v46i4.2354](https://doi.org/10.4102/hts.v46i4.2354)
 - 1998. Koers(e) van die Afrikaner in die geskiedenis. *Hervormde Teologiese Tydskrif* 54(1&2): 226-244. [dx.doi.org/10.4102/hts.v54i1/2.1403](https://doi.org/10.4102/hts.v54i1/2.1403)
- DREYER, P.S. (RED.)
- 1977. *Afrikaner-liberalisme*. Pretoria: Boekenhout.
- 1983. *Objek en metode in die geesteswetenskappe*. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- DREYER, P.S. & SCHOEMAN, P.S. (REDS.)
1964. *Homo viator: Feesbundel aangebied aan prof. dr. C.K. Oberholzer met sy 60ste verjaarsdag*. Kaapstad: HAUM.
- DU PLESSIS, J.
1919. *Het leven van Andrew Murray*. Kaapstad: SA Bybelvereniging.
- DU PLESSIS, J.P.
1988. Colonial progress and countryside conservatism: An essay on the legacy of Van der Lingen of Paarl, 1831-1875. Ongepubliseerde MA. Stellenbosch: Universiteit Stellenbosch.
- DU PLESSIS, P.G.W.
1994. H.G. Stoker (1899-1993). *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 34(2): 114-117.
- DUPRÉ, L.
- 1966. *The philosophical foundations of Marxism*. New York: Harcourt, Brace, and World.
 - 1977. *A dubious heritage: Studies in the philosophy of religion after Kant*. New York: Paulist Press.
- DU TOIT, A.B.
- 1961. Etiese en religieuse probleme in die huidige apartheidsituasie. *Pro Libertate*.
 - 1962. Die tyd as antropologiese kategorie by Kierkegaard. Ongepubliseerde MA. Stellenbosch: Universiteit Stellenbosch.
 - 1964a. 'Alleman' afgeloer deur Haanstra se rolprentkamera. *Die Burger*, 7 Januarie.
 - 1964b. Die Ingmar Bergman-kultus. *Die Burger*, 26 Februarie.

- 1964c. Banaliteit van die bose: 'n Skerp-sinnige ontleding van anti-Semitisme – Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem. Die Burger*, Maart.
- 1964d. Is die beste films werklik te moeilik vir S.A. gehore? *Die Burger*, 6 Oktober.
- 1964e. Die psigologiese geskiedenis van die Moskoue Verhore, 1926-38: Arthur Koestler, *Darkness at noon. Die Burger*, 24 Desember.
- 1965a. Die outobiografie van Jean-Paul Sartre – J-P Sartre, *Les Mots. Die Burger*, 19 Januarie.
- 1966a. Die voorgeskiedenis van 'n vervolgingskompleks: Hoe konserwatief is Goldwater en McCarthy? – Richard Hofstadter, *The paranoid style in American politics. Die Burger*, Desember.
- 1966b. *Psycho*, of die deksel van Pandora se kis word op 'n skrefie oopgemaak. *Die Burger*.
- 1967a. Op soek na die eintlike Bertrand Russell – *The autobiography of Bertrand Russell. Die Burger*, 7 Julie.
- 1967b. Tussen twee wêreldes – Leo Kuper, *An African bourgeoisie. Maandblad Zuid-Afrika*, April.
- 1967c. Liberalisme as gewete van die apartheidsbewind. *Maandblad Zuid-Afrika*, Augustus/September 1967.
- 1967d. Prof. Munger oor Afrikaner- en Bantoe-nasionalisme – E.S. Munger, *Afrikaner and African nationalism. Maandblad Zuid-Afrika*, November.
- 1967e. Die 'werklike bedoelinge' van dr. Verwoerd – A. Hepple, *Verwoerd. Maandblad Zuid-Afrika*, Desember.
- 1967f. Nederlands-Suid-Afrikaanse betrekkinge. *Jaarverslag NZAV. Amsterdam*.
- 1968a. Die protokolle van die ouderlinge van Sion: Die oorspronge en gevolge van 'n vervalsing – Norman Cohn, *Warrant for genocide. Die Burger*, 1 Februarie.
- 1968b. Gedagtes oor die taak van die S.A. universiteite – S.A. Akademie, *Die taak van die universiteit in suidelike Afrika. Maandblad Zuid-Afrika*, Januarie.
- 1968c. Die doelstelling van Bantoe-onderwys in motiewe en feite – UNESCO verslag. *Maandblad Zuid-Afrika*, Februarie/Maart.
- 1968d. Agtergronde van die stryd tussen verligtes en verkramptes. *Maandblad Zuid-Afrika*, Mei/Julie. Herdruk in *Beeld*, 30 Julie.
- 1968e. A paradigm of analytical philosophy: Historical and systematical studies in the origins of Russell's theory of descriptions. Onvoltooide doktorsale manuskrip, Universiteit Leiden.
- 1973a. The problem of political alternatives. In P. Randall (red.). *South Africa's political alternatives: Report of the SPROCAS Political Commission. Part 3. Johannesburg: SPROCAS*.
- 1973b. Politics and ethics in South Africa: A study in the identification and the evolution of alternatives. Ongepubliseerde DPhil. Stellenbosch: Stellenbosch Universiteit.
- 1973c. Civil obedience and disobedience. *The Black Sash Magazine*, Mei: 6-13; *Pro Veritate*, Julie: 15-20.

- 1974. Logic and ontology: Russell's logical methods for philosophy prior to 1905. *Philosophical Papers* 3:17-45. dx.doi.org/10.1080/05568647409506437
- 1975a. The university and the state in a plural society: Critical comments on the Van Wyk de Vries Commission of Inquiry into Universities. *Philosophical Papers* 4:75-87. dx.doi.org/10.1080/05568647509506452
- 1975b. Akademiese en politieke aspekte van sensuur. *Suid-Afrikaanse Biblioteke*, Julie: 11-20.
- 1975c. *Federalism and political change in South Africa*. The Maurice Webb memorial lectures, 1974. Durban: University of Natal Press.
- 1975d. Ideological change, Afrikaner nationalism and pragmatic racial domination in South Africa. In L.M. Thompson & J. Butler (reds.). *Change in contemporary Southern Africa*. Berkeley: University of California Press.
- 1975e. Die intellektueel en die politiek: Tobie Muller, Van Wyk Louw en die Afrikanernasionalisme. Ongepubliseerde lesing voor SAAK, Universiteit Stellenbosch.
- 1977a. Die filosofie in 'n veranderende plurale samelewing. *Standpunte* 129:18-32.
- 1977b. Die Afrikanervolk in bestaans-krisis: Konfrontasie of akkommodasie. *Deurbraak*, Februarie.
- 1978. *The politics of civil rights in South Africa*. Cape Town: Civil Rights League.
- 1979. Democratic alternatives to the Westminster model. In A. Hare, G. Wiendieck & M. von Broembsen (reds.). *South Africa: Sociological analyses*. Kaapstad: Oxford University Press.
- 1980a. Different models of strategy and procedure for change in South Africa. In F. van Zyl Slabbert & J. Opland (reds.). *South Africa: Dilemmas of evolutionary change*. Grahamstown: Institute of Social and Economic Research.
- 1980b. Emerging strategies for political control: Nationalist Afrikanerdom. In R.M. Price & G. Rosberg (reds.). *The apartheid regime: Political power and racial domination*. Berkeley: University of California Press.
- 1980c. On interpreting the history of Afrikaner political thinking. In A. König & H. Keane (reds.). *The meaning of history: Problems in the interpretation of history with special reference to examples from South African history such as the Battle of Blood River*. Pretoria: Unisa Press.
- 1981a. The future of post-nationalist Afrikaner politics and the history of Afrikaner political thinking. *Standpunte* 151: 39-49.
- 1981b. Facing up to the future: Reflections on the predicament of Afrikaner intellectuals in the legitimization crisis of Afrikaner nationalism and the apartheid state. *Social Dynamics* 7(2): 1-27. dx.doi.org/10.1080/02533958108458302
- 1981c. No chosen people: Historical and critical perspectives on the origins of Afrikaner Calvinism. Ongepubliseerde navorsingsartikel. Southern African Research Programme.

- 1982a. Geen uitverkore volk: Historiese en kritiese perspektiewe op Afrikaner-Calvinisme. Ongepubliseerde navorsingsartikel. Southern African Research Programme.
- 1982b. Philosophy in a changing plural society. *South African Journal of Philosophy* 1: 154-161.
- 1982c. Public control and personal morality. In R. Schrire (red.). *South Africa: Public policy perspectives*. Kaapstad: Juta.
- 1982d. The Steyn Commission and the theory of the total onslaught. *South African Outlook* April.
- 1983a. *Die sondes van die vaders*. Kaapstad: Rubicon.
- 1983b. No chosen people: The myth of the Calvinist origins of Afrikaner nationalism and racial ideology. *American Historical Review* 88: 920-952. dx.doi.org/10.2307/1874025
- 1983c. The critique of psychologism in its historical and philosophical setting. *South African Journal of Philosophy* 2(2): 72-84.
- 1983d. The rationale of controlling political publications. In T. Coggin (red.). *Censored: A study of censorship in South Africa*. Johannesburg: S.A.I.R.R.
- 1983e. Thinking about who is going to die: The problem of double standards. In E. Kahn (red.). *The sanctity of human life: Senate special lectures*. Johannesburg: Wits.
- 1984. Captive to the nationalist paradigm: Prof. F.A. van Jaarsveld and the historical evidence for the Afrikaner's ideas of calling and mission. *South African Historical Journal* 16: 49-80. dx.doi.org/10.1080/02582478408671586
- 1985a. Puritans in Africa? Afrikaner 'Calvinism' and the reception of Kuyperean Neo-Calvinism at the end of the 19th century in South Africa. *Comparative Studies in Society and History* 27(2): 209-240. dx.doi.org/10.1017/S0010417500011336
- 1985b. 19th century discourse on nationality, religion and language at the Cape – or how to get one hand clapping in time. In B.F. Nel, R. Singh & W.M. Venter (reds.). *Focus on quality: Selected proceedings of a conference on Qualitative Research Methodology in the Social Sciences*. Durban: ISER-UDW.
- 1986a. Afrikaanse politieke denke, 1850-1910. RGN-navorsingsverslag.
- 1986b. *In gesprek: Opstelle vir Johan Degenaar*. Stellenbosch: Voorbrand Publikasies.
- 1986c. Rights talk in medical and health care contexts. In S.R. Benatar (red.). *Medical ethics: Some philosophic considerations*. Kaapstad: University of Cape Town Faculty of Medicine.
- 1986d. Versoeningspolitiek in die ou Transvaal. *Die Suid-Afrikaan* 6: 20-22.
- 1987a. The Cape Afrikaners' failed liberal moment, 1850-1870. In J. Butler, R. Elphick & D. Welsh (reds.). *Democratic liberalism in South Africa: History and prospects*. Kaapstad: David Philip.
- 1987b. Beginning the debate. Transkripsie van voordrag by IDASA-ontmoeting met die ANC in Dakar Junie 1987. *Die Suid-Afrikaan* 11.
- 1987c. Taal, religie en nasionaliteit, 1824-1886. In H. du Plessis & T. du Plessis (reds.). *Afrikaans en taalpolitiek*. Pretoria: HAUM.

- 1987d. The moral and political thought of Andries Stockenström: Primary texts and archival documents. Ongepubliseerde werksdokumente. Stellenbosch: Universiteit Stellenbosch.
- 1987e. Workshop on philosophy in South Africa. Ongepubliseerde referaat gelewer by die kongres van die Wysgerige Vereniging van Suider-Afrika, Rhodes Universiteit, Januarie.
- 1988a. Understanding rights discourses and ideological conflicts in South Africa. In H. Corder (red.). *Essays on law and social practice*. Kaapstad: Juta.
- 1988b. Justice and truth in South Africa. Intreerede. Kaapstad: Universiteit van Kaapstad.
- 1988c. Comments on the report. In C. Simkins & M. Narsoo (reds.). *The prisoners of tradition and the politics of nation building*. Johannesburg: SAIRR.
- 1989. Afrikaner-Calvinisme en die ideologie van 'n uitverkore volk. Ongepubliseerde navorsingsverslag. Pretoria: RGN.
- 1990a. Discourses on political violence. In C. Manganyi & A. du Toit (reds.). *Political violence and the struggle in South Africa*. Londen: MacMillan. dx.doi.org/10.1007/978-1-349-21074-9_4
- 1990b. Discourses on political violence: The problem of coherence. *South African Journal of Philosophy* 9(4): 191-213. dx.doi.org/10.1007/978-1-349-21074-9_4
- 1990c. South Africa as another case of transition from authoritarian rule. IDASA Occasional Paper 32. Kaapstad: IDASA.
- 1991a. The problem of intellectual history in (post)colonial societies: The case of South Africa. *Politikon* 18(2): 5-25. dx.doi.org/10.1080/02589349108704948
- 1991b. Legitimate anachronism as a problem for intellectual history and philosophy. *South African Journal of Philosophy* 10(3): 87-95.
- 1991c. *Towards democracy: Building a culture of accountability in South Africa*. Kaapstad: IDASA.
- 1991d. Transitional societies and democracy. In I. de Villiers (red.). *Collective bargaining, deregulation and democracy*. Durban: Centre for Socio-Legal Studies.
- 1991e. The interpretation of democracy in South Africa. In K. Nurnberger (red.). *A democratic vision for South Africa*. Pietermaritzburg: Encounter Publications.
- 1991f. Discussion: The claims of conceptual analysis – a reply to David Brooks. *South African Journal of Philosophy* 10(4): 120-122.
- 1992. Hendrik Bibault of die raaisel van prof. J.L.M. Franken. In H.C Bredenkamp (red.). *Afrikaanse geskiedskrywing en letterkunde: Verlede, hede en toekoms*. Bellville: Universiteit van Wes-Kaapland Instituut vir Historiese Navorsing.
- 1993a. The meaning of democracy. In *Preparing for democracy*, bylaag tot *Die Suid-Afrikaan* 43 (Februarie-Maart): 3-6.
- 1993b. *Understanding South African political violence: A new problematic?* Discussion Paper DP43. Geneva: United Nations Research Institute for Social Development.

- 1993c. Politieke geweld: Die wil om te verstaan. *Die Suid-Afrikaan*, 46: 20-23.
- 1994a. The construction of Afrikaner chosenness. In W.R. Hutchison & H. Lehmann (reds.). *Many are chosen: Divine election and Western nationalism*. Minneapolis: Fortress Press.
- 1994b. On ideology? *South African Journal of Philosophy* 13:111-117.
- 1994c. Agtergrond tot die Waarheid- en Versoeningskomitee. *Die Suid-Afrikaan* 50 (Bylaag): 9-19.
- 1994d. Laying the past to rest. *Indicator South Africa* 11(4): 63-69.
- 1995a. Clearing the ground: Spurious attacks and genuine issues in the debate about philosophy in a postcolonial society. *Social Dynamics* 21(1): 33-70. dx.doi.org/10.1080/02533959508458579
- 1995b. Intellectual resources and constraints for political change. Ongepubliseerde navorsingsverslag. Pretoria: RGN.
- 1995c. Democracy and the narrative interpretation of political violence in SA. Ongepubliseerde manuskrip .
- 1995d. Background memorandum and report on workshop: Historians, social scientists and the Truth and Reconciliation Commission. Ongepubliseerde memorandum, Maart/April.
- 1996a. Philosophical perspectives on the Truth Commission? Some preliminary notes and fragments. *Comment* 20: 2-14.
- 1996b. Revisiting the O'Brien Affair and the debate on academic freedom. *UCT Gazette*, August.
- 1996c. Liberal arrogance and the dilemmas of the struggle. *Die Suid-Afrikaan*, Desember-Januarie.
- 1997a. No rest without the wicked: Assessing the Truth Commission. *Indicator South Africa* 14(1): 7-12.
- 1997b. The just war debate and reconciliation. *TRC Public Discussion: Truth and Reconciliation*, 6 May: 22-30.
- 1998a. Justice and truth as acknowledgement. *Sam Nolutshungu Memorial Series: Reconciliation and social justice*. Pretoria: RGN.
- 1998b. Understanding political violence in South Africa: An overview. In *Political violence in South Africa, seminar report*. Johannesburg: Adenhauer Stiftung.
- 1999a. The product and the process: On the impact of the TRC report. *The TRC: Commissioning the past*. Johannesburg: Wits.
- 1999b. Perpetrator findings as artificial even-handedness? The TRC's contested judgements of moral and political accountability for gross human rights violations. Ongepubliseerde referaat. Johannesburg: Wits.
- 2000a. The moral foundations of the South African TRC: Truth as acknowledgement and justice as recognition. In R. Rotberg & D. Thompson (reds.). *Truth v. Justice*. Princeton: Princeton University Press.
- 2000b. From autonomy to accountability: Academic freedom under threat in South Africa? *Social Dynamics* 26(1): 76-133. dx.doi.org/10.1080/02533950008458687

- 2000c. Critic and citizen: The intellectual, transformation and academic freedom. *Pretexts* 9(1): 91-104. dx.doi.org/10.1080/713692703
- 2000d. The Truth Commission's burden: Perpetrator findings and the determination of truth. Ongepubliseerde manuskrip.
- 2003. La Commission Vérité et Réconciliation Sud-Africaine: Histoire Locale et Responsabilité face au Monde. *Politiques Africaines* 92: 97-116. dx.doi.org/10.3917/polaf.092.0097
- 2004a. The TRC as contemporary history. In S. Jeppie (red.). *Towards new histories for South Africa: The place of the past and the present*. Kaapstad: Juta.
- 2004b. Founding and crushing: Narrative understanding of political violence in pre-modern and colonial South Africa. *Journal of Natal and Zulu History* 22:1-51.
- 2004c. Institutional autonomy, academic freedom and public accountability: Towards conceptual clarification – a thought experiment. Ongepubliseerde konsepvoordrag. CHE Colloquium, November.
- 2005a. The legacy of Daantjie Oosthuizen: Revisiting the liberal defence of academic freedom. *African Sociological Review* 9(1): 40-61.
- 2005b. Experiments with truth and justice in South Africa: Stockenström, Gandhi and the TRC. *Journal of Southern African Studies* 31(2): 419-448. dx.doi.org/10.1080/03057070500109664
- 2005c. Rereading the narratives of political violence in the pre-modern and colonial period. Ongepubliseerde manuskrip.
- 2005d. Recasting the autonomy debate: T.B. Davie in a time of accountability, managerialism and mergers. CHET seminar: Beginning the real debate on changing governance relationships in higher education. Maart.
- 2006a. Conceptualising academic freedom: External and internal threats. Ongepubliseerde referaat. Rhodes Universiteit, Oktober.
- 2006b. Sokratiese vryheid aan 'n volksuniversiteit. In D. Hertzog, E. Britz & A. Henderson (reds.). *Gesprek sonder grense*. Stellenbosch: H&B Uitgewers.
- 2007a. *Autonomy as a social compact*. Pretoria: CHE.
- 2007b. The meanings of academic freedom and the transformation of the university en academic freedom and freedom of speech: Current issues and controversies. UKZN academic freedom lectures, Durban, November.
- 2008a. 'Afrikaander circa 1600': Reflections and suggestions regarding the origins and fate of Afrikaner nationalism. *South African Historical Journal* 60(4): 562-578. dx.doi.org/10.1080/02582470802622586
- 2008b. The restructuring of higher education in post-apartheid South Africa: A social justice perspective. In S. Brown (red.). *Leadership and legitimacy: The transformation audit 2007*. Kaapstad: Institute for Justice and Reconciliation.
- 2009. Institutionalising free inquiry in universities during regime transitions: South Africa. *Social Research* 76(2): 627-658.

- 2010a. Social justice and post-apartheid higher education in South Africa. In D. Featherman, M. Krislov & M. Hall (reds.). *The next 25 years: Affirmative action and higher education in the US and South Africa*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
 - 2010b. The owl of Minerva and the ironic fate of the progressive praxis of radical historiography in post-apartheid South Africa: Review article. *History and Theory* 49: 266-280. Ook in *Kronos* 36: 252-265.
 - 2011. The ‘dark sides’ of humanism in South African history. In J.W. de Gruchy (red.). *The humanist imperative in South Africa*. Stellenbosch: SUN PRess.
 - 2013a. Losing the academic freedom plot? The CHE and the debate on institutional autonomy and public accountability. *Kagisano* 8: 28-56.
 - 2013b. Policy and regulatory changes in higher education: A historical and comparative academic freedom perspective. Studiestuk, Maart. Pretoria: HESA.
 - 2014a. A need for ‘truth’: Amnesty and the origins and consequences of the TRC process. *International Journal of Public Theology* 8: 393-419. dx.doi.org/10.1163/15697320-12341365
 - 2014b. Tracking down a belated and inconclusive amnesty pact: The obscure origins and problematic significance of the Postamble as founding text of the TRC process. Ongepubliseerde manuskrip.
 - 2014c. Cooperative governance in higher education: A discussion document. Ongepubliseerde dokument.
 - 2014d. Victims of ‘British justice’? *A century of wrong* as anti-imperial tract, core narrative of the Afrikaner ‘nation’ and victim-based solidarity-building discourse. In A. Burton & I. Hofmeyr (reds.). *Ten books that shaped the British empire*. Durham: Duke University Press.
 - 2015. The amnesty chronicles: NP narratives of a ‘failed’ amnesty deal: The inner history of the amnesty negotiations in relation to the TRC amnesty process. Ongepubliseerde manuskrip.
- DU TOIT, A.B. & GILIOME, H.
1983. *Afrikaner political thought. Volume I*. Kaapstad: David Philip.
- DU TOIT, A.B. & MANGANYI, N.C.
– 1990a. *Political violence and the struggle in South Africa*. Londen: MacMillan.
– 1990b. The time of the comrades: Reflections on political commitment and professional discourses in a context of political violence. In C. Manganyi & A.B. du Toit (reds.). *Political violence and the struggle in South Africa*. Londen: MacMillan.
- DU TOIT, A.B. & STURMAN, K.
1996. Reinventing the intellectual role in South Africa: Self-conceptions of intellectuals as agents of political change. Ongepubliseerde referaat vir SSSP-seminaar: Intellectuals and the production of knowledge for policy. Universiteit van Kaapstad, April.
- DU TOIT, A.P.
1987. J.C. Smuts (1870-1950). In A.M. Faure, A.C.A.G. van Pittius & D.J. Kriek (reds.). *Die Westerse politieke tradisie*. Tweede uitgawe. Pretoria: Academica.

Du Toit, J.D.

1935. Enkele grondbeginsels van die Calvinisme. In H.G. Stoker (red.). *Koers in die Krisis. Deel 1*. Stellenbosch: Pro Ecclesia.

DUVENAGE, P.

- 2000a. Is daar 'n Afrikaanse filosofiese tradisie? *Hervormde Teologiese Studies* 56 (2&3): 723-742.
- 2000b. André du Toit – A philosopher from and for South Africa. *South African Journal of Philosophy* 19(4): 299-306. dx.doi.org/10.1080/02580136.2000.1644280
- 2001a. André du Toit – Part Two. *South African Journal of Philosophy* 20(1): 1-21. dx.doi.org/10.1080/02580136.2001.10751450
- 2001b. Is there a South African philosophical tradition? In *American Philosophical Association (APA) Newsletters. Newsletter on International Cooperation* 1(1): 112-117.
- 2002a. Is there a South African philosophical tradition? In G.M. Presbey, D. Smith, P.A. Abuya & O. Nyarwath (reds.). *Thought and practice in African philosophy*. Nairobi: Konrad Adenauer Foundation.
- 2002b. Tobie Muller (1884-1918): Die verwikkelde band tussen taal, denke en geloof. *Philippolis Pos(t)* November: 23-25.
- 2005. *South Africa, philosophy in*. Routledge Encyclopedia of Philosophy Online. Toegang tot <https://www.rep.routledge.com/articles/south-africa-philosophy-in> verkry op 3 Julie 2005.
- 2008. Het verschijsel van een Afrikaanstalige filosofie. *International Journal in Philosophy and Theology* 69(1): 52-69. dx.doi.org/10.2143/bij.69.1.2028873

– 2009. Die mens as deelname aan 'n 'geskonde en besete wêreld': C.K. Oberholzer, fenomenologie en Pretoria. *HTS Teologiese Studies* 65(1), 7 pp. dx.doi.org/10.4102/hts.v65i1.188

- 2012. The migration of ideas and Afrikaans philosophy in South Africa. In W. Sweet & R. Feist (reds.). *Migrating texts and traditions*. Ottawa: University of Ottawa Press.
- 2014. Afrikaner intellectual history: An interpretation. In P. Vale, L. Hamilton & E. Prinsloo (reds.). *South African intellectual history*. Durban: UKZN Press.
- 2015. Afrikaanstalige filosofie. *Tijdschrift voor Filosofie* 77(1): 3-6.

EDDINGTON, A.

- 1928. *The nature of the physical world*. Londen: Macmillan.
- 1935. *New pathways of science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1939. *The philosophy of physical science*. Cambridge: Cambridge University Press.

ELOFF, R.

2014. Afrikaner nationalism, apartheid and the perversion of critique. *Acta Academica* 46(3): 175-195.

EMBREE, L.

- 1998. *Phenomenological movement*. Routledge Encyclopedia of Philosophy Online. Toegang tot www.rep.routledge.com/article/dd075SECT1 verkry op 2 Junie 2008.
- 2008. *What is phenomenology?* Centre for Advanced Research in Phenomenology. Toegang tot www.phenomenologycenter.org/phenom.htm verkry op 6 Februarie 2008.

- ENGELBRECHT, S.P.
1933. *Thomas Francois Burgers*.
Pretoria: HAUM-De Buszijn.
- FAIRCLOUGH, N.
1989. *Language and power*. Londen:
Longman.
- FERRY, L. & RENAUT, A.
1991. *Heidegger and modernity*. Vertaal
deur F. Philip. Chicago: University of
Chicago Press.
- FINDLAY, J.N.
1985. My life: 1903-1973. In R.S. Cohen,
R.M. Martin & M. Westphal (reds.).
Studies in the philosophy of J.N. Findlay.
Albany: SUNY Press.
- FORSYTH, T.M.
– 1910. *English philosophy: A study of
its method and general development*.
Londen: A. & C. Black.
– 1952. *God and the world*. Londen:
Allen and Unwin.
- FOUCAULT, M.
– 1965. *Madness and civilization*. Vertaal
deur R. Howard. New York: Vintage.
– 1970. *Order of things*. Vertaal deur
A. Sheridan. New York: Vintage.
– 1978. *History of sexuality. Volume
I*. Vertaal deur R Hurley. New
York: Vintage.
– 1982. *I, Pierre Riviere having slaughtered
my mother, my sister, and my brother.
A case of parricide in the 19th century*.
Vertaal deur F. Jellinek. Lincoln:
University of Nebraska Press.
- FRENCH, M.
– 1985. *Beyond power: On women, men
and morals*. New York: Ballentine.
– 1992. *The war against women*. New
York: Ballentine.
- FUZE, M.M.
1979. *The black people and whence they
came*. Pietermaritzburg: University of
Natal Press.
- GADAMER, H-G.
– 1931. *Platos dialektische Ethik*. Leipzig:
Felix Meiner.
– 1960. *Wahrheit und Methode*.
Tübingen: Mohr.
– 1977. *Philosophical hermeneutics*. Vertaal
deur D.E. Linge. Berkeley: University of
California Press.
– 2004. *Truth and method*. Tweede
uitgawe. Vertaal deur J. Weinsheimer &
D. Marshall. Londen: Continuum.
- GERICKE, J.D.
1976. 'n Wysgerige uitbouing van die
problematiek rondom menseregte.
Ongepubliseerde DPhil. Pretoria:
Universiteit van Pretoria.
- GERKE, W.J.C.
1966. A logical-philosophical analysis of
certain legal aspects. Ongepubliseerde
D.Litt et Phil. Pretoria: Unisa.
- GILIOME, H.
– 1987. Apartheid, verligtheid and
liberalisme. In J. Butler, R. Elphick &
D. Welsh (reds.). *Democratic liberalism
in South Africa*. Kaapstad: David Philip.
– 1994. Survival in justice. *Comparative
Studies in Society and History* 36(3):
527-548. dx.doi.org/10.1017/
S0010417500019228
– 2000. Critical Afrikaner intellectuals
and apartheid. *South African Journal of
Philosophy* 19: 307-320
– 2003. *The Afrikaners: Biography of a
people*. Kaapstad: Tafelberg.

- 2012. *Die laaste Afrikanerleiers: 'n Opperste toets van mag*. Kaapstad: Tafelberg.
- GLENDINNING, S.
- 2006. *The idea of continental philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press. [dx.doi.org/10.3366/edinburgh/9780748624706.001.0001](https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748624706.001.0001)
- GOOSEN, D.P. (RED.)
- 1953. *Die triomf van nasionalisme*. Johannesburg: Impala Opvoedkundige Diens.
- GOOSEN, D.P.
- 1982. *Nouvelle droite* as godsdienslike beweging. Ongepubliseerde BD-skripsie. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
 - 1989. Nietzsche en die verwondering. Ongepubliseerde DLitt et Phil. Pretoria: Unisa.
 - 1990. Heidegger en Nietzsche: Denkers van die 'tussen'? *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Wysbegeerte* 9(3): 140-148.
 - 1993a. Die andere erken of misken? Kritiese notas rondom saam in Afrika. *Theologia Evangelica* 26(3): 3-9.
 - 1993b. Die Afrikaner tussen 1948 en 1990: 'n Kritiese oorsig. *Tydskrif vir Rasse-Aangeleenthede* 44(1&2): 31-37.
 - 1994. Die ervaring van skaarste: Onvoltooide notas rondom die moderne. *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Wysbegeerte* 13(3): 41-52.
 - 1996. Apartheid en die geskenk: 'n Dekonstruktiewe lesing van Verwoerd. *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Wysbegeerte* 15(3): 112-125.
 - 1998a. Verlies, rou en affirmasie: Dekonstruksie en die gebeure. *Fragmente. Tydskrif vir Filosofie en Kultuurkritiek* 1:54-79.
 - 1998b. Deconstruction and tragedy: A comparison. *Acta Juridica* 21. Kaapstad: Juta.
 - 2000. Wat staan ons te dinke? Enkele notas rondom die republikeinse gedagte. *Fragmente. Tydskrif vir Filosofie en Kultuurkritiek* 6: 61-74.
 - 2001a. *Voorlopige aantekening oor politiek*. Orania: Epog.
 - 2001b. Nietzsche en die politieke: 'n Dramatologiese lesing. *Fragmente. Tydskrif vir Filosofie en Kultuurkritiek* 7:47-69.
 - 2001c. Die Afrikaanse gemeenskap en die nuwe politiek. *Fragmente. Tydskrif vir Filosofie en Kultuurkritiek* 8: 42-50.
 - 2006. Die nuwe politiek van Afrikaans: 'n kort daimonologie. In D. Hertzog e.a. (reds.). *Wêreld sonder grense: Gedenkbundel vir Johan Degenaar*. Stellenbosch: H&B Uitgewers.
 - 2007a. *Die nihilisme: Notas oor ons tyd*. Johannesburg: Praag.
 - 2007b. Demonisering en demokrasie. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 47(2): 142-154.
 - 2007c. Têén die geweld: 'n Dramatologiese perspektief. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 47(4): 28-45.
 - 2009. Tussen katedrale en kastele: Oor die teologies-politieke probleem. *Hervormde Teologiese Studies* 5(1), 10 pp., [dx.doi.org/10.4102/hts.v65i1.155](https://doi.org/10.4102/hts.v65i1.155)
 - 2010. Oor die republikeinse gedagte: 'n Oefening in herinnering. *Historia* 55(2): 182-203.

- 2011. Die teoretiese lewe: Perspektiewe vanuit die tradisie. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 51(4): 490-506.
 - 2012a. Radical immanence: An anomaly in the history of ideas. In W. Stoker & W.L. van der Merwe (reds.). *Looking beyond? Shifting views of transcendence in philosophy, theology, art, and politics*. Amsterdam: Rodopi.
 - 2012b. Oor die geestelike. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 52(4): 707-718.
 - 2012c. Gemeenskap vandag: Ontologie, abstraksie en plek. *LitNet Akademies* 9(3): 805-833.
 - 2013. Mense en monsters: Oor die geestelike en haar hedendaagse verlies. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 53(4): 215-529.
 - 2014. Oor liberale republieke en gemeenskappe: 'n Perspektief vanuit Tocqueville. In D. Langner (red.). *Die Vrystaatse republiek* 160. Pretoria: Kraal.
 - 2015. *Oor gemeenskap en plek: Anderkant die onbehae*. Pretoria: FAK.
- GRENZ, F.
1974. *Adornos Filosofie in Grundbegriffen: Auflösung einiger Deutungsprobleme*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HABERMAS, J.
1987. *The philosophical discourse of modernity*. Vertaal deur F.G. Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press.
- HABERMAS, J. & DERRIDA, J.
2003. *Philosophy in a time of terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Giovanna Barradori (red.). Chicago: Chicago University Press.
- HANNAY, A. & MARINO, G.D. (REDS.)
1998. *The Cambridge companion to Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HARRIES, K.
– 1968. *The meaning of modern art*. Evanston: Northwestern University Press.
– 1997. *The ethical function of architecture*. Cambridge, MA: MIT Press.
- HARTZ, L.
1964. *The founding of new societies*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich.
- HEGEL, G.W.F.
1971. *Early theological writings*. Vertaal deur T.M. Knox. Philadelphia: Philadelphia University Press.
- HEIDEGGER, M.
– 1927 (1972). *Sein und Zeit*. Twaalfde onverkorte uitgawe. Tübingen: Max Niemeyer.
– 1972. *Holzwege*. Frankfurt: Klostermann.
– 1993. On the origin of the artwork. In D.F. Krell (red.). *Basic writings*. Londen: Routledge.
- HEIM, K.
1936. *God transcendent: Foundation for a Christian metaphysic*. New York: Scribner.
- HEYMANS, G.
– 1890-1894. *Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens: Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie in Grundzügen*. Leiden: Van Doesburgh.
– 1905. *Einführung in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung*. Leipzig: J.A. Barth.

- 1915. *Het psychisch Monisme*. Amsterdam: Emmering.
- HOERNLÉ, R.F.A.
1939. *South African native policy and the liberal spirit*. Johannesburg: Wits University Press.
- HORKHEIMER, M. & ADORNO, T.
1972. *Dialectic of the Enlightenment*. Vertaal deur J. Cumming. New York: Herder & Herder.
- HUGO, M.
1977. Hugo, T.J. In W.J. de Kock (red.). *Suid-Afrikaanse biografiese woordeboek. Deel III*. Kaapstad: Tafelberg.
- HUGO, T.J.
– 1922. *Karakterstudie en opvoeding*. Pretoria: Van Schaik.
– 1941. *Die Afrikaanse universiteit en sy taak in die volkslewe*. Bloemfontein: Nasionale Pers.
- HUMAN, K.
2005. *Die A tot Z van klassieke musiek*. Kaapstad: Human en Rousseau.
- HURST, A.
– 1999. A logos of difference: The Kantian roots of Derrida's deconstructive thinking. Ongepubliseerde MA. Port Elizabeth: Universiteit van Port Elizabeth.
– 2008. *Derrida vis-à-vis Lacan: Interweaving deconstruction and psychoanalysis*. New York: Fordham University Press.
- HUSSERL, E.
– 2008. *Logical investigations. Vol. I-II*. Vertaal deur J.N. Findlay en ingelei deur D. Moran. Londen: Routledge.
- JANSEN, W.
1919-1923. *Geschiedenis der Wijsbegeerte. Dele I-IV*. Zuthpen: W.J. Thieme & Cie.
- KANNEMEYER, J.C.
– 1978. *Geskiedenis van die Afrikaanse literatuur. Band I*. Kaapstad: Academica.
– 1986. *D.J. Opperman: 'n Biografie*. Kaapstad: Human en Rousseau.
– 1995. *Langenhoven: 'n Lewe*. Kaapstad: Tafelberg.
– 2008. *Leroux: 'n Lewe*. Pretoria: Protea.
- KANT, I.
1997. *Fundering vir die metafisika van die sedelikheid*. Vertaal en met kommentaar deur P.S. Dreyer. Pretoria: HTS.
- KEET, B.B. & TOMLINSON, G. (REDS.)
1925. *Tobie Muller: Een inspirasie voor jong Suid-Afrika*. Kaapstad: Nasionale Pers.
- KEET, B.B.
1968. Muller, T.B. In W.J. de Kock (red.). *Suid-Afrikaanse biografiese woordeboek. Deel I*. Kaapstad: Tafelberg.
- KENISTON, B.
2013. *Choosing to be free: The life story of Rick Turner*. Auckland Park: Jacana.
- KESTELL, J.D.
1911. *Het leven van professor N.J. Hofmeyr*. Kaapstad: HAUM.
- KIERKEGAARD, S.
1957. *The concept of dread*. Vertaal deur Walter Lowrie. Princeton: Princeton University Press.
- KIRSTEN, J.F.
– 1935. Die doelbegrip by Bergson: 'n Filosofies-kritiese ondersoek. Ongepubliseerde DPhil. Stellenbosch: Universiteit Stellenbosch.

- 1972. Brümmer, N.J. *Suid-Afrikaanse biografiese woordeboek. Deel II*. Kaapstad: Tafelberg.
- KOCK, P. DE B.
- 1954. Die wetenskapsleer van V. Hepp. Ongepubliseerde MA. Bloemfontein: UOVS.
- 1958. Teologie as wetenskap en sy verhouding tot die wysbegeerte. Ongepubliseerde DPhil. Bloemfontein: UOVS.
- 1973. *Christelike wysbegeerte: Standpunte en probleme 1*. Bloemfontein: Sacum.
- 1975. *Christelike wysbegeerte: Inleiding*. Bloemfontein: Sacum.
- KOK, B.
1981. Malherbe, Daniël Francois. In W.J. de Kock (red.). *Suid-Afrikaanse biografiese woordeboek. Deel IV*. Kaapstad: Tafelberg. 358-362.
- LACAN, J.
1977. *Ecrits: A selection*. Vertaal deur A. Sheridan. New York: Norton.
- LEIGHTON, J.A.
- 1923. *The field of philosophy*. New York: Appleton.
- 2004. *Man and the cosmos: An introduction to metaphysics*. Whitefish: Kessinger.
- LEROUX, E.
1962. *Sewe dae by die Silbersteins*. Kaapstad: Human en Rousseau.
- LOEN, A.E.
1946. *De vaste grond*. Amsterdam: H.J. Paris.
- LÖTTER, H.P.P.
1993. *Justice for an unjust society*. Amsterdam: Rodopi.
- LOUW, C.
2001. *Boetman en die swanesang van die verligtes*. Kaapstad: Human en Rousseau.
- LOUW, D.
2015. Ubuntu heroerweeg. *Tijdschrift voor Filosofie* 77(1): 7-26.
- LOUW, N.P. VAN WYK
- 1981. *Versamelde gedigte*. Kaapstad: Tafelberg.
- 1986. *Versamelde Prosa. Deel I-II*. Kaapstad: Tafelberg.
- LOUW, S.
2005. Die debat oor skrifgesag: Oor nuwe hervormers, charismate en die tradisionele. *Die Vrye Afrikaan*, 19 Augustus: 9.
- LUIJPEN, W.
1969. *Inleiding tot de existentiële fenomenologie*. Utrecht: Spectrum.
- LYOTARD, J-F.
- 1984. *The postmodern condition: A report on knowledge*. Vertaal deur G. Bennington & G. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 1988. *The differend: Phrases in dispute*. Vertaal deur G. Van Den Abbeele. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 2011. *Discourse figure*. Vertaal deur A. Hudek & M. Lydon. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MACNAMARA, M.R.H.
1969. *Trying: A conceptual analysis*. Ongepubliseerde DLitt et Phil. Pretoria: Unisa

- MALAN, J.H.
- 1968. *'n Kritiese studie van die wysbegeerte van H.G. Stoker vanuit die standpunt van H. Dooyeweerd*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.
 - 1971. *Die wysgerig-antropologiese grondslae van die opvoedkundige teorie by C.K. Oberholzer*. Bloemfontein: Sacum.
- MARQUARD, U.
1973. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- MARX, C.
2010. From trusteeship to self-determination: L.J du Plessis's thinking on apartheid and his conflict with H.F. Verwoerd. *Historia* 55(2): 50-75.
- MENTZEL, O.F.
1919. *Life at the Cape in mid-eighteenth century: The biography of Rudolf Siegfried Allemann*. Kaapstad: Van Riebeeck Vereniging.
- MERRIMAN, J.X.
1887. *Intellectual life in the colonies: A lecture*. Kaapstad: Townshend & Son.
- METZ, R.
1938. *A hundred years of British philosophy*. Londen: Allen & Unwin.
- MEYER, A.M.T.
- 1946. 'n Epistemologiese onderskeiding wat betref die filosofiese, matematiese en fisiese ruimtebegrippe en die verhouding van die onderskeie begrippe tot die geometrie. Ongepubliseerde MA. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
 - 1949. Analise: 'n Poging tot die grensbepaling van die logies-analitiese metode as die wysgerige metode. Ongepubliseerde DPhil. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
 - 1955. Some remarks on the unity of English philosophy. *Kant Studien* 46(1-4): 268-278.
 - 1960. Die sisteem as logiese samehang. Intreerede. Mededelings van die Universiteit van Suid-Afrika, A8. Pretoria: Unisa.
- MEYER, A.M.T. & MEYER, R.S.
1963. *Philosophical arguments*. Pretoria: Unisa.
- MEYER, A.M.T., MULLER, A.D. & MARITZ, F.A. (REDS.)
1967. *Die fenomenologie*. Pretoria: Academica.
- MEYER, P.J.
1984. *Nog nie ver genoeg nie*. Johannesburg: Perskor.
- MEYER, R.S.
1966. Thinking and perceiving: A philosophical analysis. Ongepubliseerde DLitt et Phil. Pretoria: Unisa.
- MEYER, R.S. & PAUW, J.C.
1972. *First steps in logic*. Kaapstad: Academica.
- MEYERSON, D.
1995. Analytical philosophy and its South African critics. *Social Dynamics* 21 (1): 1-32. dx.doi.org/10.1080/02533959508458578
- MILLER, S. & MACDONALD, I.
- 1989. The role of philosophy in South Africa. *Theoria* 73: 11-18.
 - 1990. Philosophy in South Africa: A reply to Robert Paul Wolff. *The Philosophical Forum* 21(4): 442-450.
- MILBANK, J.
1990. *Theology and social theory: Beyond secular reason*. Londen: Blackwell.

- MOKOENA, H.
2011. *Magema Fuze: The making of a kholwa intellectual*. Durban: UKZN Press.
- MOODIE, G.
1996. On justifying the different claims to academic freedom. *Minerva* 34: 129-150. dx.doi.org/10.1007/BF00122897
- MOODIE, T.D.
1975. *The rise of Afrikanerdom: Power, apartheid, and the afrikaner civil religion*. Berkeley: California University Press.
- MORAN, D.
2000. *Introduction to phenomenology*. Londen: Routledge.
- MÖRCHEN, H.
– 1980. *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*. Stuttgart: Clett-Cotta.
– 1981. *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*. Stuttgart: Clett Cotta.
- MORE, P.
2003. Philosophy in South Africa under and after apartheid. In K. Wiredu (red.). *A companion to African philosophy*. Londen: Blackwell.
- MORROW, W.E. & BEARD, P.N.G. (REDS.)
1981. *Problems of pedagogics: Pedagogics and the study of education in South Africa*. Durban: Butterworth.
- MULLER, P. (RED.)
2002. *Die nuwe Hervorming*. Pretoria: Protea.
- MULLER, T.B.
1913. *De kennisleer van het Anglo-Amerikaansch pragmatisme*. 'sGravenhage: Swart.
- MURRAY, A.H.
– 1947. Die Afrikaner se wysgerige denke. In C.M. van den Heever & P. de V. Pienaar (reds.). *Kultuurgeskiedenis van die Afrikaner. Deel II*. Kaapstad: Nasionale Pers.
– 1958. *The political philosophy of J.A. de Mist, 1803-1805: A study in political pluralism*. Cape Town: HAUM.
- NASH, A.
– 1985. Colonialism and philosophy: R.F. Hoernlé in South Africa, 1908-11. Ongepubliseerde MA. Stellenbosch: Universiteit Stellenbosch.
– 1997a. Wine-farming, heresy trials and the 'whole personality': The emergence of the Stellenbosch philosophical tradition, 1916-1940. *South African Journal of Philosophy* 16(2): 55-65.
– 1997b. How Kierkegaard came to Stellenbosch: The transformation of the Stellenbosch philosophical tradition, 1943-50. *South African Journal of Philosophy* 16:4: 129-39.
– 2000. The dialectical tradition in South Africa. Ongepubliseerde PhD. Kaapstad: Universiteit van Kaapstad.
– 2009. *The dialectical tradition in South Africa*. Londen: Routledge.
- NIENABER, P.J. & HEYL, J.A. (REDS.)
1960. *Pleidooie in belang van Afrikaans. Deel II*. Kaapstad: Nasionale Pers.
- NIETZSCHE, F.W.
– 1985 (1969). *Thus spoke Zarathustra*. Vertaal deur R. Hollingdale. Londen: Penguin.
– 1993. *The birth of traged out of the spirit of music*. Vertaal deur Michael Tanner. Londen: Penguin.

NUCHELMANS, G.

1971. *Overzicht van de analytische wijsbegeerte*. Utrecht: Het Spectrum.

OBERHOLZER, C.K.

- 1933. 'n Kritiese uiteensetting van die psigiese monisme van Gerardus Heymans. Ongepubliseerde MA. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- 1936. 'n Kennisteoretiese besinning oor die natuurwetenskaplike denke. Ongepubliseerde DPhil. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- 1937. Die karakterpedagogiek van Friedrich Wilhelm Foerster. Ongepubliseerde M.Ed. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- 1942. Die vryheidsgedagte in die moderne opvoeding. Ongepubliseerde D.Ed. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- 1949. Die eksistensiefilosofie: Oriënterende opmerkinge. *Tydskrif vir Wetenskap en Kuns* 9: 11-28.
- 1951. Proewe van 'n pedagogiese tipologie. Ongepubliseerde D.Ed. Potchefstroom: Potchefstroomse Universiteitskollege.
- 1952a. *Die Pretoriase Normaalkollege*. Pretoria: Staatsdrukker.
- 1952b. Die eksistensiefilosofie van Karl Jaspers. *Hervormde Teologiese Studies* 8(4): 161-175.
- 1954. *Inleiding in die prinsipiële opvoedkunde*. Pretoria: Moreau.
- 1957a. *Ons en ons kinders*. Pretoria: Van Schaik.
- 1957b. Moderne persoonsvisies. *Hervormde Teologiese Studies* 13(1): 45-81.
- 1960. Menswees as dialoog in liggaamlikheid. In H.J. de Vleeschauwer. *Festschrift H.J. de Vleeschauwer*. Pretoria: Kommunikasie van Unisa, Nr. C, Supplement 1.
- 1963. Die aandeel van opvoeding en onderwys in die Westerse kultuurwaardes. G. Cronje (red.). *Die Westerse kultuur in Suid-Afrika*. Pretoria: Van Schaik.
- 1966a. Oriënterende inleiding. In G. Cronje (red.). *Wysgerige antropologie en die menswetenskappe*. Pretoria: Van Schaik.
- 1966b. Hedendaagse wysgerig-antropologiese konsepsies. In G. Cronje (red.). *Wysgerige antropologie en die menswetenskappe*. Pretoria: Van Schaik.
- 1966c. Die wysgerige antropologie en die geneeskunde. In G. Cronje (red.). *Wysgerige antropologie en die menswetenskappe*. Pretoria: Van Schaik.
- 1966d. Die wysgerige antropologie, die psigologie en die sosiologie. In G. Cronje (red.). *Die Wysgerige antropologie en die menswetenskappe*. Pretoria: Van Schaik.
- 1966e. Die wysgerige antropologie en die pedagogiek. In G. Cronje (red.). *Wysgerige antropologie en die menswetenskappe*. Pretoria: Van Schaik.
- 1967. Die betekenis van die fenomenologie vir die pedagogiese denke. *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Pedagogiek* 1(1): 85-97.
- 1968a. Die fenomenologiese visie van die mens: Enkele oriënterende opmerkings. *Psychologica Africana* 13(2/3): 103-111.

- 1968b. *Prolegomena van 'n prinsipiële pedagogiek*. Kaapstad: HAUM.
 - 1971. Die hunkering by die mens. Afskeidsvoorlesing, 21 September, Universiteit van Pretoria.
 - 1977. *Grondbeginsels van die onderrig op tersiêre vlak*. Pretoria: Unisa.
 - 1978. Die ewige terugkeer van die wysgerig-antropologiese vraagstelling. *Hervormde Teologiese Studies* 34(3): 107-118.
 - 1979. *Hunkering en wetenskap en die bedreiging van die paedagogica perennis*. Seminare en Simposia B2. Port Elizabeth: Universiteit van Port Elizabeth Publikasiereeks.
 - 1980. Die ontwaardiging van die menswaardigheid. In C.K. Oberholzer, C.S. de Beer & P.S Dreyer (reds.). *Referate gelewer tydens die jubileumjaarviering van prof. P.S. Dreyer*. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
 - 1977b. A notable absence (on the absence of God). *Standpunte* 128: 44-49.
 - 1979. Die epistemologiese waarde van Descartes se dualisme. Ongepubliseerde DPhil. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
 - 1980. Die probleem van die ontologiese status van die kunswerk. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 20(3): 183-192.
 - 1982. Notes on Fugard's *Master Harold ... and the Boys* at the Yale Rep. *Standpunte* 162: 9-13.
 - 1983a. Musiek en stilte. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 23(3): 208-218.
 - 1983b. Contemporary art and Hegel's thesis of the death of art. *South African Journal of Philosophy* 2(1): 1-7.
 - 1984a. Die logiese struktuur van 'n paradigma. *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Wysbegeerte* 3(3): 93-99.
 - 1984b. Heidegger and architecture. *South African Journal of Philosophy* 3(1): 22-30.
 - 1985. Derrida, art and truth. *Journal of Literary Studies* 1(3): 27-38. doi.org/10.1080/02564718508529760
 - 1987. Art and transformation. *South African Journal of Philosophy* 6(1): 16-23.
 - 1988. Mens en natuur: Postmoderne denkstrominge. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 28(3): 285-293.
 - 1989. A fusion of white and black horizons: A travelling experience. In C. Louw (red.). *Journey to the ANC*. Kaapstad: Voorbrand.
 - 1990a. Philosophy and socio-political conversation: A postmodern proposal. *South African Journal of Philosophy* 9(2): 101-109.
- OGLETHORPE, J.
- 1949. Die a priorisme van Karl Heim. Ongepubliseerde MA: Stellenbosch: Universiteit Stellenbosch.
- OLIVIER, B.
- 1972. G.E. Moore as oorgangsfiguur in die filosofie. Ongepubliseerde MA. Port Elizabeth: Universiteit van Port Elizabeth.
 - 1974. Die eksistensiële waarde van menslike verhoudinge op 'n ethnos-toer. In M. de Jong (red.) *Lesotho revisited / Herbesoek: An anthropological survey. Vol. V*. Port Elizabeth: Universiteit van Port Elizabeth.
 - 1977a. Die geboorte van 'n nuwe metafisika. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 17(1): 47-63.

- 1990b. Beyond music minus memory? *South African Journal of Philosophy* 9(1): 9-17.
- 1990c. Heidegger and emancipation. *South African Journal of Philosophy* 9(3): 117-124.
- 1992. Towards a postmodernist theory of film reception. In B. Lategan (red.). *The reader and beyond*. Pretoria: RGN.
- 1993a. Deconstruction. In J. Snyman (red.). *Conceptions of social inquiry*. Pretoria: HSRC.
- 1993b. A passage to freedom: The tasks of feminism. *Women's Studies* 5(2): 51-59.
- 1994a. Derrida: Philosophy or literature? *Journal of Literary Studies* 10(2): 151-164. [dx.doi.org/10.1080/02564719408530073](https://doi.org/10.1080/02564719408530073)
- 1994b. Nietzsche en die twintigste-eeuse denke. In E. Botha e.a. (reds.). *Wysgerige perspektiewe op die 20ste eeu*. Bloemfontein: Tekskor.
- 1995. 'I don't know my way about': Philosophy and (higher) education. Intreerede, 18 Mei. Inaugural and Emeritus Addresses D36. Port Elizabeth: Universiteit van Port Elizabeth.
- 1996a. *Projections: Philosophical themes on film*. Port Elizabeth: Universiteit van Elizabeth.
- 1996b. Beyond hierarchy? The prospects of a different form of reason. *South African Journal of Philosophy* 15(2): 41-50.
- 1997. A Foucauldian analysis of modes of surveillance in modern society. In J. Mouton & J. Muller (reds.). *Knowledge, method and the public good*. Pretoria: RGN.
- 1998. *Critique, architecture, culture, art*. Port Elizabeth: Universiteit van Port Elizabeth.
- 2000. Teaching philosophy, popular culture and student experience. *South African Journal of Philosophy* 19(1): 1-7. [dx.doi.org/10.1080/02580136.2000.10878198](https://doi.org/10.1080/02580136.2000.10878198)
- 2001. Merleau-Ponty and painting. *South African Journal of Art History* 16: 139-146.
- 2002a. *Projections: Philosophical themes on film*. Tweede uitgawe. Port Elizabeth: Universiteit van Port Elizabeth.
- 2002b. Body, thought, being human and artificial intelligence; Merleau-Ponty and Lyotard. *South African Journal of Philosophy* 21(1): 44-62. [dx.doi.org/10.4314/sajpem.v21i1.31335](https://doi.org/10.4314/sajpem.v21i1.31335)
- 2002c. Gadamer, Heidegger, play, art and the appropriation of tradition. *South African Journal of Philosophy* 21(4): 242-257. [dx.doi.org/10.4314/sajpem.v21i4.31350](https://doi.org/10.4314/sajpem.v21i4.31350)
- 2003a. Lacan: Problematisering van die filosofie. *Fragmente. Tydskrif vir Filosofie en Kultuurkritiek* 10/11: 42-54.
- 2003b. Discourse, agency and the question of evil. *South African Journal of Philosophy* 22(4): 329-348. [dx.doi.org/10.4314/sajpem.v22i4.31377](https://doi.org/10.4314/sajpem.v22i4.31377)
- 2004. The (im)possibility of communication. *Communicare* 23(1): 79-91.
- 2005. Lacan and the question of the psychotherapist's ethical orientation. *South African Journal of Psychology* 35(4): 657-683. [dx.doi.org/10.1177/008124630503500404](https://doi.org/10.1177/008124630503500404)

- 2006. Die kompleksiteit van identiteit in demokrasie: Lacan. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 46(4): 482-497.
 - 2007. The question of an appropriate philosophical response to ‘global’ terrorism: Derrida and Habermas. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 54(1/2): 146-167.
 - 2008. The humanities, technology, and universities. *Phronimon: Journal of the South African Society for Greek Philosophy and the Humanities* 9(1): 5-21.
 - 2009a. *Philosophy and psychoanalytic theory: Collected essays*. Oxford: Peter Lang.
 - 2009b. *Philosophy and communication: Collected essays*. Oxford: Peter Lang.
 - 2009c. *Philosophy and the arts: Collected essays*. Oxford: Peter Lang.
 - 2010. Foucault and individual autonomy. *South African Journal of Psychology* 40(3): 292-307. dx.doi.org/10.1177/008124631004000308
 - 2011. ‘Sustainable’ architecture and the ‘law’ of the fourfold. *South African Journal of Art History* 26(1): 74-84.
 - 2012. *Intersecting philosophical planes: Philosophical essays*. Frankfurt: Peter Lang. dx.doi.org/10.3726/978-3-0353-0322-3
 - 2013. Literature after Rancière: Ishiguro’s *When we were orphans* and Gibson’s *Neuromancer*. *Journal of Literary Studies* 29(3): 23-45. dx.doi.org/10.1080/02564718.2013.810864
 - 2014. The subject: Deleuze/Guattari or Lacan? *Phronimon: Journal of the South African Society for Greek Philosophy and the Humanities* 15(1): 46-66.
- OLIVIER, B. & HURST, A.
1997. Introduction to critical practice. *South African Journal of Higher Education* 11(2): 157-165.
- OOSTHUIZEN, D.C.S.
1948. Die verklaringsdrang. Ongepubliseerde MA. Stellenbosch: Universiteit Stellenbosch.
- PICKSTOCK, C.
1998. *After writing: On the liturgical consummation of philosophy*. Londen: Blackwell.
- POCOCK, J.G.A.
1971. *Politics, language and time*. Londen: Methuen.
- POLAK, L.
1912. *Kennisleer contra materie-realisme*. Amsterdam: Versluys.
- POTGIETER, P.J.J.S.
1976. *L.J. du Plessis as denker oor staat en politiek*. Potchefstroom: Instituut vir die Bevordering van Calvinisme.
- POWELL, J.
2006. *Jacques Derrida: A biography*. Londen: Continuum.
- PRAEG, L.
2014. *A report on ubuntu*. Durban: UKZN Press.
- PRATT, M.L.
1992. *Imperial eyes: Travel writing and transculturation*. Londen: Routledge. dx.doi.org/10.4324/9780203163672

- RAMOSE, M.B.
2005. *African philosophy through ubuntu*. Harare: Mond Books.
- RANDALL, P. (RED.)
1973. *South Africa's political alternatives: Report of the SPROCAS Political Commission*. Johannesburg: SPROCAS.
- RAUCHE, G.A.
1992. Philosophy in South Africa. In T. Louw (red.). *Selected philosophical papers*. Alice: Fort Hare University Press.
- RAUTENBACH, C.H.
– 1939. *Sedelike keuring: Kritiek op McDougall*. Pretoria: De Bussy.
– 1975. *Versamelde werke*. P.S. Dreyer (red.). Pretoria: HAUM.
- RAWLS, J.
1973. *A theory of justice*. Oxford: Oxford University Press.
- READ, H.
1968. *A concise history of modern painting*. Londen: Thames & Hudson.
- RICHTER, M.
1964. *The politics of conscience: T.H. Green and his age*. Londen: Weidenfeld & Nicholson.
- RICOEUR, P.
– 1978. *The rule of metaphor: Multi-disciplinary studies of the creation of meaning in language*. Vertaal deur R. Czerny. Toronto: University of Toronto Press.
– 1992. *Oneself as another*. Vertaal deur K. Blarney. Chicago: University of Chicago Press.
– 2004. *Memory, history, forgetting*. Vertaal deur K. Blamey en D. Pellauer. Chicago: University of Chicago Press. [dx.doi.org/10.7208/chicago/9780226713465.001.0001](https://doi.org/10.7208/chicago/9780226713465.001.0001)
- ROHRMOSER, G.
1970. *Das Elend der kritischen Theorie*. Freiburg: Rombach.
- RORTY, R.
– 1978. *Philosophy and the mirror of nature*. Oxford: Blackwell.
– 1979. *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROSSOUW, H.W.
1996. Die kuns van die lewe is om tuis te kom: Gedagtes oor die filosofie van Martin Versfeld. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 36(1): 11-20.
- RÜSEN, J.
1993. *Studies in metahistory*. Geredigeer en ingelei deur P. Duvenage. Pretoria: HSRC.
- RYLE, G.
1949. *The concept of mind*. Londen: Hutchinsons.
- SARTRE, J-P.
1958. *Being and nothingness*. Vertaal deur H.E. Barnes. Londen: Methuen.
- SCHILLER, F.
1967. *On the aesthetic education of man*. Vertaal, ingelei en geredigeer deur E.M Wilkinson & L.A Willoughby. Oxford: Oxford University Press.
- SCHOEMAN, B.M.
1974. *Vorster se 1000 dae*. Kaapstad: Human en Rousseau.
- SCHOEMAN, H.S.B.
1944. 'n Kritiese beskouing van die kennisleer van die Engelse nieu-realisme. Ongepubliseerde DPhil. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- SCHOEMAN, K.
1997. *Dogter van Sion: Machteld Smit en die 18de-eeuse samelewing aan die Kaap, 1749-1799*. Kaapstad: Human en Rousseau.

- SCHOEMAN, M.J.
- 1979. *Waarheid en werklikheid in die kritiese teorie van Herbert Marcuse*. Pretoria: Van Schaik.
 - 2004. *Generositeit en lewenskuns: Grondtrekke van 'n post-Nietzscheaanse etiek*. Pretoria: Fragmente Uitgewers.
- SCHOEMAN, S.J.
- 1961. Die antropologie van Adolf Portman. Ongepubliseerde MA. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
 - 1963. Die antropologie van F.J.J. Buytendijk: 'n Bydrae tot die wysgerige mensbeeld. Ongepubliseerde DPhil. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- SCHOLTZ, G.D.
1974. *Dr. Hendrik French Verwoerd 1901-1966. Deel I-II*. Johannesburg: Perskor.
- SCHOLTZ, L.
2005. Goeiemôre, dames en here, my naam is Johan Degenaar. *Die Burger*, 11 Maart.
- SEERVELD, C.G.
1970. A modest proposal for reforming the Christian Reformed Church in North America. In J. Olthuis (red.). *Out of concern for the church*. Toronto: Wedge Publishing Foundation.
- SKINNER, Q.
- 1969. Meaning and understanding in the history of ideas. *History and Theory* 8: 3-63. dx.doi.org/10.2307/2504188
 - 1972. Motives, intentions and the interpretation of texts. *New Literary History* 3: 393-408. dx.doi.org/10.2307/468322
- SERFONTEIN, J.H.P.
1970. *Die verkramppte aanslag*. Kaapstad: Human en Rousseau.
- SHUTTE, A.
1993. *Philosophy for Africa*. Cape Town: UCT Press.
- SILBER, J.R.
1985. Introduction. In R.S. Cohen, R.M. Martin & M. Westphal (reds.). *Studies in the philosophy of J.N.Findlay*. Albany: SUNY Press.
- SLABBERT, F. VAN Z.
1999. *Afrikaner, Afrikaan: Anekdoties en analise*. Kaapstad: Tafelberg.
- SMIT, A.J. (RED.)
1979. *Die agein perenne: Studies in die pedagogiek en die wysbegeerte. Opgedra aan prof C.K. Oberholzer*. Pretoria: Van Schaik.
- SMUTS, J.C.
1926. *Holism and evolution*. Londen: Macmillan.
- SNYMAN, J.J.
- 1968a. Die plek van die etiek in die ry van die wetenskappe. *Perspektief* 7(1): 5-24.
 - 1968b. Die opvoedkundige taak van die universiteit. *Perspektief* 7(2&3): 71-91.
 - 1971. Die Jesus-romantiek. *Loog* 1(5): 11.
 - 1972. Enkele aspekte van die filosofie van die revolusie. *Perspektief* 12(2&3): 49-52.
 - 1973. NP van Wyk Louw en die hermeneutiek van die literêre kunswerk. *Perspektief* 11(4) & 12(1): 36-43.
 - 1975. Synthesis: Some thoughts on medieval culture and the task of the philosopher. *Koers* 40: 314-325. dx.doi.org/10.4102/koers.v40i4-6.846

- 1976. Georg Lukács by die begin van die neo-Marxisme: Die probleem van bewussyn en geskiedenis. Ongepubliseerde MA. Johannesburg: Randse Afrikaanse Universiteit.
- 1977. *Die mag en onmag van kuns: Herbert Marcuse oor kuns*. Potchefstroom: PU vir CHO.
- 1978a. *Die wysbegeerte van die nuwe tyd*. Potchefstroom: PU vir CHO.
- 1978b. Die didaktiek van die geskiedenis van die wysbegeerte. *Perspektief* 17(2): 1-20.
- 1980. *Die etiek van die neo-Marxisme*. Potchefstroom: IRS.
- 1981. *Geistesgeschichte* en Christelike wetenskap. *Koers* 46(4): 301-321.
- 1985. Calvinisme en neo-Marxisme: 'n Ideologiekritiek van Calvinisme in Suid-Afrika. *Koers* 50(2): 130-146. dx.doi.org/10.4102/koers.v50i2.1045
- 1986. Theodor W. Adorno: Kritiek en utopia. Ongepubliseerde DLitt et Phil. Johannesburg: Randse Afrikaanse Universiteit.
- 1987a. Kuns as ideologiekritiek: Adorno se kunsbegrip. *Spits* 3(1): 46-55.
- 1987b. Die wetenskapsopvatting van die Frankfurtse Skool. In J.J. Snyman & P.G.W. du Plessis (reds.). *Wetenskapsbeelde in die Geesteswetenskappe*. Pretoria: RGN.
- 1988. Kant se teorie van die kunswerk. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 28(3): 294-307.
- 1990. The avant garde, institutional and critical theories of art. *South African Journal of Philosophy* 9(4): 186-190.
- 1991. Kan 'n mens dit ooit kuns noem? Oor die probleem van 'n definisie van kuns. *Acta Academica* 23(4): 1-28
- 1994. Art, taste and society. (Does it matter whether Hume is a snob?) *Acta Academica* 26(1): 1-17
- 1995. Transendentale kritiek en negatiewe dialektiek: 'n Vergelyking tussen Dooyeweerd en Adorno se samelewingskritiek. *Koers* 60(2): 213-236. dx.doi.org/10.4102/koers.v60i2.629
- 1996a. Suffering and the politics of memory. *Filozofski Vestnik* 17(2): 181-202.
- 1996b. Waarheid en versoening: Die politiek van herinnering. *Aambeeld* 24(2): 18-21.
- 1996c. Suffering and the politics of memory. In C.W. du Toit (red.). *New modes of thinking on the eve of a new century*. Pretoria: Unisa.
- 1997. Filosofie op die rand. *Koers* 62(3): 277-306. dx.doi.org/10.4102/koers.v62i3.569
- 1998. Interpretation and the politics of memory. *Acta Juridica* 312-337.
- 1999a. N.P. van Wyk Louw, die projek van die moderne en kuns. *Fragmente. Tydskrif vir Filosofie en Kultuurkritiek* 4: 45-68.
- 1999b. Die politiek van herinnering: Spore van trauma. *Literator* 20(3): 9-34. dx.doi.org/10.4102/lit.v20i3.487
- 1999c. Ways of remembering. In C. Villa-Vicencio (red.). *Transcending a century of injustice*. Kaapstad: Institute for Justice and Reconciliation.

- 1999d. To reinscribe remorse on a landscape. *Literature and Theology* 13(4): 284-298. dx.doi.org/10.1093/litthe/13.4.284
 - 2002. The politics of memory: Vestiges of trauma. In C. Van der Merwe & R. Wolfswinkel (reds.). *Telling wounds: Narrative, trauma & memory. Working through the South African armed conflicts of the 20th century. Proceedings of the conference held at the University of Cape Town, 3-5 July 2002.* Stellenbosch: Van Schaik.
 - 2006a. N.T. van der Merwe as denker. *Koers* 71(1): xxix-xxxvi. dx.doi.org/10.4102/koers.v71i1.227
 - 2006b. “The residues of freedom, [...] tendencies toward true humanism”: Thoughts on the role of the humanities at the beginning of the twenty-first century. *Koers* 71(1): 195-214. dx.doi.org/10.4102/koers.v71i1.237
 - 2012. Why art? Kant on art and our humanity. Afskeidslesing. Johannesburg: Universiteit van Johannesburg.
 - 2015. La Commission Vérité et Réconciliation de l’Afrique du Sud, 1996/1998. In M. de Waele & S. Maertens (reds.). *Mémoire et oubli: Controverses de la Rome antique à nos jours.* Villeneuve d’Ascq.: Presses Universitaires de Septentrion.
- STEYN, J.C.
- 1998. *Van Wyk Louw: ’n Lewensverhaal. Deel I-II.* Kaapstad: Tafelberg.
 - 2004. *Die 100 jaar van MER.* Kaapstad: Tafelberg.
- STOKER, H.G.
- 1933. *Die wysbegeerte van die skeppings-idee.* Pretoria: De Bussy.
 - 1942. *Die stryd om die ordes.* Pretoria: Caxton.
 - 1961. *Beginsels en metodes in die wetenskap.* Potchefstroom: Pro Rege.
 - 1967-1970. *Oorsprong en rigting. Deel 1-2.* Kaapstad: Tafelberg.
- STOKER, H.G. & POTGIETER, F.J.M. (REDS.)
- 1935-1941. *Koers in die krisis.* Drie dele. Stellenbosch: Pro Ecclesia.
- STOLTEN, H-E.
- 2007. *History making and present day politics: The meaning of collective memory in SA.* Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.
- STRAUSS, D.F.M.
- 1965. Humanistiese verseiling in die wetenskap. *Tydskrif vir Christelike Wetenskap* 2: 60-63.
 - 1967. *Wysgerige grondprobleme in die taalwetenskap.* Bloemfontein: Sacum.
 - 1969. *Wysbegeerte en vakwetenskap.* Bloemfontein: Sacum.
 - 1971. *Wetenskap en werklikheid.* Bloemfontein: Sacum.
 - 1973. *Begrip en idee.* Assen: Van Gorcum.
 - 1975. Die evolusionisme. *Tydskrif vir Christelike Wetenskap* 11: 101-116.
 - 1979. Die uniekheid van die mens. Intreelesing UOVS, 1 Mei.
 - 1980. *Inleiding in die kosmologie.* Bloemfontein: VCHO.
 - 1981. Jean-Jacques Rousseau. In A.M. Faure, A.C. Gey van Pittius, D.J. Kriek, A. du P. Louw & E.H. Wainwright (reds.). *Die Westerse politieke tradisie.* Pretoria: Academica.

- 1982. The place and meaning of Kant's critique of pure reason (1781) in the legacy of Western philosophy. *South African Journal of Philosophy* 1: 131-147.
- 1983. *Evolusie: Kernpunte van die moderne afstammingsleer onder die soeklig*. Bloemfontein: Jeughandel.
- 1984. An analysis of the structure of analysis. (The *Gegenstand*-relation in discussion.) *Philosophia Reformata* 49(1): 35-56. dx.doi.org/10.1163/22116117-90001408
- 1988. *Man's place in nature*. Bloemfontein: VCHO.
- 1989a. Enkele wysgerige agtergronde van die kommunisme en neo-Marxisme. *Tydskrif vir Christelike Wetenskap* 25: 118-125.
- 1989b. *Die mens en sy wêreld*. Bloemfontein: Tekskor.
- 1989c. *Die wysgerige grondslae van die moderne natuurwetenskappe*. Bloemfontein: VCHO.
- 1990. Die fenomenologie. *Tydskrif vir Christelike Wetenskap* 26: 39-46.
- 1991. *Man and its world*. Bloemfontein: Tekskor.
- 1998. *Being human in God's world*. Bloemfontein: Tekskor.
- 2002. Understanding in the humanities: Gadamer's thought in the intersection of rationality, historicity, and linguistically. *South African Journal of Philosophy* 21(4): 291-305. dx.doi.org/10.4314/sajpem.v21i4.31353
- 2004. Intellectual influences upon the reformational philosophy of Dooyeweerd. *Philosophia Reformata* 69(2): 151-181. dx.doi.org/10.1163/22116117-90000323
- 2005. *Paradigmen in Mathematik, Physik und Biologie und ihre philosophische Wurzeln*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- 2006a. The best known but least understood part of Dooyeweerd's philosophy. *Tydskrif vir Christelike Wetenskap* 42(1): 61-80.
- 2006b. Appropriating the legacy of Dooyeweerd and Vollenhoven. *Tydskrif vir Christelike Wetenskap* 42(4): 23-56.
- 2006c. *Reintegrating social theory: Reflecting upon human society and the discipline of sociology*. Frankfurt: Peter Lang.
- 2006d. The rise of the modern (idea of the) state. *Politikon* 33(2): 183-196. dx.doi.org/10.1080/02589340600884618
- 2007. The transition from Graeco-Roman and medieval to modern political theories. *Politikon* 34(1):53-65. dx.doi.org/10.1080/02589340701336260
- 2008a. Transformasie en die regstaat (burgerstaat): Tussen die scylla van die herstel van begane onreg en die charybdis van 'n ondemokratiese magstaatinhoud wat aan die slagspreuk "verteenwoordigend van die demografie" gegee word. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 48(1): 58-77.
- 2008b. Is it meaningful to designate a society as 'democratic'? *Journal for Contemporary History* 33(2): 182-202.
- 2008c. Public justice: Delimiting the task of government in the thought of Dooyeweerd and Chaplin. *Journal for Christian Scholarship* 44 (3&4): 157-177.

- 2008d. Atomism and holism in the understanding of society and social systems. *Koers* 37(2): 187-207. dx.doi.org/10.4102/koers.v73i2.159
 - 2009a. *Philosophy: Discipline of the disciplines*. Grand Rapids: Paideia Press.
 - 2009b. Calvyn in die intellektuele erfenis van die Weste. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 49(3): 397-409.
 - 2009c. Dooyeweerd, Derrida and Habermas on the 'force of law'. *South African Journal of Philosophy* 28(1): 65-87. dx.doi.org/10.4314/sajpem.v28i1.42906
 - 2009d. A perspective on (neo-) Darwinism. *Koers* 74(3): 341-386. dx.doi.org/10.4102/koers.v74i3.130
 - 2009e. The significance of a non-reductionist ontology for the discipline of physics: A historical and systematic analysis. *Axiomathes: An International Journal in Ontology and Cognitive Systems* 20: 53-80.
 - 2010a. The reformational legacy within political philosophy. *Journal for Contemporary History* 35(2): 1-19.
 - 2010b. The problem of continuity and discontinuity with special reference to modern biology I. *Journal for Christian Studies* 46(3): 17-33.
 - 2011a. (Oor)afelbaarheid: Hoe eksak is die wiskunde? *Koers* 76(4): 637-659. dx.doi.org/10.4102/koers.v76i4.414
 - 2011b. Bernays, Dooyeweerd and Gödel: The remarkable convergence in their reflections on the foundations of mathematics. *South African Journal of Philosophy* 30(1): 70-94. dx.doi.org/10.4314/sajpem.v30i1.64413
 - 2012a. Democracy and equity: The idea of the just state (*rechtstaat*) before and after 1994. *South African Journal of Philosophy* 31(2): 405-418. dx.doi.org/10.1080/02580136.2012.10751784
 - 2012b. 'n Goue draad wat deur die geskiedenis van die wiskunde loop. *Journal for Christian Scholarship* 48(1): 131-170.
 - 2013. Die plek en die betekenis van die Universiteit van die Vrystaat in die tradisie van die 'kosmonomiese filosofie'. *Journal for Christian Scholarship* 49(4): 69-94.
 - 2014. 'n Sonderlinge wysgerig-estetiese verbindingslyn: Bilderdijk, Dooyeweerd en Malherbe. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 54(1): 22-36.
 - 2015. Dooyeweerd's philosophy entails no support of apartheid whatsoever. Ongepubliseerde artikel voorgelê vir *Journal for Christian Scholarship*.
- STRAUSS, D.F.M., SMIT, J.H. & SCHOEMAN, P.G. (REDS.)
- 1978a. *Kompendium vir studente in die wysbegeerte en wysgerige pedagogiek I*. Durban: Butterworth.
 - 1978b. *Kompendium vir studente in die wysbegeerte en wysgerige pedagogiek II*. Durban: Butterworth.
 - 1980. *Kompendium vir studente in die wysbegeerte en wysgerige pedagogiek III*. Durban: Butterworth.
- STRAUSS, H.J.
- 1953. *Christelike wetenskap: Roeping en stryd*. Bloemfontein: Sacum.
 - 1955. Teenstander van die Christelike wetenskap. *Die Gereformeerde Vaandel* 14(2): 13-20.

- 1987. Venter, E.A. In W.J. de Kock (red.). *Dictionary of South African biography. Volume V*. Pretoria: RGN.
- SZIBORSKY, L.
1979. *Adornos Musikphilosophie: Genese, Konstitution, Pädagogische Perspektiven*. Paderborn: W. Fink.
- TALJAARD, J.A.L.
1976. *Polished lenses: A Philosophy that proclaims the sovereignty of God over creation and also over every aspect of human activity*. Potchefstroom: Pro Rege.
- TAYLOR, C.
1994. *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- THOMPSON, J.B.
1984. *Studies in the theory of ideology*. Cambridge: Polity Press.
- TREURNICHT, A.P.
1956. Die verhouding van die staat tot die kerk by Abraham Kuyper. Ongepubliseerde PhD. Kaapstad: Universiteit van Kaapstad.
- TRIGARDT, L.
1977. *Die dagboek van Louis Trigardt*. T.H. le Roux (red.). Pretoria: Van Schaik.
- TURNER, R.
1980. *The eye of the needle: Towards participatory democracy in South Africa*, Johannesburg: Ravan Press.
- VAN DEN BERG, J.H.
1956. *Metabeltica of leer der veranderingen: Beginselen van een historische psychologie*. Nijkerk: Callenbach.
- VAN DEN HEEVER, C.M.
1943. *Generaal J.B.M. Hertzog*. Johannesburg: APB.
- VAN DER MERWE, W.L. & DUVENAGE, P. (SAMESTS.)
2008. *Tweede refleksie: 'n Keur uit die denke van Johan Degenaar*. Stellenbosch: SUN PRess.
- VAN DER VYFER, J.
1975. *Menseregte in Suid-Afrika*. Kaapstad: Juta.
- VAN DER WALT, B.J.
2014. *At the cradle of Christian philosophy: Calvin, Vollenhoven, Stoker, Dooyeweerd*. Potchefstroom: ICCA.
- VAN MEURS, M.
1997. *J.C. Smuts: Staatsman, holist, generaal*. Amsterdam: SA Instituut.
- VAN NIEKERK, A.A.
1991. J.J. Degenaar. *South African Journal of Philosophy* 10(3): 1-3.
- VAN NIEKERK, A.A. (RED.)
– 1993. *Intellektueel in konteks: Opstelle vir Hennie Rossouw*. Pretoria: RGN.
– 1996. *Filosoof op die markplein: Opstelle vir en deur Willie Esterhuuse*. Kaapstad: Tafelberg.
- VAN PEURSEN, C.A.
– 1948. *Korte inleiding in die existentiële filosofie*. Amsterdam: Paris.
– 1968. *Fenomenologie en analytische filosofie*. Amsterdam: De Haan.
– 1978. *Cultuur in stroomversnelling*. Amsterdam: Elsevier.
– 1995. Dooyeweerd en de wetenskap-filosofiese discussie. In J. de Bruin (red.). *Dooyeweerd herdacht*. Amsterdam: VU-Uitgeverij.
- VAN ROOYEN, E.E.
1935. Johannes Calvyn: 'n Korte lewenskets. In H.G. Stoker & F.J.M. Potgieter (reds.). *Koers in die krisis. Deel 1*. Stellenbosch: Pro Ecclesia.

- VENTER, E.A.
- 1955. *Die ontwikkeling van die Westerse denke*. Bloemfontein: Sacum.
 - 1956. Transendentale kritiek en fenomenologiese openheid. *Gereformeerde Vaandel* 24: 18-29.
 - 1970. *Wysgerige temas*. Bloemfontein: Sacum.
 - 1972. *Calvyn en die Calvinisme*. Bloemfontein: Sacum.
- VERBURG, M.E.
1989. *Herman Dooyeweerd: Leven en werk van een Nederlands Christen-wijsgeer*. Ten Have: Passage.
- VERHOEF, P.A.
1987. Keet, B.B. In W.J. de Kock (red.). *Dictionary of South African biography. Volume V*. Pretoria: RGN.
- VERSFELD, M.
- 1953. Die tweede Suid-Afrikaanse kongres vir die bevordering van die filosofie. *Die Brug* 2: 2-3.
 - 1969a. *An essay on the metaphysics of Descartes*. Port Washington: Kennikat.
 - 1969b. Moraliteit en moralisme. In J.J. Degenaar, W.A. de Klerk & M. Versfeld (reds.). *Beweging uitwaarts*. Kaapstad: John Malherbe.
- VERWOERD, H.F.
1963. Pelzer, A.N. (red.). *Verwoerd aan die woord: Toesprake 1948-1962*. Johannesburg: APB.
- VISAGIE, P.J.
- 1970. Eksistensiële eensaamheid by Kierkegaard. Ongepubliseerde MA. Bloemfontein: UOVS.
- 1983. Wet en interpretasie: 'n Studie van die idee van kosmiese begrening in die Christelike wysbegeerte. Ongepubliseerde DPhil. Bloemfontein: UOVS.
 - 1988. Methods and levels of archaeological discourse analysis. *Interim* 9: 49-71.
 - 1996. Power, meaning and culture: John Thompson's depth hermeneutics and the ideological topography of modernity. *South African Journal of Philosophy* 15(2): 73-83.
 - 1998. Fritjof Capra's holism and the structure of philosophical conceptualisation: The logosemantics of complexity. *Koers* 63(4): 341-375. [dx.doi.org/10.4102/koers.v63i4.541](https://doi.org/10.4102/koers.v63i4.541)
 - 2004. Ideology and culture: Reflections on posthumanism, multiculturalism and Africa. *Acta Academica* 36(2): 57-96.
 - 2005. Applying some philosophical tools to the theme of relativity and relativism. *Acta Academica (Supplementum 2)*: 134-158.
- WALZER, M.
- 1970. *Obligations: Essays on disobedience, war and citizenship*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
 - 1977. *Just and unjust wars: A moral argument with historical illustrations*. New York: Basic Books.
- WILSON, J.
1963. *Thinking with concepts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WELTON, J. & MONAHAN, A.J.
1916. *Intermediate logic*. Londen: W.B. Clive.

WOLFF, E.

- 1999. Sanctus Marthinus Laudator Philosophicus: 'n Essay oor Marthinus Versfeld. *Fragmente. Tydskrif vir Filosofie en Kultuurkritiek* 4: 87-101.
- 2010. Selfkennis en verstandigheid in 'n tyd van politieke raserny. In M. Versfeld. *Oor gode en afgode*. Ingelei deur Ernst Wolff. Pretoria: Protea.

WOLFF, R.P.

1986/87. Philosophy in South Africa.
The Philosophical Forum 18(2): 94-104.

ZUIDERVAART, L.

1991. *Adorno's aesthetic theory*.
Cambridge, MA: MIT Press.



INDEKS

- aanspreeklikheid 133, 183
- abnormales 212
- absolute gees 5, 26
- absolute idealisme 22
- absolutistiese 158
- admissie-studente 92, 108
- Adorno, T.W. 11, 31, 178-179, 184, 192, 207-213, 215, 217-219
- African National Congress (ANC) 94, 230
- Afrikaans**
- Afrikaanse filosofie 1, 155, 161, 247-248
- Afrikaanse letterkunde i, 82, 195
- Afrikaanse Studentebond (ASB) 154, 166
- Afrikaanse Taalvereniging (ATV) 19-20, 22
- Afrikaans-Nederlands 196, 199
- Afrika-filosofie 75-76
- Afrikaner**
- Afrikaner Broederbond 71, 82, 111, 121, 123, 154, 166
- Afrikanergeskiedenis 120, 123
- Afrikanergemeenskap 10, 203
- Afrikaner-nasionalisme 12, 94, 100, 110-111, 226, 236
- Afrikaner(s) 7-8, 19, 22, 27-28, 58, 63, 77, 105-106, 111, 120, 122-124, 153-154, 169, 197, 207, 215, 226
- Afrikaner-uitverkorenheid 99-100, 120, 123-124
- akademiese vryheid 119, 123, 130, 134-138
- aksiologie 170
- Althusius, J. 147
- Amerika/Amerikaans(e) 13, 23, 45, 51, 66, 119, 131, 158-159, 161, 178-180, 184, 191, 199, 214, 236, 240, 247
- Amsterdam 3, 14, 66, 85, 103, 112-113, 116, 139, 141, 144-145, 148, 156, 199
- anakronisme 128-129
- analise 6, 65-68, 71, 75-76, 79, 96, 108-109, 112, 114, 118-120, 125-128, 131, 136, 156
- analitiese filosofie 59, 61, 65, 72-74, 76-77, 79, 85-86, 95-96, 109, 112-113, 119, 169, 171
- Ander, die ii, iv, 1, 3-5, 8, 10-13, 16-17, 19-26, 30, 33, 36-39, 44, 47-48, 50-55, 57, 61-62, 64-71, 73-76, 78-79, 81-82, 84-92, 100-102, 104-106, 109-129, 131, 133, 135, 137, 142-144, 146-149, 151-154, 159-160, 163, 165-166, 168-169, 172-178, 181-183, 185-187, 190-193, 196, 198-201, 205, 209-210, 212, 217-219, 222, 224-225, 227-229, 231-232, 236-240, 242, 245-247
- Anglo-Amerikaanse ii, 6
- Anglo-Boereoorlog 5, 14, 26, 215, 219
- Annale Skool 58, 128
- Antonites, A.J. 15, 43, 150, 168
- antropologie 14, 24, 27, 30, 32, 34, 47-48, 51-53, 55, 71, 77, 127, 156, 233
- apartheid 16-17, 38, 57-58, 77, 86, 89, 93, 116-117, 121, 124, 132, 134-135, 137, 145, 154-156, 160, 174-175, 186-187, 193, 195, 201-203, 206, 213-215, 219, 228-230, 245
- Apolliniese 236, 241
- Apter, D. 114, 125, 131-132
- Aquinas 242, 246
- Arendt, H. 30, 114

- argitektuur 30, 178-179, 181, 189, 191, 195, 200, 226
- Aristoteles 26, 47, 52, 149, 169, 217, 240, 242, 246
- atomistiese 28, 37
- Augustinus 47, 52, 56, 147, 167, 205
- Auschwitz 213
- Ayer, F. 71, 79
- Bacon, F. 3, 26, 70, 72, 78
- Badat, S. 135
- Baker, H. 5
- Barth, K. 51, 90-91, 233-234
- Bataille, G. 238
- Bavinck, H. 148
- Beerling, R.F. 112
- Beethoven 208, 213, 222
- begryplikheid 86
- Benjamin, W. 209, 211
- Benveniste, E. 182
- Berg, A. 208, 212
- Bergson, H. 14, 81, 85-89
- Berlin, I. 5, 101
- Berlyn 209, 216
- Berry, W. 236
- besigheidsmodel 135-136
- bewussyn 12, 29-32, 34, 86, 89, 97, 111, 196, 215-216, 218, 225, 243
- bewussyn-as-intensionaliteit 34, 37
- Biko, S. 118, 207
- Bingle, H.J.J. 197, 203
- biologie 26, 36, 51, 144, 162
- Blinder, D. 180
- Bloch, E. 209
- Bloemfontein iv, 3, 6, 12, 14-16, 25-27, 61, 73, 139-140, 142-143, 145-146, 148-149, 154, 204-205
- Bloom, H. 178, 185
- Bochënski, I.M. 173
- Boraine, A. 133
- Bosanquet, B. 4, 25-26, 171
- Bos, S. 105-106
- Boston 45, 178
- Botha, E.M. 15, 151, 163, 200, 202-203
- Bradley, F.H. 4, 25, 171
- Brink, A.P. 199, 231
- Britse idealisme 1-2, 4-7, 11-15, 22, 25-26, 45, 102, 171
- Brittanje 5-6, 12, 26, 61, 72, 208
- Brookes, E.H. 116-118
- Brugmans, H.J.F.W. 62
- Brümmer, N.J. 9, 13-14, 20, 81, 83-84, 115, 140, 142, 152
- Buber, M. 83-85, 99
- Bubner, R. 209
- Bultmann, R. 91
- burgeroorlog 130, 134
- burgerskap 119, 156
- Burke, E. 236, 240
- Busch, T. 184-185
- Buytendijk, F.J.J. 35, 63, 169
- Bybelinterpretasie 8-9
- Calvinisme 23, 120, 155, 197-198, 210
- Calvyn, J. 146-147
- Cambridge 12, 128, 171
- Camus, A. 48, 55, 83, 85, 102, 168
- Christelike Instituut (CI) 116-117, 195, 206
- Christendom 23, 70, 84, 91, 106
- Christus 8-9
- Cicero 242
- Coetzee, H. 180, 201
- Conradie, A.-L. 1, 14, 152
- Conrad, J. 176

- Dahlhaus, C. 208
- Darwin, C. 5, 26, 36, 47, 56, 197
- Dasein* (bestaan) 34-35, 37
- Davis, E. 167, 172
- debat 7-9, 20, 31, 76, 101, 103, 105, 117-118, 121-122, 149-151
- De Beer, C.S. iv, 15, 237-238, 243
- De Bussy, I.J. 66, 69
- Degenaar, J. i, ii, 12, 14-17, 50, 67-68, 80-81, 83, 87-90, 92-97, 99-100, 102-104, 107-112, 114-116, 121, 135, 149, 151, 160, 169, 172, 174-175, 195, 205, 237
- De Klerk, W.J. 17, 197-198
- dekonstruksie 24, 29, 31, 102, 180, 184, 226-227, 238-239, 241-242, 244
- Deleuze, G. 186, 188-190, 238
- demokrasie 103-104, 125, 130-132, 140, 160, 187, 237, 242
- demokratisering 113, 125, 133
- denkwette 64, 67
- Derrida, J. 31, 52, 56, 96, 102-103, 127, 168, 176, 179-181, 183-184, 186-187, 227, 238-242, 246
- Descartes, R. 26, 34, 46, 78, 87, 168, 172-175, 178
- De Vleeschauwer, H.J. 72-74, 170
- dialektiek 11, 228
- Die Burger* 95, 99, 105, 113-114, 121-123
- Bybel 8, 21, 49, 58, 66, 82, 147
- Diederichs, N.J. 10, 140-142
- Die Matie* 109-110
- Die Suid-Afrikaan* 107, 115, 121-123
- différance* 239
- Din-an-sich* (ding-op-sigself) 112, 150
- Dionisiese 236, 240-241
- diskoersanalise 119, 128, 180, 185, 192
- dissertasie 113, 116
- diversiteit 96, 99, 217
- dogma/dogmatiek/dogmatiese 29, 51, 62, 85, 108, 153, 166, 200, 224-225, 229
- doktorale studie 69, 88, 112, 127
- doktorsgraad 6, 13, 18, 27, 32, 44-45, 48, 52-53, 72, 74, 81, 84, 88, 140-141, 144-146, 166, 172, 174, 184-185, 196, 202, 205, 210, 237-238
- doodsdrif 187
- Dooyeweerd, H. 14, 144-148, 151-157, 160, 162-163, 170, 199-202, 213
- Dopper 195, 207
- dramatologies(e) 243-244
- Dreyer, P.S. ii, 13-17, 27, 36, 43-46, 48, 52-58, 62-63, 66-68, 71, 85, 90, 149, 151, 155, 171-172, 205-206, 233, 237
- dualisme 65, 92, 172-173, 242
- Duits(e) 28, 46, 48, 51, 63-64, 73, 76, 147, 152, 162, 164, 170, 178-179, 196, 198-199, 207-209, 214, 216-217, 220, 232, 234
- Duitsland 13, 47, 50, 68, 83, 87, 129, 133, 137, 141, 169, 206-208, 213-215
- Du Plessis, J. 9, 14
- Du Plessis, L.J. 200-201
- Du Plessis, P.G.W. 166-168, 170, 204, 211
- Dupré, L. 173-174
- Durand, J. 166, 168
- Du Toit, A.B. ii, 4, 15, 17, 26, 76, 94, 97-98, 101-102, 107, 109-112, 115-117, 120-123, 176, 205
- Duvenage, B. 15, 195-198

- Duvenage, P. 1, 15, 18, 24, 43, 59, 80, 107, 140, 164, 194-195, 197-198, 241
- Duvenage, S.C.W. 197-198, 224
- Eddington, A. 62, 70
- eenheid 6, 61, 144, 221-223, 227, 236, 240, 247
- ekonomie(se) 10, 26, 32, 55, 63, 129, 154, 157, 183, 187, 239, 242, 246
- eksistensialisme / eksistensiefilosofie 1, 14-15, 17, 24, 29-30, 32-33, 37, 70, 83-85, 87, 93, 96, 108-109, 112, 150-151, 169, 173, 178, 203, 210
- empiriese / empiriste 4-6, 25-26, 29, 32, 45, 56, 66-67, 77, 152
- Engeland 51, 66, 68, 71, 79, 129, 160, 226
- Engels(e) 6-8, 19-21, 26, 36, 45, 59, 63, 67, 70-74, 76, 78-80, 102, 106-111, 118-119, 121, 140, 142, 152, 154, 166-167, 174, 178-180, 183, 199, 204, 207, 216, 217, 239, 241
- epigone 146, 152
- Epikurus 166
- epistemologie(se) 12, 153, 170, 172
- essensie 38, 79, 86
- establishment 16, 84, 154, 231-232
- Esterhuysen, W. 14-15, 84, 110, 121
- esteties(e) 15, 81, 88, 102, 114, 172, 174, 189, 192, 212-213, 219, 222, 237-238
- etiek 12, 26, 30, 45, 48, 51, 56, 62-63, 66, 73, 88, 101, 109, 119, 121, 132, 170, 184, 186, 198, 208, 212, 216, 242
- Europa 12-13, 15, 20, 46, 54, 113, 127, 169, 199, 213, 232, 234
- evolusie / evolusieleer 5, 10, 14, 26, 109, 210
- evolusionisme 161, 210
- Fairclough, N. 128
- familie 72, 78, 116, 140, 196, 223-224,
- fallogosentries 183
- Federasie van Afrikaanse Kultuurvereniginge (FAK) 27, 154, 221, 241, 244, 246-247
- feminisme 183-184
- fenomenologie**
- ii, 1, 10, 12, 14-15, 17, 24-25, 27-33, 35, 37, 63-64, 68-69, 74-75, 79, 85-88, 93, 96-97, 108-109, 112-113, 147, 149-151, 155, 168-170, 174, 178, 184, 219, 233
- godsdienstenfenomenologie 49, 86
- hermeneutiese fenomenologie 29-30
- konstitutiewe fenomenologie 30
- kontinentaal-fenomenologies 13, 15, 25
- Feuerbach, L. 52-53
- Fichte, H. 28, 52, 170
- film 102, 114, 175, 179, 190, 237
- filmvereniging 115, 175
- filosofie**
- Afrikaanse filosofie 1, 155, 161, 247-248
- analitiese filosofie 59, 61, 65, 72-74, 76-77, 79, 85-86, 95-96, 109, 112-113, 119, 169, 171
- Afrika-filosofie 75-76
- eksistensiefilosofie 1, 14-15, 17, 24, 29-30, 32-33, 37, 70, 83-85, 87, 93, 96, 108-109, 112, 150-151, 169, 173, 178, 203, 210
- godsdienstenfilosofie 108, 235
- Griekse filosofie 73, 81-82, 168-170
- kontinentale filosofie ii, 1, 7, 11-16, 112-113, 119, 151, 168, 198, 205

- politieke filosofie 80, 92, 96, 101-102, 104, 107, 114-116, 118-119, 158, 202, 237
- staatsfilosofie 62, 92, 95, 108, 115, 141, 143
- Findlay, J.N. 13, 26, 45
- fisika 144, 162
- Forster, E.M. 176
- Forsyth, T.M. 6, 25, 140, 142
- Foucault, M. 78, 119, 128, 180-183, 185, 188-189, 192
- Fragmente. Tydskrif vir Filosofie en Kultuurkritiek* 43, 107, 193, 238, 241-242
- Frankfurt 207-209, 211-212, 220, 234
- Frankfurt Skool 77, 208-209, 211
- Frankryk 30, 129, 137, 185, 207, 247
- Frans(e) 30, 58, 68, 70, 73, 76, 83, 87, 114, 140, 175, 180, 182, 186, 188-189, 232, 236, 239, 246-247
- Frege, G. 64, 116
- French, M. 184
- Fries, J. 64
- Freud, S. 36, 56, 169, 177-178, 185, 188, 190, 192, 211, 219
- Fukuyama, F. 186
- fundamentele pedagogiek 27, 35, 86
- Gadamer, H-G. 28, 30, 49, 162, 184, 234, 243
- Gandhi, M. 126, 130
- gay 106
- gedifferensieerde samelewing 157, 159-160
- gees 5-7, 9, 21, 26, 28, 56, 64-65, 71-72, 74, 77, 83, 91-92, 97, 141, 167, 173, 175, 196, 243
- geloof ii, 9, 16, 18, 23, 60, 85, 87, 89, 94, 96, 143, 150, 159, 161-162
- geloofsbelydens 20, 70, 76
- gelykwaardig 35, 38-39
- gemeenskap**
- iii, 6, 19, 33, 38, 58, 100, 112-113, 117, 127, 160, 166, 186-187, 218, 223, 225-226, 231, 240, 242, 244, 246-248
- Afrikanergemeenskap 10, 203
- taalgemeenskap 99, 193, 217
- gender iii, 30, 183
- geneeskunde 28, 33, 35-36, 59
- geologie 60, 62
- Gereformeerde Kerk 8, 14, 141, 146, 170, 197-198, 201-203
- Gericke, J. 150-151
- Gerke, W.J.C. 61, 72
- gesag 38, 74, 89-90, 99, 110, 239, 247
- gesin 116, 147, 153, 155-157, 224, 226, 231
- geskiedenis i, 2-6, 9, 17, 23-25, 27, 31-32, 36, 43, 47, 49, 52, 54-58, 62, 65-67, 70-73, 82-83, 86, 97-98, 100, 102-103, 107-108, 111, 114, 118, 120, 122, 124-130, 140, 143, 145, 147, 149, 151, 160, 162, 167-168, 172, 182, 186, 188, 191, 199, 215, 225-227, 230, 245
- geweld**
- 95, 114, 125, 130-132, 134, 228-229, 244
- politieke geweld 114, 125, 130-132, 134
- staatsgeweld 132
- strukturele geweld 114, 132
- ghoeroe 74, 92
- Giliomee, H. iv, 17, 100, 105, 115, 120-124, 231
- globaal 5, 101, 193, 245
- God 8, 10, 37, 39, 61, 65, 74, 77, 82, 90-92, 109, 141, 147, 159, 174, 181, 215

- godsdien**
 8, 10, 21, 23, 32, 49, 74, 77, 143, 159,
 161, 221, 234, 237, 246
 godsdienfenomenologie 49, 86
 godsdienfilosofie 108, 235
- goedheid 69, 151, 234
- Goosen, D. ii, iii, iv, 13, 168, 221, 224, 227,
 234-235, 238-239, 241, 243-
 244, 246
- Gould, S.J. 161
- Grahamstad 3, 26
- G.R.E.C.E. (*Groupement de recherche et d'études
 pour la civilisation européenne*)
 232
- Green, T.H. 4, 25-26
- Grenz, F. 179, 211
- Grey Kollege 27, 62
- Grieks(e) 28, 44, 53, 62, 73, 81-82, 158,
 168-170, 189, 232-233
- Griekse filosofie 73, 81-82, 168-170
- Groen van Prinsterer, G. 147, 200, 202
- Groep van 63 221, 241-244, 246-247
- Grondwet 205, 245, 251
- Groningen 13, 27, 43-44, 46-51, 62-63, 66-
 69, 86, 88, 90, 151
- Groot Trek 8, 111
- Guattari, F. 188-190
- Habermas, J. 2, 78-79, 87, 178-179, 186, 209
- Hadot, P. 189
- hagiografie 226-228
- Harries, K. 177-180, 192
- Hart, H. 202, 206
- Hartman, N. 170
- Harvard 6, 66, 125, 133, 137, 161
- Hattingh, J. 15, 84
- Hebreeus(e) 26, 44, 58, 61-62, 232-233
- hede / hedendaagse iii, 24, 38, 102, 106,
 185, 228, 234, 240, 242, 246
- Hegel, G.W.F. 5, 25, 28, 45, 49, 52, 55, 85,
 87, 97, 112, 117, 119, 127,
 137-138, 141, 166, 170-171,
 179, 184, 186, 211, 215
- hegemonie 100, 103, 186
- Heidegger, M. 11, 15, 17, 28, 30-31, 33-35,
 47-51, 69, 75, 79, 87-88, 91,
 97, 112, 165, 168-169, 173-
 174, 178-180, 183-184, 217,
 232, 234-235, 237-239, 242,
 246
- Heilige Gees 77, 91
- Hellenisties 166, 169
- herinnering 98, 138, 213, 215, 217, 219-220
- hermeneutiek 1, 15, 24, 29-31, 35, 121, 151,
 163, 180, 184, 203, 208, 234
- hermeneutiese fenomenologie 29-30
- herontdekking 242
- Herstigte Nasionale Party (HNP) 230-231
- Hertzog, J.B.M. 100, 118, 226
- Hertzogprys 195
- Hervormde Kerk 46, 53, 66, 233
- Heymans, G. 13, 26-27, 32, 44-47, 51, 54,
 62-64, 66-67, 69
- Heyns, J. 69, 207
- Heyns, M. 15, 197
- hiërargie 137, 176, 182, 222, 226
- histories(e) i, ii, iii, 1-2, 5, 7, 10, 12, 15-16,
 38, 53, 72, 79, 85, 94, 98,
 102, 108, 115, 120-121, 124,
 128-130, 134, 141, 169, 192,
 204, 214-217, 223, 225-226,
 228-232, 235, 244
- historiese bewussyn 12, 215-216
- Hitler, A. 62, 208
- Hobbes, T. 26, 104

- Hobhouse, E. 219
- Hoernlé, R.F.A. 5-7, 10, 25, 118
- hoër onderwys 21, 135-137, 155, 167, 198, 217
- hoërskool 60, 80-82, 111, 121, 142, 165, 195, 197
- Hofmeyr, N.J. 3, 8-9
- holisme 142, 160
- Holland 48-49, 52, 113, 197
- Horkheimer, M. 31, 178, 184, 208
- Hugo, T.J. 26, 32, 64, 67
- Huisgenoot* 20, 82
- humanisme 70, 129, 148, 200
- Hume, D. 55, 60, 67, 78
- Hurst, A. 179, 184
- Husserl, E. 11, 15, 28-32, 34-35, 47, 64, 75, 85-86, 113, 116, 118-119, 147, 151, 168-169, 172-173, 180
- idealisme 1-2, 4-7, 10-15, 22, 25-26, 28-30, 45-46, 85, 87, 102, 170-171, 225
- ideologie 61, 97, 118-119, 124-125, 128, 154, 156, 166, 184, 192, 201, 214, 225, 230-231
- ideologiekritiek 119, 128, 210
- immanent(e) 91, 146, 152
- immanente kritiek 146, 152
- imperialisme 3, 5, 25, 126
- individualisme 83, 99, 160, 186
- individuele regte 230, 243
- inheems(e) 3, 7-8, 10, 127, 129
- institusionalisering 2-4, 7, 25
- Institute for Democracy in Africa (IDASA) 103, 125
- Instituut vir Christelike Studies 199-202, 204, 206
- integrasie 38-39, 117
- intellektuele geskiedenis i, 17, 98, 102, 108, 118, 120, 125, 127-128
- intensionaliteit 28-29, 34, 168
- interdisiplinêr 107, 113, 125, 130, 134, 191
- interfakultêre wysbegeerte 198, 210
- intuïsie 22, 28, 87
- irrasionalisme 151-152
- Italië 72, 131
- James, W. 26, 38
- jargon 66, 74, 156, 232
- Jaspers, K. 33, 48, 50-51, 88, 90, 97, 168
- Jeans, J. 62, 70
- Jesus 62, 65, 77, 91, 202
- Joad, C.E.M. 61, 71
- Jodeslagting (Holocaust) 186, 214-215
- Johannesburg iii, 3, 5, 25, 91, 194, 204, 208, 210-211, 220-221, 224-225
- Jung, C.G. 89, 237
- Jünger, E. 223, 234
- Kaapkolonie 3, 5, 8, 26
- Kant, I. 27, 29, 31, 44-48, 51, 54-55, 64, 72-73, 76, 78, 83, 85, 88-89, 97, 102-103, 110, 113, 153, 161, 164, 170-171, 174, 188, 190, 196, 203, 208, 216-217, 220, 223, 227, 233
- kapitalisme 5, 174, 189-190, 241
- Katoliek(e) 11, 72-73, 147, 152, 224, 246
- Keet, B.B. 13, 18-23, 94, 121
- kennis**
- 4, 10, 12, 17, 22-23, 26, 28-29, 31, 33-34, 45-46, 52, 60-61, 64, 70, 75, 88-89, 100, 119, 143, 172, 174, 184-185, 190-191, 204, 209, 233
- kennisleer 9, 18, 22, 62, 64, 67, 71-72, 77
- kennisteorie 22, 27

- Kierkegaard, S. 14, 33, 50, 83-86, 88, 90, 94, 99, 108-109, 111-112, 118-119, 184
- Kirsten, J.F. 13-15, 81, 83-87, 92, 94, 108
- kleurlinge 94-95, 229
- Kock, P. de B. 142-143
- Koinonia-verklaring 207, 214
- kolonialisme 2-5, 7, 13, 25, 124, 126-131, 137, 176, 214, 229
- kommunikasie 54, 75, 178, 189
- kommunisme 141, 210, 229
- kommunitêre 38, 101, 160
- konsentrasiekampe 63, 214
- konserwatief 50, 57, 209, 223, 226, 231, 236
- Konserwatiewe Party (KP) 155-156, 230-231, 239
- konstruktivisme 87, 177
- kontinentale filosofie ii, 1, 7, 11-16, 112-113, 119, 151, 168, 198, 205
- kontingensie 169
- konvensioneel 66, 100, 187
- kosmologie 66, 145
- Kristeva, J. 183, 188
- kritiek**
- ideologiekritiek 119, 128, 210
 - immanente kritiek 146, 152
 - kultuurkritiek 200, 202
- kritiese analise 96, 119, 126, 136
- kritiese teorie 1, 15, 24, 31, 178-179, 199, 209, 211
- Krog, A. 115, 123
- Krüger, K. 115, 237
- Kruger, P. 70, 141, 226
- kultuur**
- 36, 38, 58, 80, 84, 94, 105, 109, 156, 169, 173-174, 185, 191, 196, 198-200, 202, 208, 215
 - kulturele 1-2, 13, 28-29, 32, 96, 104, 110, 113-114, 122, 126, 142, 154, 156, 176, 192, 200, 202, 216-217, 224
 - kultuurkritiek 200, 202
 - kultuurkritiek 200, 202
 - kultuur-politieke 110, 115, 121, 232, 241
- kuns 12, 17, 20, 27, 36, 87, 97, 102, 122, 139, 172-174, 177-178, 181, 189-190, 192, 200, 203, 208, 212-213, 217-220, 224
- kurrikulum 4, 108, 114, 167, 210
- Kuyper, A. 146-148, 155, 200, 202-203
- Lacan, J. 178, 182-185, 187-188, 192
- landskap 173-174
- Langenhoven, C.J. 79, 100
- Langeveld, M.J. 69
- Latyn 26, 48, 60, 62, 117, 199
- Leavis-tradisie 108, 114
- leefwêreld 34-35, 37, 190
- Leighton, J.A. 85, 87
- Leroux, E. 195, 223
- letterkunde i, 82, 107, 109, 114, 167, 178, 191, 195-196, 199, 204, 207, 220-223
- Levinas, E. 30-31, 176, 219
- Levine, T. 178-179
- lewensbepalend 12
- lewensopvatting 66, 70
- liberaal-demokraties 189, 202
- liggaam(like) 35, 73, 92, 147, 159, 174, 202, 218
- Locke, J. 29, 60, 67, 71, 78, 140, 151, 160
- Loen, A.E. 108-109, 149
- logosentries 183
- Londen 3-5, 18, 43, 45, 71, 216, 222
- Loog 202-203, 206

- lotsverbondenheid 38-39
- Louw, D. iv, 15
- Louw, N.P. Van Wyk iv, 4, 76, 79, 81-82, 102, 124, 195, 202
- Louw, S. 91
- Löwith, K. 49
- Lyotard, J-F. 127, 185-186, 216, 238
- Maandblad Zuid-Afrika* 113-114
- maatskaplik(e) 8, 21, 32, 77, 93-94, 96, 101, 106, 157, 205
- Macfadyen, W.A. 6, 13, 25-26, 44-45, 63, 142
- MacIntyre, A. 240, 242
- Macnamara, M.R.H. 74-75
- mag**
- iv, 5, 12-13, 17-18, 104-15, 123, 125, 129, 220
- magskonstellasie 3-4, 214
- magsverhoudinge 190, 213
- Mahler, G. 208, 212
- Malherbe, D.F. 19, 140
- manlike doodsdrijf 187
- manlike subjektiwiteit 183, 192
- Manganyi, C. 125, 130
- Marais, B. 69, 95
- Marcel, G. 33, 168
- Marcuse, H. 199-200, 203
- Marquard, O. 215, 218, 234
- Marx, K. 10, 36, 55-56, 94-98, 100, 104, 112, 117-119, 125, 143-144, 169, 174, 177-178, 186, 188, 192, 201, 205, 211, 229, 232
- materialisties 10, 66
- McDougall, W. 26, 45, 66
- medemens(likheid) 36-38, 54, 91, 99
- Meinong, A. 71, 79
- Meiring, P. 115
- Mekkes, J.P.A. 152
- Merleau-Ponty, M. 30, 48, 185
- metafisika 61, 65, 68, 77, 159, 170, 172-173, 239, 242, 246
- metafoor 103, 173
- Metz, R. 5, 26
- Meyer, A.M.T. 15, 51, 59
- Meyer, R.S. 7, 15, 73-75
- Meyerson, D. 7, 76, 119
- Middeleeue(se) 46-47, 56, 66, 72, 149, 161, 167-168, 170, 173, 175, 199
- Mikro (C.H. Kühn) 223, 225-226
- Milbank, J. 242
- Mill, J.S. 8, 26, 70
- minderheidsgroep 17, 121, 124, 197
- minderheidstaal 17, 193
- misterie 2, 222
- mite(s) 86, 91, 106, 181, 233
- modernisme 8-9, 217, 237, 246
- moderniteit ii, 2, 16, 127, 168, 217
- Moore, G.E. 6, 67, 78, 171, 175
- moralisme 152, 234
- moraliteit 81, 88-89, 101, 115, 119, 125, 133, 152, 157, 183, 187, 212, 216, 231, 242
- Muller, T.B. ii, 13, 18-23, 60, 75, 90
- Murray, A.H. 3, 7-12, 16, 28, 101-102, 205
- musiek 26, 30, 102, 104, 109, 202, 208, 211-212, 221-223, 240
- narratiewe analise 125, 131
- Nash, A. iv, 1, 3, 6, 11, 25, 83-85, 89, 94, 98, 102, 108, 115
- nasiebou 17, 103
- nasionaal-sosialisme 141, 154-155
- Nasionale Party (NP) 16, 58, 82, 85, 93, 117, 121, 124, 166, 207, 230, 239

- nasionalisme 16, 20, 95, 98-100, 104, 106, 126-127, 141, 202, 224-225, 228-229
- Natal 5, 7, 80, 205
- National Union of South African Students (NUSAS) 154, 166
- naturalisme 7-8, 10, 31
- natuurskone 212
- Naudé, Beyers iv, 110, 117, 206-207
- Nazisme 17, 50, 173, 214
- Nederduitse Gereformeerde Kerk 8-9, 13, 19, 46, 50, 81-82, 108, 115, 195, 201
- Nederland 2, 8, 13-14, 17, 20-21, 26-27, 32, 46-47, 49-50, 53, 59, 63, 66-71, 73, 75-78, 105, 112-115, 140-141, 144-145, 147-148, 151-152, 169, 172, 193, 199-200, 205
- Nelson, L. 64
- neo-Kantianisme 13, 26-27, 29, 32, 64, 79, 147, 150-151, 161-162
- neo-Marxisme 119, 125, 128
- New York 127, 179, 185, 216
- nie-burgerlike privaatreëg 157
- Nietzsche, F.W. 49, 56, 97, 102, 173, 180-181, 205, 211-213, 232, 234-236, 238, 240-242, 246
- nihilisme 181, 244, 246
- Nisbet, R. 236, 247
- normatief 157, 169, 186, 230
- norme 35-36, 38, 55, 169
- Nuchelmans, G. 112
- Nuwe Testament 51, 53
- Oberholzer, C.K. ii, 10, 12-16, 24-25, 27-28, 32-39, 47, 51-53, 69, 71, 78, 85, 149-151, 155, 166, 233
- objektiwiteit 32-33, 84, 86, 97, 173
- oeuvre 36, 211, 218
- Oglethorpe, J. 89, 115
- Olivier, B. ii, 13, 15, 164-165, 167, 171-175, 177-182, 184-185, 189-192
- onbewuste 169, 183, 188, 200
- onderbewuste 88-89
- onderdruk 124, 130, 193, 217-218
- onderrig 27, 71, 134, 136-137, 210
- ongelykheid 96, 132, 134
- ontologie 30, 37, 39, 76-77, 139, 145, 163
- onttrekking 237, 245
- oorgangsgeregtigheid 130, 134
- oorlog**
- Tweede Vryheidsoorlog 59, 223
- Tweede Wêreldoorlog 16, 89, 200, 214-215, 223
- Oosthuizen, D.C.S. 14, 16, 60-61, 74-75, 84-85, 89, 93-95, 109, 115, 135
- openbare sfeer 4, 9, 17, 106
- Opperman, D.J. 81
- opvoedkunde 27, 35-36, 71, 146, 198
- ortodoksie 8, 242
- outentiek 181, 214, 243
- outodidak 44-45, 51
- outonome 150, 161, 212-213
- outonomie 83, 135-136
- outoriteit 90
- owerheid 8, 157, 159
- paradigma 89, 161, 169, 178
- partypolitiek 93, 117, 133, 181, 204
- Parys 2, 31, 97, 133, 180-181, 199, 238
- Paton, A. 116-117
- patriargie 183-184
- Pauw, K. iv, 75
- pedagogiek 27, 33, 35, 62, 69, 86

- Plato 30, 47, 74, 76, 79, 83, 92, 169, 242, 246
- platteland 6, 60, 82-83, 165, 208, 225
- Plessner, H. 17, 46-49, 51-53, 63, 67-69, 86, 88, 90
- Plotinus 47, 52, 242
- pluralisme 10, 90, 95, 98-99, 101-106, 118, 157, 160
- pluraliteit 99, 101, 103-104, 159
- Pocock, J. 128
- Polak, L. 63-64
- polisie 132, 203, 206
- politiek**
- kultuur-politieke 110, 115, 121, 232, 241
 - partypolitiek 93, 117, 133, 181, 204
 - politieke denke 77, 98, 101, 103, 118, 120, 123, 126, 201, 242, 246
 - politieke etiek 101, 119, 132
 - politieke filosofie 80, 92, 96, 101-102, 104, 107, 114-116, 118-119, 158, 202, 237
 - politieke filosofie 80, 92, 96, 101-102, 104, 107, 114-116, 118-119, 158, 202, 237
 - politieke geweld 114, 125, 130-132, 134
 - politieke oortuigings 156
 - politieke partye 58, 158, 190
 - politieke pluralisme 98-99, 101, 103, 118
 - politieke studies 107, 122, 125, 205
 - politieke teorie 99, 138, 162
 - politieke vryheid 157-158
 - politieke wetenskap 26
 - taalpolitiek 123
- Popper, K. 77, 161
- Portmann, A. 47, 51
- positivisme 1, 8-9, 11, 31, 161, 163
- Possenti, V. 246
- postapartheid 123, 130, 134
- postkolonialisme iii, 1, 4, 25, 126-127, 229
- postmodernisme 85, 102-103, 150-151, 163, 177, 186, 218, 238, 240, 244-245
- poststrukturalisme 1, 15, 24, 151, 168, 177, 180, 183, 186, 188
- Potchefstroom ii, 10, 12, 14-16, 55, 141-143, 148-149, 154, 175, 195-204, 206-210, 214, 220
- Potgieter, P.J.J.S. 197, 206
- pragmatisme 13, 17-18, 21-23, 77, 230
- Preller, G. 4, 19
- pre-modern 95, 131
- Prisma* 110
- privaatreg 157
- proefskrif 52-53, 61, 66, 69, 72, 74, 78, 112, 116, 144-145, 150-152, 155, 173, 175, 177, 211, 213, 215, 235-236
- progressief 93, 156, 201
- Protestantisme 12, 48, 66, 129, 143, 147, 152, 156, 233
- psigiatrie 33, 69
- psigiese monisme 26, 32
- psigologie 33, 36, 44, 62-63, 66-67, 88, 164
- psigologiese 10, 64
- publiek 4, 9, 51, 98, 214
- publiekreg 157-158, 160
- Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing (RGN) 120, 193, 237
- Rancière, J. 188-190
- Randall, P. 116
- Rapportryers 110, 121, 154
- rasionalisme 8, 66, 151-152, 172, 188
- rassisme 134, 214-215
- Rautenbach, C.H. 13, 15-16, 27, 43-47, 51, 62-64, 66-67, 69-70, 142, 150

- Rawls, J. 96, 119, 125
- Read, H. 177-178
- realisme 26, 64, 79
- rede 8, 23, 45, 48, 56, 62, 65-66, 87-88, 134, 150-151, 159, 161-162, 170, 173, 179, 185, 188, 193, 198, 212, 239
- reduksie 30-31, 236
- reëls 96, 214, 218
- refleksie 4, 32, 81, 84, 93, 98, 109, 137
- Reformatories-wysgerig ii, 14-15, 27, 139, 141-143, 146, 148, 153-157, 160-161, 198
- regs 201, 230-232, 235
- regsbelange 157-159
- regverdigheid 94, 96, 119, 125-126, 133, 135, 187, 226, 229
- Renaissance 2, 31, 46, 56, 66, 161
- Republiekwording 225-226
- retoriek 135, 229
- rewolusionêr-konserwatief 232, 234-235
- Richter, M. 4, 25
- Ricoeur, P. 31, 103, 219
- Ritter, J. 234
- Rivonia-verhoor 229
- Roeping en Riglyne* 155
- Rohrmoser, G. 209
- roman 30, 114, 140, 164, 176, 183, 192, 204, 223, 242, 244
- Rossouw, H.W. 14-15, 17, 84, 121
- Rossouw, J. iv, 105, 241
- Rothman, M.E. (M.E.R.) 100
- Rousseau, J.-J. 75, 140, 160, 243
- Rüsen, J. iv, 215
- Ryle, G. 70, 73-75, 78-79
- samehang 17, 22, 134, 148, 163, 212, 221, 225, 227, 236, 238, 241-242, 244
- Scheler, M. 11, 30, 86, 88, 149, 196
- Schelling, F. 52, 170
- Schiller, F. 192, 203
- Schoeman, M.J. iv, 15, 52, 233, 241
- Schoeman, S.J. 36, 166, 168, 170-172, 174
- scientisties 33-35
- Seerveld, C.G. 199-200, 202, 209, 220
- segregasie 10, 118
- Sein en Sollen* (is en behoort) 150-151
- sekularisasie 92-93, 96, 200
- sensuur 110, 119, 134
- Sestigers 195-196, 241
- Sharpeville 94, 110, 130, 228-229
- sielkunde 13, 26-27, 35-36, 45, 144
- sillogisme 67, 72
- sistematiese wysbegeerte 59, 70, 72, 145
- skepping 14, 143-144, 147-148, 159, 202
- skolastiek 72, 149
- skoonheid 82, 151, 234
- skuld 16, 32, 105, 171, 181
- Slabbert, F. Van Zyl 106, 115-116
- slagoffers 98, 130, 132, 154, 215, 231
- Snyman, J. ii, 14-15, 179, 194-195, 197-199, 201-204, 208, 210-213, 215, 217, 219
- soewereiniteit-in-eie-kring 147-148, 154-156, 202
- Sokrates 81-84, 88, 108
- Sölle, D. 90-91
- sosiologie 33, 36-37, 47, 77, 86, 112, 141, 158, 162
- Soweto-opstande 121, 207
- Spaemann, R. 234, 242

- staat**
 2, 4-5, 9-10, 12, 58, 69-70, 90, 93-95, 97,
 104, 108, 111, 136, 146-147,
 154-160, 169, 173, 182-183,
 188-189, 226-229, 234-235,
 242, 245-248
 magstaat iii, 158, 248
 regstaat 156-159, 202, 229-231
 staatsfilosofie 62, 92, 95, 108, 115, 141,
 143
 staatsleer 10, 92, 144, 160
 Stegmüller, W. 161
 Stellenbosch ii, 3, 5-6, 12-20, 25, 27, 43,
 50, 69, 80-85, 87-88, 93, 97,
 107-111, 115-118, 121-123,
 125-126, 135, 140, 142, 149,
 151, 165-166, 201, 204
 Stockenström, A. 123, 126
 Strauss, D.F.M. ii, 14, 16-17, 139-140, 148-150,
 153, 158, 160-162, 170, 199
 Strawson, P. 78
 struktuurbeginsel 156-157
 Studenteraad 109-110, 121, 166
 Study Project on Christianity in Apartheid
 Society (SPROCAS) 115-
 118
 subjek 4, 28-29, 31, 35, 83, 172-173, 183,
 235
 subjektiwiteit 29, 31, 33, 35, 84, 86, 183, 192
 sublieme 182, 240-241, 243-244
 Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap
 en Kuns 20, 27, 139, 224
Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Wysbegeerte 119,
 180
 syn 30, 35, 151, 164, 232, 235, 237
taal
 ii, 16, 18-19, 21-23, 36, 49, 57-58, 67, 70,
 74, 76-77, 81-82, 86, 94-95,
 97-99, 104, 128, 151, 160,
 163, 173, 181-183, 185, 191-
 193, 208, 216-217, 239
 taalkunde 140, 144
 taalpolitiek 123
 Taljaard, J.A.L. 15, 196-198, 204
 Taylor, C. 38, 101
 tegnologie 31-32, 90, 178, 218
 teologie 1, 3, 8-13, 18-19, 21, 23, 30, 36, 43,
 46, 49, 53, 55, 62, 66, 69, 73,
 75-77, 81-82, 85, 87, 90-93,
 98, 108, 149, 159, 184, 204,
 207, 216, 232-235, 242, 246
 Teologiese Kweekskool 3, 83, 98, 108, 121
teorie
 1, 7-9, 15, 22, 24, 31, 47, 62-63, 66, 70,
 73, 76, 79, 86, 99, 125, 129-
 125-126, 130, 138, 153, 162,
 164, 173, 178-179, 190, 199,
 209, 211-212, 219, 242
 kennisteorie 22, 27
 kenteorie 63, 109, 233
 teoretisering 115, 126, 128
 Thomas van Aquino 167
 toekoms iii, 1, 17, 24, 38, 44, 56, 58, 101,
 121, 141, 162-163, 181, 186,
 191-193, 229, 248
 Tomlinson-verslag 57, 117
 totalitarisme 158
 Totius (Jacob Daniël du Toit) 196, 201
 Toynbee, A.J. 53-54, 245
 transendentale idealisme 30, 171
 transendente 29-32, 37, 73-74, 76, 86, 91,
 170-171
 transformasie 134
 trauma ii, 14, 16, 130, 134, 214-215, 219-220,
 223, 231, 242
 Treurnicht, A.P. 155-156, 201-202
 Turner, R. 116-117, 204-206

- tweede refleksie 81, 84, 93, 98
- ubuntu* 15, 176
- Uniegebou 5
- uniekheid 46, 144, 148-149
- Uniewording 3, 14, 130
- universeel ii, 16-17, 20-21, 23, 30, 61, 70, 98, 151-152
- universiteit**
- Nelson Mandela Metropolitaanse
Universiteit (NMMU) 164,
183-184, 191
 - Noord-Wes Universiteit (NWU) 167,
194, 197-199, 201, 206
 - Rhodes Universiteit 5, 7, 45, 61, 75, 84,
109, 116, 135, 140, 171, 199,
204
 - Suid-Afrikaanse Kollege 3, 6, 25
 - Transvaalse Universiteitskollege (TUC)
3, 25, 44-45, 63
 - universiteitsbestuur 123, 135, 182
 - Universiteit Stellenbosch 18, 80-81, 107,
110, 117, 122
 - Universiteit Utrecht 18, 62, 69, 75, 77,
108
 - Universiteit van Johannesburg (UJ) iii,
15, 75, 167, 170, 181, 194,
204, 206-207, 210-211, 220
 - Universiteit van Kaapstad (UK) 3, 27,
101, 107, 117-118, 122-123,
125-126, 130, 134-135, 142,
199, 205
 - Universiteit van Leiden 69, 154, 112, 151
 - Universiteit van Londen 18
 - Universiteit van Oxford 2, 4, 6, 12, 25-26,
44-45, 74, 77, 84, 95, 97, 137,
204
 - Universiteit van Port Elizabeth (UPE)
164-167, 170-171, 178-179,
183-184
 - Universiteit van Pretoria (UP) ii, 3, 14,
24-27, 43-47, 50, 52-53, 59,
62-64, 66-71, 73, 79, 85, 142,
150, 155, 172, 205-206, 234,
237
 - Universiteit van Suid-Afrika (Unisa)
3, 7, 15, 27, 51-52, 59, 61, 68,
70-76, 78-79, 167, 221, 235,
237, 246
 - Universiteit van die Vrystaat i, iv, 61,
139-140, 143, 146, 148, 159,
164
- utilitarisme 5, 24, 26
- Van der Leeuw, G. 49, 53, 63, 86, 90
- Van der Merwe, N.T. 149, 197
- Van der Merwe, W.L. iv, 15, 84
- verset 13, 22, 33, 119, 122, 130, 171, 215
- wetenskap**
- geesteswetenskappe 30-31, 33, 36, 86,
139, 144, 146, 184, 191
 - natuurwetenskap 22, 27, 30-31, 33, 36,
61, 144, 161-162, 210, 218
 - politieke wetenskap 26
 - regswetenskap 148, 162
 - totaliteitswetenskap 145
 - vakwetenskappe 35-36, 76, 144-145, 148,
162-163

Hierdie is die eerste boeklengte poging om 'n Afrikaanse filosofiese tradisie te beskryf binne die konteks van die Suid-Afrikaanse geskiedenis, en om die geskiedenis van die filosofie internasionaal te interpreteer. In die proses word van die belangrikste Afrikaanse filosowe self aan die woord gestel. Dit is werklik 'n waardevolle kultuurhistoriese dokument en 'n enorme bydrae tot die intellektuele geskiedenis in Suid-Afrika.

Desmond Painter
*Departement Sielkunde
Universiteit Stellenbosch*

Of 'n periode van amper twee dekades, wat nagenoeg saamval met die eerste twee dekades ná die einde van apartheid, het Duvenage in samewerking met sy gespreksgenote 'n merkwaardige tydsdokument saamgestel. Hierin blyk nie net watter boeiende denkarbeid in die skadu van apartheid deur hierdie denkers in Afrikaans en ander tale verrig is nie, maar ook watter reuse denkuitdagings die plaaslike konteks steeds stel.

Johann Rossouw
*Departement Filosofie
Universiteit van die Vrystaat*



Pieter Duvenage (gebore 1963) het in Suid-Afrika en Duitsland filosofie studeer. Nadat hy sy doktorsgraad in die filosofie in 1994 behaal het, doseer hy vanaf 1995 aan verskeie universiteite in Suid-Afrika, asook twee Australiese universiteite met kampusse in Suid-Afrika. Vanaf 2011 is hy professor en hoof van die Departement Filosofie aan die Universiteit van die Vrystaat.

sb **SUNBONANI
SCHOLAR**

ISBN 978-1-920382-78-0



9 781920 382780