

# Tydskrif vir Geesteswetenskappe

Tijdschrift voor de Geesteswetenschappen  
Zeitschrift für die Geisteswissenschaften  
Journal of Humanities

Temanommer:  
Hegel – 250 jaar later

Gasredakteur:  
Pieter Duvenage



Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns  
The South African Academy for Science and Arts

Jaargang 61 | Volume 61 | **SEPTEMBER 2021**  
Nommer 3 | Number 3





**Tydskrif vir Geesteswetenskappe**  
**Tijdschrift voor de Geesteswetenschappen**  
**Zeitschrift für die Geisteswissenschaften**  
**Journal of Humanities**

Geakkrediteer/Accredited ISSN 0041-4751  
Geakkrediteer/Accredited EISSN 2224-7912

---

**LW Hiemstra Trust**

Die publikasie van hierdie tydskrif word moontlik gemaak deur 'n ruim subsidie van die L.W. Hiemstra Trust – Opperig deur Riekie Hiemstra ter herinnering aan Ludwig Wybren (Louis) Hiemstra

The publication of this journal is made possible by a substantial subsidy from the L.W. Hiemstra Trust – established by Riekie Hiemstra in memory of Ludwig Wybren (Louis) Hiemstra

---



**3**

Uitgewer/Publisher  
**Die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns**  
**The South African Academy for Science and Arts**  
Engelenburghuis/house, Ziervogelstr 574  
Privaat sak/Private bag X11  
Sunnyside 0132  
Suid-Afrika/South Africa  
September 2021



# Tydskrif vir Geesteswetenskappe

## Tijdschrift voor de Geesteswetenschappen

## Zeitschrift für die Geisteswissenschaften

## Journal of Humanities

### **HOOFREDAKTEUR / EDITOR-IN-CHIEF:**

RC (Ina) Wolfaardt-Gräbe – Algemene Literatuurwetenskap/Theory of Literature (Universiteit van Suid-Afrika, Pretoria)/(University of South Africa, Pretoria)

### **REDAKSIEKOMITEE / EDITORIAL COMMITTEE**

DP (Danie) Goosen – Godsdienwetenskap/Religious Studies (Akademia, Pretoria)

EPJ (Ewert) Kleynhans – Ekonomie/Economics (Noordwes-Universiteit, Potchefstroom)/(North West University, Potchefstroom)

EF (Ernst) Kotzé – Toegepaste Linguistiek/Applied Linguistics (Nelson Mandela Universiteit, Port Elizabeth)/(Nelson Mandela University, Port Elizabeth)

G (Grietjie) Verhoef – Geskiedenis/History (Universiteit van Johannesburg)/(University of Johannesburg)

### **REDAKSIE – NASIONAAL / EDITORIAL BOARD – NATIONAL**

W (Willie) Burger – Afrikaanse Letterkunde/Afrikaans Literature (Universiteit van Pretoria)/(University of Pretoria)

AE (Arend) Carl – Opvoedkunde; Kurrikulumstudie/Education; Curriculum Studies (Universiteit Stellenbosch)/(University of Stellenbosch)

WAM (Wannie) Carstens – Taalkunde/Linguistics (Noordwes-Universiteit, Potchefstroom)/(North West University, Potchefstroom)

JS (Jaco) Dreyer – Praktiese Teologie/Practical Theology (Universiteit van Suid-Afrika, Pretoria)/(University of South Africa, Pretoria)

P (Petra) Engelbrecht – Opvoedkunde/Education (Noordwes-Universiteit, Potchefstroom)/(North West University, Potchefstroom)

LK (Lambert) Engelbrecht – Maatskaplike Werk/Social Work (Universiteit Stellenbosch)/(University of Stellenbosch)

ME (Eduard) Fourie – Sielkunde/Psychology (Universiteit van Suid-Afrika, Pretoria)/(University of South Africa, Pretoria)

PJ (Pieter) Fourie – Kommunikasiewetenskap/Communication Science (Universiteit van Suid-Afrika, Pretoria)/(University of South Africa, Pretoria)

IJ (Izak) Grové – Musiekwetenskap/Musicology (Universiteit Stellenbosch)/(University of Stellenbosch)

JJ (Koos) Malan, Publiekreg/Public Law (Universiteit van Pretoria)/(University of Pretoria)

JD (Tom) McLachlan – Taalpraktisyn/Language practitioner (Universiteit van Suid-Afrika, Pretoria)/(University of South Africa, Pretoria)

Susan Meyer – Afrikaans, Opvoedingswetenskappe/Afrikaans, Education Sciences (Noordwes-Universiteit, Potchefstroom)/(North West University, Potchefstroom)

FJ (Ferdinand) Potgieter – Filosofie van die Opvoedkunde/ Philosophy of Education (Noordwes-Universiteit, Potchefstroom)/(North West University, Potchefstroom)

F (Fransjohan) Pretorius – Geskiedenis; Erfenisstudies/History; Heritage Studies (Universiteit van Pretoria)/(University of Pretoria)

JC (Jean) Sonnekus – Privaatreg/Private Law (Universiteit van Johannesburg)/(University of Johannesburg)

DFM (Danie) Strauss – Filosofie/Philosophy (Universiteit van die Vrystaat, Bloemfontein)/(University of the Free State, Bloemfontein)

JW (Johan) Strydom – Sakebestuur/Business Management (Universiteit van Suid-Afrika, Pretoria)/(University of South Africa, Pretoria)

HP (Hennie) van Coller – Letterkunde/Literature (Universiteit van die Vrystaat, Bloemfontein)/(University of the Free State, Bloemfontein)

JP (Cillers) van den Berg, Duits; Algemene Literatuurwetenskap/German; Theory of Literature (Universiteit van die Vrystaat, Bloemfontein)/(University of the Free State, Bloemfontein)

J (Jacques) van der Elst – Nederlandse Letterkunde/Dutch Literature (Noordwes-Universiteit, Potchefstroom)/(North West University, Potchefstroom)

GB (Gerhard) van Huyssteen – Taalwetenskap/Linguistics (Noordwes-Universiteit, Potchefstroom)/(North West University, Potchefstroom)

LJ (Louis) van Niekerk – Onderwysersopleiding/Teacher Education (Universiteit van Suid-Afrika, Pretoria)/(University of South Africa, Pretoria)

**REDAKSIE – NASIONAAL / EDITORIAL BOARD – NATIONAL** (*vervolg*)

- L (Louise) Viljoen – Afrikaanse Letterkunde; Algemene Literatuurwetenskap/Afrikaans Literature/ Theory of Literature (Universiteit Stellenbosch)/(University of Stellenbosch)  
AJ (Albert) Venter – Politieke Wetenskap/Political Science (Universiteit van Johannesburg)/(University of Johannesburg)  
Y (Yusef) Waghid – Opvoedkundige Beleidstudies; Filosofie van Opvoedkunde; Demokratiese Burgerskapsopvoedings/Educational Policy Studies; Philosophy of Education; Democratic Citizenship Education (Universiteit Stellenbosch)/(University of Stellenbosch)  
MP (Marié) Wissing – Psigologie/Psychology (Noordwes-Universiteit, Potchefstroom)/(North West University, Potchefstroom)

**REDAKSIE – INTERNASIONAAL / EDITORIAL BOARD – INTERNATIONAL**

- Jaap Goedegebuure – Letterkunde/Literature (Leiden Universiteit, Nederland)/(Leiden University, The Netherlands)  
E (Ena) Jansen – Letterkunde/Literature (Vrije Universiteit en Universiteit van Amsterdam, Nederland)/(Free University and University of Amsterdam, The Netherlands)  
Paul T Roberge – Taalkunde/Linguistics (University of North Carolina, Chapel Hill, USA)  
WL (Willie) van der Merwe – Godsdienstfilosofie en -wetenskap/Philosophy of Religion and Religious Studies (Vrije Universiteit, Amsterdam, Nederland)/(Free University, Amsterdam, The Netherlands)  
Paul van Tongeren – Filosofie/Philosophy (Radboud Universiteit, Nijmegen, Nederland)/(Radboud University, Nijmegen, The Netherlands)  
Georgi Verbeeck – Historiografie/History (Universiteit van Maastricht en Katholieke Universiteit Leuven, België)/(University of Maastricht and Catholic University of Leuven, Belgium)  
Ex officio: A (Anne-Marie) Beukes – Hoof- Uitvoerende Beampte/Chief Executive Officer

*Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, gepubliseer deur die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns, verskyn kwartaaliks in Maart, Junie, September en Desember.

*Journal of Humanities* by the South African Academy for Science and Arts is published quarterly in March, June, September and December.

**Intekengeld vir 2021 in Suid-Afrika (BTW en posgeld ingesluit):**

**Subscription fees for 2021 in South Africa (VAT and postage included):**

*Tydskrif vir Geesteswetenskappe*: R400,00 per jaargang/volume

*S.A. Tydskrif vir Natuurwetenskap en Tegnologie*: R350,00 per jaargang/volume

Outeurs word versoek om die voorskrifte agter in die tydskrif noukeurig te volg.

Authors are requested to adhere to the guidelines as published in the back of the journal.

Menings deur outeurs is nie noodwendig ook die standpunt van die uitgewer nie.

Opinions expressed in the journal are not necessarily upheld by the publisher.

**Rig korrespondensie aan/Correspondence to:**

Die Publikasiebeampte/The Publications Officer

Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns

Privaat sak/Private bag X11, Sunnyside 0132, Suid-Afrika/South Africa

E-pos: publikasies@akademie.co.za

Webwerf: <http://www.tgwsak.co.za>

Tel: 0861 333 786 X4; Faks/Fax: 012 329 0293

**TYDSKRIF VIR GEESTESWETENSKAPPE**  
**Tijdschrift voor de Geesteswetenschappen**  
**Zeitschrift für die Geisteswissenschaften**  
**Journal of Humanities**

*Jaargang 61 Nummer 3, September 2021 / Volume 61 Number 3, September 2021*

**Inhoudsopgawe**

**NAVORSINGS- EN OORSIGARTIKELS / RESEARCH AND REVIEW ARTICLES (1):**

**JOHANN BEUKES**

Sintuïmetaforiek in die *Summa Aurea* (ca.1220) van Willem van Auxerre (ca.1140–1231) / *A metaphoricality of the senses in William of Auxerre's (ca.1140–1231) Summa Aurea (ca.1220)* ..... 633

**FANIE SNYMAN**

Die Ou Testament as verhoudingsboek: Nagedink oor die waarde van die Ou Testament / *The Old Testament as a book of relationships: A reflection on the value of the Old Testament* ..... 655

**PJ (PIET) STRAUSS**

MT Steyn: 'n Moderne Christen-Afrikanerleier? / *MT Steyn: A modern Christian Afrikaner leader?* ..... 670

**MARLIES TALJARD**

“Geen vlerke stut meer ...”: Geselekteerde gedigte in Krog se *mede-wete* gelees as outobiografiese postsekulêre laatwerk / “... *But no wings buttress now*”: *Selected poems in Antjie Krog's mede-wete read through the lens of autobiographical post-secular late work* ..... 690

**ANDRÉ DUVENHAGE**

Politieke transformisme in Suid-Afrika: Implikasies vir die staat, die ekonomie en die samelewing / *Political transformationism in South Africa: Implications for the state, the economy and society* ..... 713

**MARTIN BEKKER**

Die siel van protes: Die bewegegredes vir, en belang en onderafdelings van protesaksie herbeskou / *The soul of protest: Reconsidering the causes, significance and subcomponents of public protest* ..... 737

**JOHAN BECKMANN**

Die noodsaak van bevoegde onderwysers in elke Suid-Afrikaanse skoolklaskamer / *The necessity of competent teachers in each South African school classroom* ..... 753

**CORNÉ VAN DER VYFER**

Die waarde van persoonlike vertelling in Afrikaans Huistaal in die Nasionale Kurrikulum en Assesseringsbeleidsverklaring / *The value of personal storytelling in Afrikaans Home Language in the National Curriculum and Assessment Policy Statement* ..... 772

**CECILE SCHULTZ, KAREL LESSING, PIETER K SMIT, ILZE SWARTS, LISE VAN HOEK EN HANNIE VILJOEN**

Kapasiteitsontwikkeling by geskoolde en hooggeskoolde werklose persone in Pretoria, Gauteng, ten einde hulle indiensneembaarheid en selfwerksaamheid te bevorder / *Capacity development among skilled and highly skilled unemployed persons in Pretoria, Gauteng, in order to improve their employability and self-employability* ..... 794

**NAVORSINGS- EN OORSIGARTIKELS / RESEARCH AND REVIEW ARTICLES (2):**  
Hegel – 250 jaar later

---

**PIETER DUVENAGE**

Inleiding ..... 817

**PIETER DUVENAGE**

Liefde en refleksiewe denke: Die vroeë Hegel oor die lotgevalle van die moderne mens / *Love and reflexive thinking: The early Hegel on the vicissitudes of modern man* ..... 820

**HERCULES BOSHOFF**

Die verwerping van absolute wete as louteringsproses in Hegel se *Fenomenologie van de Geest* / *Coming to absolute knowing as a process of sublimation in Hegel's Phenomenology of Spirit* ..... 839

**AD VERBRUGGE**

Een kwesie van erkenning: Over Hegels begrip van erkenning en de postmoderne identiteitscrisis / *A matter of recognition: Regarding Hegel's understanding of recognition and the postmodern crisis of identity* ..... 849

**CHARLES VILLET**

'n Fenomenologie van rassisme: Hegeliaanse (wan)erkenning en die struktuur van koloniale bewussyn / *A phenomenology of racism: Hegelian (mis)recognition and the structure of colonial consciousness* ..... 870

**BERT OLIVIER**

Kritiese ekologiese kuns en Hegel se raaiselagtige uitspraak dat kuns moet sterf / *Critical ecological art and Hegel's cryptic statement that art must die* ..... 891

**FANIE DE BEER**

Die toekoms van Hegel. (*The future of Hegel: plasticity, temporality and dialectic* deur Catherine Malabou) ..... 908

**ESSAYS**

---

**HANS ESTER**

Max Weber (1864–1920): denker over godsdienst en kapitalisme ..... 911

**JAAP GOEDEGEBUURE**

Fijn bederf. Over Jacob Israël de Haan en het Kwaad ..... 920

## **BOEKBESPREKINGS/BOOK REVIEWS**

---

### **JOERIJ SCHRIJVERS**

Alleen nog wereld? Een bespreking van Erik Megancks *Religieus atheïsme. (Post)moderne filosofen over God en godsdienst* ..... 928

### **ERIK MEGANCK**

Antwoord aan Joeri Schrijvers: *Het duren van de Naam* ..... 941

### **ALWYN ROUX**

“In die gebreekte spieël van die self”: skryf en die psige in Hambidge se jongste bundel ..... 945

### **ALWYN ROUX**

“jamme sê betieken fokkol”: Veronique Jephtas se *Soe rond ommie bos* (2021) ..... 948

## **TAALRUBRIEK**

---

### **TOM McLACHLAN**

Woorde wat verwar word ..... 951

Voorskrifte aan skrywers / Guidelines to authors ..... 953



## Sintuigmetaforiek in die *Summa Aurea* (ca.1220) van Willem van Auxerre (ca.1140–1231)

*A metaphoricity of the senses in William of Auxerre's (ca.1140–1231) Summa Aurea (ca.1220)*

**JOHANN BEUKES**

Departement Filosofie & Klassieke  
Fakulteit Geesteswetenskappe, Universiteit van die Vrystaat  
Bloemfontein, Suid-Afrika  
E-pos: johann.beukes@ru.nl



Johann Beukes

CHPS, Faculteit Filosofie, Theologie en Religiewetenskappe  
Radboud Universiteit  
Nijmegen, Nederland

**JOHANN BEUKES** (DLitt et Phil [Filosofie, RAU, 1995], PhD [Teologie, UP, 2000]) is ereprofessor in filosofie aan die Universiteit van die Vrystaat en verbonde aan die Sentrum vir die Geskiedenis van Filosofie en Wetenskap (CHPS) van Radboud Universiteit, Nijmegen, Nederland. Hy spesialiseer die afgelope twee dekades in Middeleeuse filosofie en Foucault-studies en is lid van verskeie uitgelese vakverenigings, waaronder SIEPM (*Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*), OZSW (*Nederlandse Onderzoeksschool Wijsbegeerte*) en Foucault Cirkel Nederland/België. Hy het, naas 'n groot aantal geakkrediteerde artikels en hoofstukke in redakteurskapswerke, ook twee onlangse werke geskryf: 'n tweevolume-inleiding tot *Middeleeuse filosofie* (Akademia, Pretoria, 2020), en 'n Foucault-monografie, *Foucault in Iran, 1978–1979* (AOSIS, Kaapstad, 2020). Hy woon in Nijmegen, Nederland.

Hierdie artikel is befonds deur die Departement Filosofie & Klassieke, Fakulteit Geesteswetenskappe, Universiteit van die Vrystaat, Bloemfontein, Suid-Afrika.

**JOHANN BEUKES**, DLitt et Phil (Philosophy, Rand Afrikaans University, 1995) and PhD (Theology, University of Pretoria, 2000) is an honorary professor in the Department of Philosophy & Classics at the University of the Free State, Bloemfontein, South Africa, and an associate at the Centre for the History of Philosophy and Science (CHPS) at Radboud University in Nijmegen in the Netherlands. He is the author of numerous research articles in accredited journals and chapters in editorial works, as well as two recent publications, namely a comprehensive two-volume introduction to Medieval philosophy in Afrikaans, *Middeleeuse Filosofie* (Pretoria: Akademia, 2020), and *Foucault in Iran, 1978–1979* (Cape Town: AOSIS, 2020). Beukes is an active member of the esteemed societies SIEPM (*Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*), OZSW (*Nederlandse Onderzoeksschool Wijsbegeerte*) and Foucault Cirkel Nederland/België. He lives in Nijmegen in the Netherlands.

This article was funded by the Department of Philosophy & Classics, Faculty of the Humanities, University of the Free State, Bloemfontein, South Africa.

**Datums:**

Ontvang: 2021-03-31

Goedgekeur: 2021-04-29

Gepubliseer: September 2021

**ABSTRACT*****A metaphoricality of the senses in William of Auxerre's (ca.1140–1231) Summa Aurea (ca.1220)***

*This article presents an idea-historical reappraisal of the unique early scholastic contribution of William of Auxerre (Latinised as Guilielmus Altissiodorensis or Autissiodorensis; ca. 1140–1231), the author of a complete (four-volume) scholastic summa in theology, the Summa Aurea, completed in and circulated from circa 1220. The article, by reworking several niche outputs from the most recent specialist research (notably that of BT Coolman and Magdalena Bieniak), attempts to position Auxerre within the frame of contemporary scholastic scholarship by specifying the idea-historical development of a metaphoricality of the senses (with regard to the epistemological claims of the “spiritual senses”) from patristics and the early Middle Ages to the central and later Middle Ages, and presenting “spiritual apprehension” as the basic integrating concept in the Summa Aurea.*

*Then a possible relationship between Auxerre's teaching of the “spiritual senses” and Medieval Minnemystik (with specific reference to the sensual mysticism of Hadewijch of Antwerp [fl. 1240]) is explored, after which the conceptual framework and discursive nature of a metaphoricality of the senses are examined in detail. Auxerre's fundamental objective was to show that spiritual knowledge of God acquired through the “spiritual senses” is similar to material knowledge acquired through the bodily senses, that is, the “spiritual sight” or (according to Augustine) the “enlightened vision” of God (visio Dei) and “hearing” (simphonia), “smelling” (odor, referring to memory in particular), “tasting” (dulcedo) and “touching” (tactus) contribute to an expansion of existing theological knowledge. Finally, Auxerre's hermeneutics is presented as an original dialectic of the mundane (in via) and the eternal (in patria).*

*This reinterpretation of the significance of the Summa Aurea is descriptive-analytical in its presentation of the history of ideas concerned, literary-analytical in its examination of the relevant sections in the Summa Aurea and synthetic in its coherent integration of the primary and secondary texts concerned.*

*The objective of the article is fivefold, namely 1) to position Auxerre within contemporary scholasticism scholarship; 2) to specify the idea-historical development of the metaphoricality of the senses during the Middle Ages; 3) to detail “spiritual apprehension” as a key metaphorical concept in the Summa Aurea; 4) to indicate the possible relationship between a metaphoricality of the senses and Medieval sensual mysticism (or Minnemystik, with specific reference to Hadewijch of Antwerp's experience-driven epistemology); and 5) to elaborate on the internal conceptual structure and discursive nature of the Summa Aurea as a unique contribution arising from the highly idiosyncratic theological and philosophical contexts of early scholasticism.*

**KEYWORDS:** Augustinianism; Magdalena Bieniak; BT Coolman; early scholasticism; Guilielmus Altissiodorensis / Autissiodorensis; Guillaume d'Auxerre; Hadewijch of Antwerp; Medieval *Minnemystik*; metaphoricality of the senses; the senses as metaphor; “spiritual senses”; *Summa Aurea*; William of Auxerre

**TREFWOORDE:** Augustinisme; Magdalena Bieniak; BT Coolman; “geestelike sintuie”; Guilielmus Altissiodorensis / Autissiodorensis; Guillaume d'Auxerre; Hadewijch van Antwerpen; Middeleeuse *Minnemystik*; sintuigmetaforiek; sintuie as metafoor; *Summa Aurea*; Vroeë skolastiek; Willem van Auxerre

## OPSOMMING

Hierdie artikel bied ’n ideëhistoriese herwaardering van die sonderlinge vroegskolastiese bydrae van Willem van Auxerre (gelatiniseerd Guilhelmus Altissiodorensis of Autissiodorensis, in Frans Guillaume d’Auxerre; ca.1140–1231) as die skrywer van ’n volledige (vier volumes) skolastiese *summa* in die teologie, getitel *Summa Aurea*. Dié werk is voltooi in en gesirkuleer rondom 1220. Die artikel poog om Auxerre binne die navorsingsdomeine van eietydse skolastieknavorsing te posisioneer, ook aan die hand van die mees onlangse nisnavorsing (in die besonder dié van BT Coolman en Magdalena Bieniak) en die naspeuring van die ideëhistoriese ontwikkeling van sintuigmetaforiek (met verwysing na die epistemologiese aansprake van die “geestelike sintuie”) uit die patristiek en Vroeë Middeleeue tot in die Hoog- en Laat Middeleeue. Daarby word gepoog om *geestelike waarneming* as die samehangende en samebindende basisbegrip in die *Summa Aurea* te belig en as sodanig te kommentarier. Die artikel ondersoek voorts die moontlike tematiese ooreenkomste tussen Auxerre se leer van die “geestelike sintuie” en Middeleeuse *Minnemystik* (met besondere verwysing na Hadewijch van Antwerpen [fl.1240] se ervaringsgedrewe epistemologie), waarna die konseptuele raamwerk en die diskursiewe aard van ’n sintuigmetaforiek deeglik ontleed word. Auxerre se wesenlike oogmerk was om aan te dui dat geestelike kennis van God, verwerf deur middel van die “geestelike sintuie”, soortgelyk is aan kennis van die materiële werklikheid, verwerf deur middel van die liggaamlike sintuie, waar die “geestelike aansien” of (volgens Augustinus) “verligte visie” van God (*visio Dei*) en die “hoor” (*simphonia*), “ruik” (*odor*, met die uitdruklike semantiese lading van ‘herinnering’ of ‘geheue’), “proe” (*dulcedo*) en “aanraak” (*tactus*) van God meewerk tot die verruiming van bestaande teologiese kennis. Ten slotte word Auxerre se hermeneutiek bestempel as ’n hoogs oorspronklike dialektiek van die mundane (*in via*) en die ewige (*in patria*).

### 1. *SUMMA AUREA* (CA.1220): ’N VOLLEDIGE SKOLASTIESE *SUMMA* UIT DIE HOOGMIDDELEEUE

Hierdie artikel bied ’n ideëhistoriese herwaardering van die onderskeidende vroegskolastiese<sup>1</sup> bydrae van Willem van Auxerre (gelatiniseerd Guilhelmus Altissiodorensis; ca.1140–1231), die skrywer van ’n volledige (vier volumes) skolastiese *summa* in die teologie, die *Summa Aurea* (die “goue *summa*” of “belangrike handboek”), geskryf rondom 1220. Hiervoor het Auxerre van Petrus Lombardus<sup>2</sup> se strukturering gebruik gemaak. Hierdie herlesing is

<sup>1</sup> Vir ’n uiteensetting van die skrywer se datering van die ideëhistoriese raamwerk van die Middeleeue (vanaf die eerste geslaagde inval in Rome in 410 tot en met die dood van Nikolaas van Kusa, “die laaste Middeleeuse en eerste Renaissance-filosoof”, in 1464) en die sesdelige interne periodisering van die Middeleeuse filosofiegeskiedenis (met betrekking tot die post-Romeinse, die Karolingiese, die post-Karolingiese, die vroegskolastiese, die hoogskolastiese en die postskolastiese periodes), sien Beukes (2020a(1):12-14). Vir ’n uitgebreide verantwoording van die interne periodisering van die postskolastiese periode as sodanig, sien Beukes (2021b:1-11).

<sup>2</sup> Petrus Lombardus (1095–1160) se viervolume-*Sententiae* (volledige titel: *Sententiae in quatuor IV libris distinctae*) was sonder enige twyfel die mees gedoseerde en gekommentarierde teologiese teks van die Hoog- en Laat Middeleeue. Elke *magister*-student in die teologie moes ’n grondige kennis van die teks hê en moes in staat wees om die teks effektief te doseer. Daarby is Lombardus se epistemologiese posisies in die *Sententiae* uitgebreid gekommentarier in die hoogskolastiek, maar ook reeds in die vroeë skolastiek, soos juis ook in die *Summa Aurea*. Hoewel Lombardus en sy *magister*-kollegas in Parys skolastiese teologie in die middel van die 12de eeu as’t ware ontwerp het, het hulle op die skouers gestaan van die talle patristiese en vroeg-Middeleeuse

beskrywend-analities in die aanbod van die relevante ideëgeskiedenis, literêr-analities in die ontleding van die tersaaklike afdelings van die *Summa Aurea* en sinteties in die samehangende byeenbring van die tersaaklike primêre en sekondêre tekste. Die oogmerk van die artikel is vyfledig, naamlik 1) om Auxerre binne die eietydse skolastieknavoring te posisioneer; 2) om die ideëhistoriese ontwikkeling van sintuigmetaforiek in die Middeleeue aan te toon; 3) om “geestelike waarneming” as sintuigmetaforiese basisbegrip in die *Summa Aurea* uit te lig; 4) om die moontlike verband tussen sintuigmetaforiek en Middeleeuse sensuele mistiek uit te lig; en 5) om die konseptuele samehang en diskursiewe aard van sintuigmetaforiek in die *Summa Aurea* as ’n unieke bydrae vanuit die vroeë skolastiek te kommentarieer.

Willem van Auxerre<sup>3</sup> was ’n “sekulêre” of wêreldlike (orde-ongebonde) *magister* in teologie aan die Universiteit van Parys en ’n leidinggewende figuur in die opkoms van die vroeg-13de-eeuse hoogscholastiek. Die fakulteit lettere van die universiteit het vanaf die tweede dekade van die 13de eeu nog gesloer met die toepassing van die nuutste beskikbare Aristoteliese materiaal in Latyn – die *libri naturalium*, die Latynse vertalings van die Arabiese vertalings van die beskikbare Griekse Aristoteliese korpus in natuurfilosofie. Daarenteen het lede van

---

voorgangers, wie se *sententiae*, oftewel “opinies”, oor eeue heen in die vorm van *florilegia* oorgedra is. Die *florilegia* het ’n wye spektrum van dogmatiese, filosofiese, juridiese, liturgiese en praktiese onderwerpe bestryk. Dit was egter juis die gebrek aan konsensus oor hierdie onderwerpe tussen die historiese medewerkers van die *florilegia* wat in die vroeë 12de eeu tot formele hermeneutiese vrae (*quaestiones*) aanleiding gegee het, wat effektief ontleed en vars gesintetiseerd beantwoord moes word. Toegerus met die ou en beproefde instrumente van die *trivium* (logika, grammatika en retoriek) en die *logica nova* (logika met ’n filosofies-ontologiese dimensie) het die 12de-eeuse skrywers ’n nuwe vorm van teologie ontwerp wat inderdaad “skolastiese teologie” genoem kan word. Sodanige “skolastiese teologie” integreer logika, semantiek en redelike bewysvoering met die grondige insluiting van die historiese medewerkers se *sententiae*. Die resultaat was die teologiese volvoering van die skolastiese metode, wat reeds by Anselmus (1033–1109) beslag gekry het. Dit het die verheldering van ’n probleem behels deur die sistematiese ondersoek daarvan met behulp van die jukstaponering van die tersaaklike tekste, die woord-vir-woord-kommentaar-metode in voetnote, kantaantekeninge en eindnote, met die gesag wat in die tekste self setel en nie van buite (byvoorbeeld deur ’n beroep op ’n Bybelse teks) daaraan verleen kon word nie. Die resultaat van die ondersoek moes nougeset verantwoord word. Skolastiese teologie, gebore uit die *quaestiones*, sou hom manifesteer in omvangryke kommentaar-tekste (*summae*) wat op die historiese *sententiae* van die *florilegia* gebaseer was en normaalweg onderverdeel is in afsonderlike boeke of volumes (*libri*), elkeen toegewy aan ’n spesifieke onderwerp of verwante onderwerpe. Dié is verder onderverdeel in temas (*distinctiones*), wat weer onderverdeel is in hoofstukke (*capitula*) en dan artikels (*rubricae*) met bladsyverwysings (*paginae*). Skolastiese filosofie en skolastiese teologie – tesame vorm hulle die skolastiek – het wat hierdie ontwikkelingsstruktuur betref, volledig ooreengekom: *florilegia* > *quaestiones* > *sententiae* > *summae* bestaande uit *libri*, *distinctiones*, *capitula*, *rubricae* en *paginae*. Die *summae* se interne samestelling (verkort tot *slderp*) sou die struktuur van elke noemenswaardige werk in die Hoog- en Laat Middeleeue vorm. Die Lombardiese *Sententiae* val in die volgende vier *libri* uiteen: I) Die leer aangaande God; II) die Skeppingsleer; III) Christologie en IV) die Sakramentsleer en Eskatologie.

<sup>3</sup> As een van ’n aantal Willems van die skolastiek moet Auxerre nougeset onderskei word van onder andere Willem van Alnwick (ca.1275–1333), Willem Arnaud (fl. 1260), Willem van Auvergne (ca.1180–1249), Willem van Champeaux (ca.1070–1121), Willem van Conches (ca.1090–ca.1155), Willem Crathorn (fl.1330), Willem Heytesbury (ca.1313–1372), Willem van Ockham (ca.1285–1349), Willem van Sherwood (ca.1200–ca.1271) en Willem van Ware (fl.1290). Vir ’n bondige oorsig van die skolastiese uitsette van hierdie Willems van die skolastiek, sien Beukes (2020a(II):1507-1509). Die skrywer se gevestigde voorkeur om, tensy die vakkonvensie uitdruklik anders vereis, na die Middeleeuse denkers volgens pleknaam of “van” eerder as voornaam te verwys, word in hierdie artikel gehandhaaf.

die fakulteit teologie nie gehuiwer om van die vroeë 13de eeu af hierdie tekste in 'n verskeidenheid van teologiese raamwerke te inkorporeer nie. Auxerre se *Summa Aurea* (hierna slegs *Aurea*) kan as die eerste en mees uitstaande voorbeeld van hierdie teologiese inisiatief aan die Universiteit van Parys verstaan word.

Volumes I en II van die *Aurea* stel Auxerre se filosofies-teologiese uitgangspunte in perspektief: in beide volumes hanteer Auxerre die verhouding tussen geloof en rede, die kenbaarheid van God en die bewysvoering vir die bestaan van God, waarvoor hy die argument van oorsaaklikheid en die onmoontlikheid van 'n oneindige reeks oorsake gebruik. Hy pas ook Anselmus (1033–1109) se ontologiese Godsbewys toe, sowel ten opsigte van Anselmus se oorspronklike aanbod as 'n herverwerking daarvan: die opvatting van die “hoogste” of “beste” of “geen groter” (*summum bonum*) impliseer volgens Auxerre die besit van alle volmaakthede, insluitende die syn en daarom die hoogste syn. Daarna, eg skolasties, poog hy om die leerstelling van die Drie-eenheid rasioneel te demonstreer, waarna hy die skeppings-rubriek hanteer vanuit God as skepper en die verhouding tussen die wêreld en die Goddelike idees, waarin hy die begrip *fluere* (“uitvloei”) gebruik om produksie in die skepping aan te dui en waarin sy neo-Platoniese oriëntasie ook duidelik blyk.

Auxerre onderbreek die neo-Platoniese neerdalend-opstygende weergawe van emanasie egter op 'n kardinale punt, naamlik dat die Een van die wêreld geskei is deur 'n reeks intermediërende gevolge. Daarby verwerp hy ook die opvatting – hy sou ongetwyfeld geweet het dat Aristoteles die ideëhistoriese bron was – van die ewigheid van die wêreld. Hy verset hom egter ook teen die Platoniese opvatting dat die wêreld geskep is uit vooraf bestaande materie – volgens Auxerre lê die probleem daarin dat God na sy mening foutiewelik as gelyksoortig aan die mens en met misplaaste antroposentrisme as 'n “menslike vakman” voorgestel word. In sy verset teen bepaalde neo-Platoniese, Aristoteliese en Platoniese kosmologiese elemente verlaat Auxerre hom oorwegend op Augustinus (354–430) se teoretiese posisies. Ook waar hy bepaalde epistemologiese en psigologiese aspekte van Aristoteles se *De Anima* oorneem, in ooreenstemming met die gewildheid daarvan in die jong skole van die vroeë 13de eeu, is sy epistemologie oorwegend Augustyns. Vanuit hierdie voorrang van Augustinus in sy denke gee hy geen rekenskap van die verskillende soorte intellekte wat Aristoteles tegnies onderskei het nie. Hy gee ook geen aanduiding dat hy die belangrike en juis Aristoteliese oorweging van die verhouding tussen vorm en materie in die samestelling van die mens belangrik ag nie.

Die *Aurea* sou dus as 'n Augustynse *summa* gekenmerk kon word waarmee Auxerre in verset kom teen aspekte van die filosofiese oorlewering van Plato, Aristoteles en die neo-Platonisme. Tog is daar veel meer positiewe en konstruktiewe sake in die *Aurea* as polemiese en versetaangeleenthede. Die werk lewer, met die wye sirkulasie daarvan in bykans 120 manuskripte vanaf die 1230's, kommentaar op die verband tussen al die tradisionele teologiese rubrieke en die volle skopus van die nuwe Aristoteliese temas, soos wat dit rondom 1210 aan die Universiteit van Parys in Latynse vertaling beskikbaar geword het. Auxerre se kommentaar poog om 'n vaste plek aan die rede en filosofiese argumentvoering binne die (vroegskolastiese, dit wil sê van filosofie onderskeie) dissipline van die teologie toe te ken en teologie sodoende as 'n legitieme vorm van wetenskapsbeoefening te begrond – sonder om die unieke momente in hierdie dissipline ten opsigte van die kennis aansprake van veral geloof en openbaring verby te gaan.

Die *Aurea* is in strukturele ooreenstemming met die Lombardiese *Sententiae* (sien weer voetnoot 2) onderverdeel in twee verdere volumes, III en IV, wat albei skerper teologies is as die eerste twee volumes. Christologie, soteriologie, etiek, sakramentsleer en eskatologie dui

daarin die teologiese spektrum van ondersoek aan. Tog is dit juis vanuit hierdie teologiese rubriek dat Auxerre se eie worsteling met die nuut bekendgestelde Aristoteliese korpus in Latyn duidelik blyk. Hy poog deurentyd om die *logica nova* – logika met ’n filosofiese dimensie (vgl. Solère 2000:250-293) – binne hierdie teologiese temas te ontplooi. Daaruit postuleer hy ’n basiese vertrekpunt, wat ná hom deur Alexander van Hales (ca. 1185–1245; sien Beukes 2020a(I):575-584), Albertus Magnus (ca. 1200–1285; sien Beukes 2021a:1-8) en Bonaventura (1217–1274; sien Beukes 2020a(I):705-721) oorgeneem sou word: Teologie(beeoefening) vertrek naamlik vanuit die bonatuurlike geskenk van ’n “gevormde geloof”, waartoe nie vooraf of apories gekom kan word nie. Eens begrond in die geloof speel die rede ’n deurslaggewende rol, nie alleen in die rasonale afwysing van dwaalleer en met betrekking tot ’n positiewe apologetiese vermoë nie, maar ook in die verlenging en verdieping van sowel die kennis (*scientia*) as die verstaan (*intellectus*) van dit wat geglo word.

Auxerre gebruik dus wel die Aristoteliese opvatting van ’n outentieke *scientia*, wat begin met eerste beginsels, wat self nie bewys is nie, maar as aksiomaties selfevident (*principia per se nota*) aanvaar word en waaruit alle daaropvolgende kennis logies afgelei of andersins induktief moontlik gemaak word. So word die geloofsartikels (*articula fidei*) aanvaar as geskenk vanuit die openbaring en in ontvangs geneem met ’n bowêreldse geloofsekerheid. Dit is nie rasoneel bewysbaar nie, maar wanneer dit aksiomaties as selfevident aanvaar word, verskaf dit die platform van waar teologiese kennis logies moontlik gemaak word. Rationele argument alleen kan nooit die basis van geloof wees of so ’n platform verskaf nie; nogtans speel die rede ’n wesenlike rol in die soeke na teologiese waarheid. Auxerre se sintuigm-metaforiek in die *Aurea* lewer uit die vroeë skolastiek in hierdie opsig ’n wesenlike bydrae.

## 2. ’N NAVORSINGS- EN BIOGRAFIESE KONTEKSTUALISERING VAN WILLEM VAN AUXERRE

Willem van Auxerre is steeds ondergekommentarieerd in die eietydse skolastieknavorsing, hoewel daar oor die afgelope twee dekades in sommige van die belangrikste inleidingstekste in die dissipline wel na hom verwys word, hoe saaklik ook al. ’n Vergelykende studie van sommige van die vernaamste inleidingstekste, woordeboeke en bloemlesings oor die afgelope drie dekades toon naamlik die volgende inskrywings: Die filosofiewoordeboek van Brown en Flores (2007:298-299) bevat ’n kriptiese vermelding van een paragraaf, wat vergelykbaar is met die lengte van die inskrywings in die woordeboek oor ander onderbeskrewe Middeleeuse denkers. Die tweede volume van die omvattende werk waarvan Pasnau en Van Dyke (2010b:987) die redakteurs was, bevat in die outeurslys (“Appendix C”) ’n inskrywing van een paragraaf, met daarby twee verwysings na Auxerre in die eerste volume van dieselfde werk (Pasnau & Van Dyke 2010a:152; 509). Die omvangryke ensiklopedie van Lagerlund (2011) bevat ’n werklik goeie inskrywing deur Auxerre se voorste eietydse spesialisnavorsers, Boyd Taylor Coolman (2011:1405-1407). Die gevierde gids waarvan Gracia en Noone (2006) die redakteurs was, bevat ’n kort maar uitstekende bydrae deur die bekende spesialisnavorsers oor Middeleeuse filosofie, Jack Zupko (2006:688-689). Beukes (2020a(I):547-552) se tweevolume-inleidingswerk bevat in die afdeling oor die vroegskolastiese periode en die opkoms van die universiteitswese ’n kort bespreking van Auxerre se bydrae as “tekenend van ’n vroegskolastiese denker”. Die eerste volume van Copleston (1993:210) se bekende inleidingswerk bevat (in die afdeling wat eintlik handel oor Arabiese filosofie) ’n verwysing van een sin na Auxerre, maar geen bespreking van of selfs ’n enkele verwysing na die *Aurea* nie. Die inleidingswerk onder redaksie van Kretzmann, Kenny en Pinborg (1982:445; sien

ook die kort kantaantekeninge op pp. 72, 631-633, 679, 708) stel Auxerre aan die orde met 'n bespreking van die Augustynse lig op die Aristoteliese materiële intellek. In Marenbon se eerste oorsigwerk (1991) is daar geen verwysings na Auxerre nie, maar in die werk onder sy redakteurskap (1998:191, 194, 200) is daar wel enkeles. Sy tweede inleidingswerk (Marenbon 2007:225-226) bevat ook een saaklike verwysing. Die inleidingswerk van McGrade (2003:264) bevat een kort verwysing. Vanuit die Franse skolastieknavoring bevat sowel Etienne Gilson (1976) se grootse tweevolume-inleidingswerk, *La Philosophie Au Moyen Âge*, as Alain de Libera (2004) se meer onlangse *La Philosophie Médiévale* van 547 bladsye, geen verwysing na Auxerre nie.<sup>4</sup>

Die volgende ander belangrike inleidingswerke, bloemlesings en redakteurskapswerke bevat geen verwysings na Willem van Auxerre nie: Bosley en Tweedale (reds. 2004), Grant (2004), Hyman, Walsh en Williams (reds. 2010), Kenny (2005), Luscombe (1997) en Martin (1996). Dit blyk hieruit duidelik dat Auxerre steeds 'n onderbeskrewe denker in die skolastieknavoring is (vgl. Coolman 2004:8-9), ook in Johannes Beumer (1942) en Walter Principe (1963) se baanbrekende navorsing in die 20ste eeu. Slegs een navorsers, Coolman (2004, 2011), spits hom die afgelope twee dekades op Auxerre se teksnalatenskap toe, terwyl Magdalena Bieniak (2010, 2011) se aansluitingsnavorsing as 'n buitengewone eietydse bydrae tot die onderontwikkelde Auxerre-navorsing beskou kan word. Met al bogenoemde in berekening gebring en die feit dat daar ná Coolman (2004, 2011) en Bieniak (2010, 2011) se substansiële bydraes nog geen betekenisvolle bykomende werk oor Auxerre gedoen is nie, verdien Auxerre 'n dekade later 'n "uurglas"-bywerking van sy nalatenskap, met sowel gebruikmaking as 'n verruiming van die na binne gekeerde spesialisnavorsing (vir 'n verantwoording en uiteensetting van die bywerking van spesialisnavorsing vir die breër en algemene vaknavorsing na die beeld van 'n uurglas, sien Beukes 2019a:116-118).

Biografie is daar min inligting oor Auxerre beskikbaar. Hy is tussen 1140 en 1150 in die streek Auxerre gebore en handel sy voorgraadse studie in sowel die lettere as die teologie gedurende die 1170's aan die Universiteit van Parys af.<sup>5</sup> Teen 1189 was hy, sonder dat hy formeel tot enige orde toegetree het, 'n gevestigde dosent aan beide fakulteite en teen 1220 (omstreeks die afhandeling van die manuskrip van die *Aurea*) het hy reeds gepromoveer tot *magister* in die teologie. Hy is op 'n onbekende datum ook as aartsdiaken van Beauvais bevestig. Auxerre was 'n bekwame administrateur en is by talle geleenthede deur die Universiteit van Parys, koning Lodewyk IX (1214–1270) en pous Gregorius IX (pous van 1227 tot 1241) genader om komplekse administratiewe en diplomatieke take af te handel. Hy het minstens een reis na Rome onderneem (kort voor sy dood in 1231) en was steeds sigbaar en aktief besig in teologiese kringe in Parys toe hy reeds ouer as 80 was. Dit was juis op grond van die bejaarde Auxerre se belesenheid (daar is in hierdie dekade gereeld na hom as die "wyse gryse" verwys) dat hy deur Gregorius IX aangestel is as voorsitter van 'n kommissie wat Aristoteles se werke oor natuurfilosofie, wat in daardie stadium in Latyn beskikbaar geword het (en wat reeds in die tweede dekade van die 13de eeu in Parys [voorlopig] verbied is), in 1231 moes herondersoek en 'n aanbevelingsverslag vir pouslike sanksie ten opsigte van die teologiese gebruik van die betrokke tekste moes opstel. Met sy dood in dieselfde jaar sou

<sup>4</sup> Erkenning word verleen aan 'n anonieme portuurevalueerder vir die verwysing na die afwesigheid van Auxerre in ook die Franse spesialisnavorsing.

<sup>5</sup> Sien Beumer (1942:32-49), Coolman (2004:8-9; 2011:1405-1406), Principe (1963:1-16) en Zupko (2006:688-689).

daardie verantwoordelikheid op sy onmiddellike opvolger in die vroeë skolastiek, Filippus die Kanselier<sup>6</sup> (gelatiniseerd Philippus Cancellarius Parisiensis, 1165-1236), oorgaan.

Hoewel Auxerre omstreeks die middel van die 20ste eeu volgens Beumer (1942:34) “nie heeltemal onbekend in die skolastiekgeskiedenis” was nie, het nog vyf dekades verloop voordat ’n eerste grondige monografie oor hierdie ontwykende vroeë skolastikus sou verskyn (deur BT Coolman in 2004). Tot en met die publikasie daarvan sou die skolastieknavorsing se verkenning van Auxerre se persoon en denke inderdaad gekenmerk moes word as “veraf teleskopies” en “werklik beperk”, soos Coolman (2004:9) dit stel. In ooreenstemming met die gevolgtrekking gemaak op grond van die vergelykings van sekondêre tekste in die eerste deel van afdeling 2, dui Coolman (2004:9) aan dat Auxerre in die gestandaardiseerde lesings van skolastiese teologie en filosofie hoogstens met ’n kantaantekening te berde gebring word – normaalweg met verwysing na sy leiding van bovermelde kommissie van ondersoek na die teologiese toepasbaarheid van die *libri naturalium* (vgl. Brown 1986:191). Nietemin word dit toenemend moontlik om Auxerre uit te lig as inderdaad ’n pionierdenker wat met sy eie gebreke en huiweringe tog daarin geslaag het om die hoogbloei van skolastiese genialiteit onder sy opvolgers te antisipeer (Coolman 2004:9). Dit is trouens nou, nadat hierdie artikel geskryf is, moontlik om Auxerre se bydrae tot die vroeë skolastiek op sterkte van die selfstandigheid daarvan te oorweeg, eerder as ’n belangrike dog huiwerige stap in die ontwikkeling van skolastiese teologie of bloot as ’n bydrae tot die ontwikkeling van ’n bepaalde leerstelling. Trouens, hier onder word aangetoon dat Auxerre se *Aurea* getuig van juis ’n oorspronklike skolastiese benadering, selfs tot die punt van aweregsheid (ter ondersteuning van hierdie aanspraak, sien ook Haren 1985:153-154).

### 3. **SUMMA AUREA EN DIE IDEËHISTORIESE ONTWIKKELING VAN SINTUIGMETAFORIEK IN DIE MIDDELEEU**

Die *Aurea* val in ’n betekenisvolle kruispunt in die ontwikkeling van die vroeë skolastiek, deur die skrywer intern gedateer as die periode van die einde van die 11de eeu tot ongeveer die derde dekade van die 13de eeu (Beukes 2020a(I):14). In die laaste dekades van hierdie periode moes die ontwikkelende skolastiek toenemend in die reïne probeer kom met die beskikbaarstelling van Aristoteliese natuurfilosofie in Latyn, gebaseer op die Latynse vertalings van die Arabiese vertalings van die oorspronklike Griekse tekste. Auxerre kies om die toenemende Aristotelisme van sy tyd effektief teen te gaan deur hom by die beproefde Augustinisme van die 12de eeu te hou, bemiddel deur Cistersensier-invloede,<sup>7</sup> in die besonder

<sup>6</sup> Daar het nie veel van hierdie ondersoek ná Auxerre se dood gekom nie (vgl. Principe 1963:14). Filippus was ’n soort proto-Renaissance figuur: sowel filosoof as liriese digter as teoloog. Hy het teologie gedoseer vanaf minstens 1210 en het as bedrewe akademiese politikus in 1218 kanselier van die Universiteit van Parys geword. Sy *magnum opus*, *Summa de bono* (*Summa oor die goeie*), waarin hy Auxerre se *Summa Aurea* as primêre bronteks gebruik het, is rondom 1230 geskryf. Filippus gee egter heelwat meer aandag aan Aristoteles se metafisika en psigologie as aan Auxerre (vgl. Beukes 2020a(I):553-560).

<sup>7</sup> Die kloosterorde van die Cistersensiers (*Sacer Ordo Cisterciensis*, afgekort O.Cist.) is gestig rondom 1110 met Bernardus as die leidende figuur in hierdie dogtersorde van die Cluniasensiers. Die kloosterorde van die Cluniasensiers self is reeds in 910 gestig deur Willem I (875–918), hertog van Aquitanië, met Petrus Venerabilis (ca. 1092–1156) as die prominentste Cluniasensiermonnik van die 12de eeu. Hoewel skolasties van uitgangspunt gaan die *Aurea* se diskursiewe wortels dus diep terug na die kontemplatiewe kloosterwese van die 10de en die 11de eeu.

dié van Bernardus van Clairvaux (1090-1153; Beukes 2020a(I):399-410). Hy neem in die besonder Augustinus (en Bernardus) se onderskeid tussen *scientia* en *sapientia* krities oor (sien *infra*) en handhaaf subtiel die Augustynse onderskeid tussen die psigologiese fakulteite van die geheue, wil en intellek (Beumer 1953:71; Coolman 2004:10, vn.18).

Naas Augustinus is die subtiel nawerking van die mistieke Pseudo-Dionisius (ca.500; Beukes 2018:1-7) by Auxerre sigbaar, in samehang met Dionisiese voorkeure in die werk van 12de-eeuse voorgangers soos Petrus Abelardus (1079-1142; vgl. Beukes 2011:1544-1548), Gilbertius van Poitiers (1058-1154; vgl. Beukes 2020a(I):379-390) en Alanus van Lille (oorl.1203; Beukes 2020a(I):527-34). Hierdie Dionisiese voorkeure benadruk die Goddelike transendering van taal en teologiese konseptualisering – oftewel apofatiese of negatiewe teologie – en die opvatting dat kennis van God bemiddel word vanuit geskepte gevolge, eerder as deur God self. Tog is Auxerre nie ’n apofatiese of negatiewe teoloog nie: sy teologiese metode is duidelik bevestigend of katafaties, in die sin dat daar wel samehangend en konstruktief oor God gepraat kan word<sup>8</sup> – ook juis metafories, soos tot uitdrukking gebring in die leerstelling van die “geestelike sintuie”.

Een van die mees uitstaande kenmerke van die vroeë skolastiek van die vroeë 12de eeu af was die wyse waarop metafore wat aan sintuiglike waarneming ontleen is, ingespan is om sowel dogmatiese oorwegings as die Christelike geloofservaring te “verwoord”. Vroegskolastiese skrywers het dus dikwels die “taal van die sintuie” gebruik om teologie van ander diskoerse en godsdienstige ervarings van ander modi van ervaring te onderskei. Een van Auxerre se onmiddellike opvolgers, die Franciskaan Alexander van Hales (ca. 1185-1285; Beukes 2020a(I):575-584) het filosofie en teologie byvoorbeeld van mekaar onderskei deur filosofie met “sig” of “visie” en teologie met “smaak” te analogiseer. In sy *Glossa in quatuor libros sententiarum* (Hales 1951-1957) gee Hales blyke daarvan dat hy diep bewus is van die verskil tussen argumente wat voortspruit uit die openbaring of Goddelike gesag (dus vanuit “geloof”) en argumente wat voortspruit uit die rede. Hy skaar hom vroeg in die *Glossa* (1951:1:1:d2)<sup>9</sup> met betrekking tot Jesaja 7:9 by Anselmus, in samehang met Augustinus se beroemde sitaat uit dieselfde teksvers uit ’n pre-Vulgaat-vertaling, in die duidelikste stelling moontlik oor die voorrang van geloof in die greep op ’n “verstaan van verstaan”: “*Credo ut intelligam...* Ek soek nie begrip ten einde te kan glo nie, maar ek glo ten einde te kan verstaan. Want dit glo ek: as ek nie glo nie, sal ek ook nie verstaan nie.” Met betrekking tot die mens se kennis van God betoog Hales (1951:1:1:3) dat die rede ’n noodsaaklike instrument vir teologiese besinning is en ’n bydrae lewer om die misteries van die geloof en die misterie van God self (altyd voorlopig) te priem. Nietemin is die rede en die filosofie as sodanig begrens, terwyl die verhouding tussen geloof en rede kompleks is. Hoewel die rede geen toegang tot die wese van God het nie, kan die rede redelikerwys weet dat God bestaan, en wel vanuit die ervaring van die skepping “wat God se skepping en handewerk is” (1951:1:1:3). Daarby beklemtoon Hales dat hoewel daar vanuit die geleefde en bedinkte lewe geen direkte toegang tot God is nie, talle eienskappe van God wel aan die hand van gelyksoortigheid of andersins deur negasie geken word; met ander woorde, dat God taal-relasioneel tot ’n aspek van die werklikheid geken kan word, of andersins geken kan word aan dit wat God juis *nie* is nie.

<sup>8</sup> Die katafatiese kwaliteit van Auxerre se teologie blyk ook uit sy enigste ander belangrike teks, *Summa de officiis ecclesiasticis*, wat grotendeels handel oor die sakramente en ander liturgiese sake.

<sup>9</sup> Verwysings na die *Glossa* geskied volgens die datum van die heruitgawe, gevolg deur volume-nummer, bladsynommer en paragraafnommer.

Sintuigmetaforiek speel in hierdie gelyksoortige (of “analogiese”) verband vir Hales ’n deurslaggewende rol – om dus te “sien” en te “proe” dat God goed is.

Ná Auxerre en Hales het talle ander skolastici die analogisering van die liggaamlike sintuie gebruik om die uniekheid en onderskeibaarheid van teologie en die Christelike ervaring te “verwoord”: Gilius van Rome (1243-1316; Beukes 2020a(II):873-881), die eerste Augustynse monnik uit daardie nuutgestigte orde (1244, *Ordo sancti Augustini*, O.S.A.) wat as *magister* in die teologie aan Parys kwalifiseer, het byvoorbeeld betoog dat filosofiese nadenke geestelike sig en gehoor bevorder, terwyl teologiese nadenke en innige kontemplasie geestelike smaak, reuk en gevoel bevorder (Marmo 2016:212).

Die toegespitste gebruik van sintuigmetaforiek in die vroeë skolastiek gaan egter terug op ’n veel ouer leerstelling van die “geestelike sintuie” (van hier af sonder aanhalingstekens) in die patristiek – reeds so vroeg as die derde eeu (vgl. Canévet 1937:599). Hierdie leerstelling het die wisselwerking tussen die menslike subjek se drie (Middelieus historiese, vanaf Augustinus) fakulteite – die sintuiglike, wilsmatige en intellektuele – en kennis van God ernstig opgeneem, met besondere verwysing na wat beskou is as die bestaan van bepaalde geestelike vermoëns in die kennende subjek om die Goddelike waarhede en werklikhede “waar te neem”. Hierdie “waarneming” is aan die hand van gelyksoortigheid aan liggaamlik-sintuiglike waarneming in verband gebring, hetsy as teenoorstaandes (dit wil sê die liggaamlike en geestelike sintuie word teenoor mekaar gestel en duidelik van mekaar geskei), as ’n onderskeibare parallelisme (waar die liggaamlike en geestelike sintuie nie teenoor mekaar nie, maar naas mekaar gestel word, hoewel altyd steeds onderskeibaar van mekaar) of as ’n transformatiewe ontwikkeling vanaf die liggaamlik-sintuiglike na, uiteindelik, ’n waarneming van die hoogste orde, naamlik ’n “geestelike waarneming”. Waar die aksent in hierdie drielidige kwalifikasie ook al geplaas word, die (dialektiese) spanning tussen die werklikheid dat die begrensde kennende subjek ten diepste – indien nie onvermydelik nie – gebonde is aan die operatiewe funksies van die liggaamlike sintuie en die verbeelding enersyds, en dat die transendente God bowesintuiglik nietemin kenbaar geag word andersyds, is onverkort in hierdie patristiese leerstelling gehandhaaf (Canévet 1937:606-612; vgl. Coolman 2004:1 [vn.3]).

Dit is juis hierdie sintuigmetaforiese erfenis, wat in die vroeë skolastiek opnuut deur Auxerre opgeneem is en naas Hales en Gilius deur talle ander vroeë skolastici ná hom gekommentareer sou word – onder andere deur Willem van Auvergne (ca. 1180–1249; Beukes 2020a(I):585-598), Albertus Magnus (ca. 1200-1280; Beukes 2021a:2-4), Roger Bacon (1214/20-1292; Beukes 2020a(I):679-689) en veral Bonaventura (1217-1274; Beukes 2020a(I):705-721) – wat waarskynlik die invloedrykste interpretasie van die leerstelling in die laat 13de eeu gegee het, met inbegrip van Thomas Aquinas (1225-1274) se kursoriese kommentaar daarop (Rahner<sup>10</sup> 1979:104-134). Wat chronologie en publikasiedatering betref,

<sup>10</sup> Vir ’n bondige maar boeiende oorsig van enkele 20ste-eeuse resepsies van die leerstelling van die geestelike sintuie, in besonder dié van Karl Rahner en Hans Urs von Balthasar, sien Coolman (2004:2 [vn.7]). Hoewel Rahner en Balthasar se interpretasies en gevolgtrekkings verskil (Fields 1996:225-241), is albei se 20ste-eeuse herlesings van die leer van die geestelike sintuie geskoei op Bonaventura se post-Auxerre-lesing daarvan, en dit bring wel ’n sekere ooreenstemming tussen Rahner en Balthasar se andersins uiteenlopende gevolgtrekkings mee. Albei argumenteer naamlik dat die leer van die geestelike sintuie ’n gevolgryke maar ondergewaardeerde element in Christelike dogmatiek in die besonder en Westerse epistemologie in die algemeen verteenwoordig, naamlik die wesenlike plek wat die verhouding tussen materie en sintuiglike waarneming en die beeld wat uit beide onttrek word, veronderstel is om teologies in te neem. Rahner betoog dat veral

staan Auxerre en die *Aurea* egter verder terug in die skolastiese galery: Auxerre was die eerste skolastikus wat hierdie leerstelling grondig in 'n *summa* opgeneem en gekommentarieer het. Hierdie kommentaar is ten opsigte van konseptuele rykdom en nuanse nie minder veelkantig as Origenes van Alexandrië (ca.184-ca.253) se aanvanklike neo-Platoniese aanbod daarvan nie (vgl. Rahner 1979:106).

#### 4. GEESTELIKE WAARNEMING AS SINTUIGMETAFORIESE BASISBEGRIIP IN DIE *SUMMA AUREA*

Auxerre se wesenlike vertrekpunt is dat geestelike kennis van God sintuiglik gelyksoortig is aan materiële kennis wat liggaamlik-sintuiglike waarneming bring: Mense kan God dus op 'n soortgelyke wyse “ken” as wat materie deur middel van die liggaamlike sintuie geken word. Die opvatting van “kennis van God deur die sintuie” loop trouens soos 'n goue draad deur die goue *summa*. Hierdie vertrekpunt word in sowel die voorwoord as die laaste hoofstuk van die *Aurea* (maar dan as 'n beredeneerde gevolgtrekking) aangebied wanneer Auxerre wat hy beskou as die mees outentieke doel van die menslike bestaan, beskryf as die “ervaringsmatige ontmoeting met/in God met die oog op die ewigheid” (*in patria*; letterlik vertaal, “in die vaderland”) deur die sintuie (*sensorium*). Auxerre pas die oorgelewerde patristiese sintuigmetaforiek gevolglik toe om hierdie ontmoeting epistemologies te verwoord. Die geseënde lewe (*beatus*), wat die sterflike mens toegang tot die ewigheid gee, vooronderstel die vormende inspraak van die geestelike sintuie. Dit begin met “geestelike sig” of “visie van God” (*visio Dei*) om God se skoonheid (*pulchritudo*) reeds in die gebrokenheid te sien en te verinnerlik, gevolg deur onderskeidelik die “(saam) hoor” (*simphonia*), “ruik” (*odor*), “proe” (*dulcedo*) en “fyne aanraking” (*tactus, suavitas*) van God.

Belangrik is dat Auxerre nie hiermee alleen die vorming van die geseënde lewe met die oog op die ewigheid in gedagte het nie, maar 'n kennis van God aanbied juis as 'n soortgelyke, mundane kongruent voortspruitende uit die geestelike sintuie. Dit is dus 'n kennis van God deur die sintuiglike ervaring van dinge waarin God immanent aanwesig geag word te wees. Geloof is hiervolgens byvoorbeeld 'n raaksien (*visus*) van Goddelike skoonheid *in die wêreld* en barmhartigheid 'n aanraking van God (*tactus*) *in die gebrokenheid*. Die ontwikkeling van of toename in kennis van God verhoog die geestelik-sensoriese kwaliteite, byvoorbeeld in die sig, reuk en smaak van die brood en wyn by die nagmaal, waar Christus volledig (of juis nou “direk” of “onbemiddeld”) deur middel van die geestelike sintuie as teenwoordig ervaar word (“... kom sien en proe dat God goed is ...”).<sup>11</sup> Die geseënde lewe wat uitsig op die ewigheid

---

mistieke ervarings se ideëhistoriese aanspraak om die “onverwoordbare te wil verwoord”, ongeag die enorme filosofiese problematiek onderliggend daaraan, nie anders kan as om elementêr terug te keer na die beelde wat vanuit sintuiglike kennis aangebied word nie. Balthasar verwys weer meer direk na die gevolge van die verhouding tussen materie en sintuiglike waarneming met betrekking tot kennis van God, naamlik dat materie en vorm in Christus ineen as één verstaan word. Vir beide skrywers verskaf die leer van die geestelike sintuie in hierdie sin sowel 'n belangrike geleier in die mistieke ontsluiting van die verhouding tussen mens en God, as 'n epogspesifieke ontmaskering van die aannames en vooroordele van die historiese deelname aan hierdie diskoers sedert die derde eeu – ook nog tot in die 21ste eeu.

<sup>11</sup> Afgesien van sintuiglike beeldstelling in die sakramente van die doop (“sien” en “voel”) en nagmaal (“sien”, “voel”, “ruik” en “proe”), is sintuigmetaforiek ruim aanwesig in die gekanoniseerde tekste self. Vergelyk onder meer “... open jou ore vir die wysheid, lê jou daarop toe om te verstaan ...” (Spreuke 2:2); “Ek is die brood wat die lewe gee. Wie na My toe kom, sal nie weer honger word nie, en wie in My glo, sal nie weer dors word nie” (Johannes 6:35); “Ons

bied (en die uiteindelijke toetreding tot die ewigheid self), is hiervolgens die hoogtepunt van 'n proses wat reeds in hierdie lewende begin en deur die ervaring van 'n voorsig, voorklank, reuk (veral ten opsigte van die funksie van herinnering in reuke), voorsmaak en voorgevoel voorsien word.

Tog moet die struktuur van sodanige sintuiglike “kennis van God” in die skolastiese idioom verantwoord word. Reeds in die voorwoord van die *Aurea* betoog Auxerre betreklik konvensioneel dat (Latyns-Christelike) teologie ontwikkel uit 'n basiese kennisaanbod (*scientia*) na die verstaan of interpretasie van wat aangebied is (*intellectus*), na die verinnerliking daarvan, oftewel “wysheid” (*sapientia*); met ander woorde, teologie is sowel 'n wetenskap as 'n vorm van verstaan (of hermeneutiek) wat tot 'n hoogtepunt gevoer word wanneer die wetenskap deur die hermeneutiese proses uiteindelik wel wysheid word. In hierdie gevestigde skolastiese driedeling (vgl. Beukes 2020c:263-266) word die wesenlike elemente van Auxerre se verwerking van die oorgelewerde sintuigmetaforiek reeds aangebied: Geloof begin met die Goddelike *illuminatio* (die Augustynse “verheldering”) van die geloofsartikels of dit wat geglo word, en beweeg progressief hermeneuties na 'n *geestelike waarneming (sensus)* van God en die “dinge van God”. Hierdie proses konstitueer die geestelik-sintuiglike waarneming waarvolgens die geseende lewende waarheid en werklikheid in die gebroke wêreld self word.

Die begrip *geestelike waarneming* is gelade. As 'n vorm van kennis is daar in die skolastiese onderskeid tussen teologie en filosofie 'n verskeidenheid begrippe toegepas (onder meer *scientia, cognitio, intellectus* en *ratio*; Beukes 2020a(I):439-446; vgl. Coolman 2004:4 [vn.8]) wat elkeen 'n besondere epistemologiese en semantiese lading gedra het om die begrip *kennis* te ondervang. *Scientia*, die Latynse ekwivalent van die Griekse *episteme*, dui op óf 'n georganiseerde en gestruktureerde byeenbring van kennisaansprake óf kennis wat metodologies (by voorkeur induktief of andersins wel deduktief) verantwoord kan word (die Aristoteliese aanwysing). Beide moontlikhede is in die skolastiek met hoë frekwensie gebruik. Die begrip *wetenskap* (of *wetenskaplike kennis*) ondervang albei moontlikhede. Daarby was die Middeleeuse denkers egter reeds sedert Boethius (ca.477-524) bedag op Augustinus se kwalifikasie dat *scientia* van *sapientia* onderskei moet word, want eersgenoemde dui op 'n kennis van geskepte werklikhede en laasgenoemde op “wysheid”, oftewel “kennis van God”. Auxerre se sintuigmetaforiek gaan wel uit van *scientia*, maar het *sapientia* as uitdruklike oogmerk. Deur die loop van die vier volumes van die *Aurea* kenmerk Auxerre kennis van God (*sapientia*) konsekwent op twee vlakke: Enersyds dui hierdie kennis van God op 'n estetiserende (*aesthesis*) waarneming (*percipere*) of op 'n sensitiwiteit (*sentire*) vir die transendente skoonheid van God. Daar is hiervolgens dus 'n bepaalde “estetiese plesier” in die kennis van God. Net soos wat die liggaamlike sintuie 'n eiesoortige plesier kan ervaar in dit wat gesien, gehoor, geruik, geproe en aangeraak kan word, ervaar die geestelike sintuie 'n eiesoortige plesier in die *delectabilia divina* – die verskillende en uiteenlopende wyses waarop God Sigself

---

is die wierook wat deur Christus vir God gebrand word, waarvan die lieflike geur diegene bereik wat gered word, sowel as diegene wat verlore gaan” (II Korintiërs 2:15); “Vaste voedsel is vir volwassenes, en net so is vaste geestelike voedsel vir mense wat oor insig beskik en wat deur die ervaring ingeoefen is om tussen goed en kwaad te onderskei” (Hebreërs 5:14); “Ons het Hom self gehoor; ons het Hom met ons eie oë gesien; ons het Hom werklik gesien en met ons hande aan Hom geraak” (I Johannes 1:1) (skrywer se semantiese vertalings uit *Biblia Hebraica Stuttgartensia* en *Nestle-Aland Novum Testamentum Graece* (NA28, 2012)). Alle vertalings in Afrikaans in hierdie artikel is, tensy uitdruklik anders aangedui, semanties van aard en die skrywer se eie.

vreugdeskeppend in die wêreld openbaar. Bykans paradoksaal word God dan as “geestelik-sensueel” geken (Coolman 2004:5).

Andersyds dui die kennis van God vir Auxerre – as ’n immer toegewyde pleitbesorger vir die intellektuele aard van Westerse teologiebeoefening – *steeds* op konseptuele kennis of *scientia*. Wanneer die geestelike sintuie op die nie-intellektuele, wysheidsgerigte dimensie (*sapientia*) van kennisverwerwing aangaande God fokus, word die kognitiewe dimensie steeds deur die kennende handeling (*cognoscere*) ondervang. Hier neem “verstaan” of *intellectus* ’n wesenlike skarnierfunksie tussen *scientia* en *sapientia* in. Met ander woorde, vir Auxerre ontwikkel kennis van God uit sowel teologiese konseptualisering as “geestelike waarneming”. Hierdie twee domeine van kennis word by Auxerre nie teenoor mekaar gestel nie, maar geïntegreer; trouens, hy kombineer die kennende handeling (*cognoscere*) met waarneming (*percipere*) en ’n sensitering vir die teenwoordigheid van God in die gebrokenheid self (*sentire*). Hierdie drieluik word in die *Aurea* as ’n saamgestelde kennisvorm aangebied. Hierdie drieluik as saamgestelde vorm sou so opgesom kon word: 1) Teologie is ’n kennende praktyk, gegrondves in *scientia*. 2) *Intellectus* of hermeneutiese verstaan koppel teologie aan 3) *sapientia* of kennis aangaande God, wat self gegrondves is in die gesensiteerde waarneming (*sentire, percipere*) van God deur die geestelike sintuie. Teologie is vir Auxerre dus ’n intrinsiek progressiewe verskynsel: van *scientia* na *intellectus* na *sapientia*; van *cognoscere* na *sentire* en *percipere*. Minder termgedrewe geformuleer: Kennis van God ontwikkel van die intellektuele bevestiging van die geloofsartikels (*articula fidei*) na ’n omvangryker verstaan van die betekenis daarvan, wat ’n verdere onbemiddelde geestelike waarneming van Goddelike werklikhede in die wêreld moontlik maak.

Uit die geestelike waarneming ontstaan daar dan terugwerkend ’n spesifieke verhouding tussen dogma en ervaring, want die geestelike ervaring skakel nie die dogmatiese formulering uit nie. Anders gestel: voorafgaande kennisvorme word nie agtergelaat deur of vervreem van opvolgende kennisvorme nie (Coolman 2004:6). Die voorafgaande (dogmatiese) kennis word eerder opgeneem en met die ervaring geïntegreer; geestelike waarneming word juis bemiddel deur teologiese konseptualisering. Die spekulatiewe verdieping van dogma, synde ’n progressiewe vorm van *intellectus fidei* – om in en vanuit die geloof te verstaan – kan ná Auxerre nie onafhanklik gemaak word van die geestelike ervaring wat daardeur tot stand gebring is nie. Hierdie hermeneutiese verstaan informeer én transformeer dus die ervaring.

Auxerre kies dus ’n aweregse roete, teen vroegskolastiese konvensies in: In stede daarvan dat hy die geestelike ervaring dogmaties probeer toelig ten einde die ervaring bo die spekulatiewe rede te prioritiseer, stel hy juis die *articula fidei* as die vertrekpunt op grond waarvan die ervaring die informatiewe funksie van teologie as wetenskap voortsit en teologie as ’n integrale deel van die geleefde ervaring in die subjek se ontmoeting met God aangebied word. Hoewel die ervaring vanuit die subjek se geestelike waarneming diep persoonlik en partikulier is, ag Auxerre dit nie privatisties of individualisties nie – juis omdat dit deur die geloofsartikels as gemeenskapsgebonde belydenis bemiddel word. Die ervaring word inderdaad verinnerlik, maar nie ten koste van die onversteurde integriteit van die geloofsgemeenskap se belydenis nie. Auxerre word hiermee geposisioneer as ’n skolastikus wat teologie en spiritualiteit op ’n unieke wyse verenig het: Dit is slegs in hierdie genuanseerde sin dat die geestelike sintuie sentraal in Auxerre se skolastiese mondering staan. Tog, in ’n laaste unieke nuanse, prioritiseer Auxerre geloof bo teologie as die ervaring en bo elke ander “deug”.

Dit is belangrik om in gedagte te hou dat geloof (*fides*) in die 12de eeu as ’n “deug” (*virtus*) beskou is, onderskeie van, maar nie los te bedink nie (*connexio virtutum*) van, ander teologiese deugde soos barmhartigheid (*caritas*; ook “liefde” of “sorg”), hoop (*spes*), en

(“kardinale”) politieke en morele deugde soos insig (*prudencia*), gematigdheid (*temperantia*), moed (*fortitudo*) en regverdigheid (*iustitia*). Trouens, dit sou moeilik wees om ’n *summa* of ’n stel *quaestiones* uit die tweede helfte van die 12de eeu of uit die 13de eeu te vind waarin ’n aanbod van die ineengeskakelde deugde nie grondig aandag geniet het nie. *Distinctiones* 23, 25 en 36 in Boek III van die Lombardiese *Sententiae* en Afdeling 91 van Alanus van Lille se *Theologicae Regulae* is prominente voorbeelde (Bieniak 2011:210-211). Opvallend was die tendens by Auxerre se vroeëskolastiese voorgangers soos Lombardus en Alanus van Lille om *caritas* bó *fides* te stel: Lombardus benadruk herhaaldelik op gesag (*auctoritas*) van Augustinus se kommentaar oor die Johannes-evangelie (*In Iohannis evangelium*; Lombardus III *dist.* 36) dat die verbondenheid van die deugde ondergeskik is aan die primaat van *caritas*, wat al die opvolgende deugde effektiek moontlik maak, terwyl Alanus van Lille insgelyks betoog dat elke deug sonder *caritas* onbestaanbaar is – juis omdat elke ander deug ten diepste uit liefde vir God (en die medemens) spruit. Alhoewel *fides* deugde soos *caritas* en *spes* voorafgaan, is *caritas* die merkteken van die aanwesigheid van al die ander deugde. Anders gestel: die ander deugde word deur *caritas* tot uitdrukking gebring. So is *caritas* kenmerkend in die vroeë skolastiek aangebied as *caritas mater virtutum* (“moeder van die deugde”; reeds deur Ambrosius [oorl. 397] in die patristiek so genoem) (Bieniak 2011:211).

Die eerste (en lank daarna nog die enigste) vroeë skolastikus wat hierdie 12de-eeuse prioritisering van *caritas* bevestig het, was Auxerre, en wel in ’n argument wat bogenoemde uitgangspunte rakend *caritas* as eerste deug en die een deug wat al die ander deugde effektief bind, ondergrawe het (vgl. Auxerre 1980–1987:III:40:1:764-765). Auxerre postuleer *fides* naamlik ses keer in hierdie enkele hoofstuk (getitel *Utrum qui habet unam virtutem theologicam, habet omnes*) as die deug wat sowel chronologies as diskursief voorop staan en die noodsaaklike (en genoegsame) voorwaarde of *radix*<sup>12</sup> is vir die legitimititeit van *caritas*, *spes* en die ander deugde as juis *deugde*. Geloof dui vir Auxerre naamlik ’n deug *in habitu* aan, as ’n lewenshouding of disposisie van die deugdelike mens, onderskeie van al die ander deugde, wat *motus virtutum* is (deugde “in beweging” of “as praxis”).<sup>13</sup> Met ander woorde, indien ’n mens oor *fides* beskik, is jy volgens Auxerre reeds genoegsaam met die deugde van *caritas* en *spes* toebedeel: “genoegsaam”, omdat geloof die genoegsame oorsaak vir die beweging of lewenspraktyk van die ander deugde is, hoewel hierdie “deugde in beweging” steeds (volgens Aristoteles) deur dissipline, herhaling en gewoonte inge oefen moet word (*per modum essencie et nature*). Geloof is volgens Auxerre (1980–1987:III:40:1:767) bowendien ook nie bloot die eerste deug nie, maar juis ’n vorm van kennis (’n onkonvensionele perspektief in die vroeë skolastiek) wat die oogmerk het om God as die hoogste liefde en die bron van alle hoop te ken. Wie volgens die veel latere eerste artikel van die Nederlandse Geloofsbelijdenis hierdie “alleroorvloedigste fontein van alles wat goed is” ken, is in staat om die ander deugde spontaan in beweging te bring. Auxerre wys die *caritas mater virtutum* dus nie summier af nie, maar deprioritiseer die plek van *caritas* ten einde sy sintuigmetaforiek grondig binne die raamwerk van geloof te situeer, soos hier bo aangetoon.

<sup>12</sup> “Re vera [...] qui habet unam, habet omnes, ideo quia una est radix specialis omnium virtutum, scilicet fides” (Auxerre 1980–1987:III:40:1:764-765). Verwysings na die *Aurea* geskied per aanduiding van die betrokke volume, *tractus*, paragraaf en bladsy.

<sup>13</sup> “[...] motus fidei per modum voluntatis est causa motuum aliarum virtutum, sed habitus fidei est causa aliorum habituum per modum essencie et nature, et propter hoc de necessitate habitus generat habitum, non tamen motus motum generat de necessitate; dicimus tamen quod motus fidei est causa sufficiens motuum aliarum virtutum, et secundum se et propter se generat illos, quantum in ipso est” (Auxerre 1980–1987:III:40:1:766-767; vgl. Bieniak 2011:212).

Dit getuig van ’n unieke stellingname binne die vroeë skolastiek wat ’n beduidende effek op latere mistieke ontwikkelinge in die Middeleeue én op daaropvolgende (hoog)skolastiese uitsette sou uitoefen. Trouens, die waarmerking van geloof – wel uitdruklik nie as ’n deug nie, maar as self “in beweging” of “as praxis”, of ’n “lewenshouding in genade ontvang en aangeneem” – sou eers in die proto-Reformatoriese werke van postskolastiese denkers soos Johannes Wyclif (ca. 1331-1384; vgl. Beukes 2020a(II):1333-1340) en Hieronimus van Praag (1370-1416; vgl. Beukes 2020a(II):1409-1418) herleef en die kerkhervorming van die 16de eeu grondig beïnvloed.

## 5. SINTUIGMETAFORIEK AS DISKURSIEWE KOMPLEMENT VIR MIDDELEEUSE SENSUELE MISTIEK?

Voordat die konseptuele aansprake van sintuigmetaforiek in die *Aurea* uiteindelik aan die orde gestel kan word, kan oorweging miskien geskenk word aan die mate waarin Auxerre se sintuigmetaforiek wel as diskursiewe komplement gedien het vir die sensuele mistiek van Auxerre se vroegskolastiese voorganger Hildegard von Bingen (1098-1179, veral ten opsigte van haar *Vitae Meritorum* en *Causae et Curae*; vgl. Beukes 2019b:83-90), en meer spesifiek die ervaringsbepaalde epistemologie en *Minnemystik* van sy ietwat jonger Brabantse tydgenoot Hadewijch van Antwerpen (fl. 1240; vgl. Miles 1993; vgl. Beukes 2020b:5-7).<sup>14</sup> Hadewijch se diskursiewe afhanklikheid van die vroeë skolastikus Richard van St. Viktor (oorl. 1173) se ervaringsgedrewe epistemologie is onlangs duidelik aangetoon (Beukes 2020b:5-7): Daaruit blyk dit duidelik dat hoewel nie Hildegard of Hadewijch eksplisiet van ’n sintuigmetaforiek gebruik gemaak het nie, beide wel teruggeleun het na “kennis van God” verkry deur ’n liggaamlik-sintuiglike beleving van die materiële gebrokenheid.

In teenstelling met *Wesennemystik*, wat onder meer by die latere Franse begyn Marguerite Porete (1250-1310; sien Beukes 2020d) aangetref word, kan *Minnemystik* beskryf word as ’n oorwegend vroulike verskynsel, waarin die begrip *liefde* (*minne*) aangewend is om eenwording met God in die wêreld as ’n “liefdesverhouding” te bestempel: God laat toe dat God ervaar word as die hoogste Liefde (*Minne*) deur die mens wat God bemin (*minne*). Die uitstaande kenmerk van hierdie liefdesmistiek is die diep sintuiglike en gevolglik emosioneel ekstatische karakter daarvan. Die byeenbring van God se Liefde en die mens se liefde affekteer die verstand en sintuie van die betrokke mens in so ’n mate dat dit in allerlei psigosomatiese gevolge gemanifesteer word, onder meer (soos ook by Hildegard; vgl. Beukes 2019b:88) in intense visioene met ’n diepgaande seksuele karakter en die paradoksale afstandneming van menslike subjektiwiteit: die ervaring van die eenheid met God en die Liefde van God lei tot ’n psigologiese afstandneming van die self sowel as ’n verruiming van die self se selfverstaan en werklikheidsbegrip. Vergelyk hierdie treffende en tipiese voorbeeld van Hadewijch se sensuele *Minnemystik*:

Op ’n Pinkstersondag het ek met dagbreek ’n visioen ervaar. Psalms en gesange is in die kerk gesing en ek was daar teenwoordig. My hart en are het warm en vinnig met suiwer bloed geklop en my lendene het gebewe en geruk van begeerte. ’n Waansin en vrees het besit van my geneem dat indien ek my Geliefde nie tevrede stel nie en my Geliefde my

<sup>14</sup> Met skolastiese onderbektoneering kan opgemerk word dat hierdie verbandlegging tussen sintuigmetaforiek en sensuele mistiek na die skrywer se beste wete nog nie in die bestaande skolastiek- en mistieknavorsing oorweeg is nie.

begeerte nie vervul nie, ek waansinnig sal sterf en sterwend waansinnig sal word. Op daardie dag is my verstand so angstig en pynlik in besit geneem deur ’n begerende liefde dat dit gevoel het my ledemate gaan skeur en my are uitmekaar gaan spat. (Hadewijch [gesiteer in Mommaers 1980:xiv])

Kyk ook na enkele ander soortgelyke aanhalings uit Hadewijch se sintuiggeoriënteerde en sensuele korrespondensie (Hadewijch 1980:43-358):

- “Mag God jou toelaat om Hom<sup>15</sup> te ken, wie Hy is en veral hoe Hy met sy diensmaagde omgaan – en mag Hy diep in jou wees.” (1980:66:9, reël 4)
- “Begeerte na God is soms so soet dat dit nie heeltemal versoenbaar met God geag kan word nie, omdat dit uit die ervaring van die sintuie eerder as uit genade en uit die ervaring van die natuurlike eerder as uit die geestelike spruit.” (1980:10:66-67, reël 7)
- “Waarin ’n mens ook al die hoogste liggaamlike plesier vind, buiten in God, is vraatsug.” (1980:79, reël 79)
- “Die kriterium vir liefde is soetheid. Bernardus het mos al gesê: ‘Jesus is soet in jou mond.’ Om van die Geliefde te praat is die hoogste soetheid, dit wek in my mond ’n onmeetlike Liefde op.” (1980:79, reël 111)
- “Wanneer twee dinge een word, mag niks tussen hulle staan behalwe dit wat hulle een gemaak het nie. Dit is Liefde, waardeur God en sy geliefde siel een word.” (1980:80, reël 28)
- “Dit is die eenheid van die suiwerste liefde met Hom, die liefde in eenwording met God, wat insluit sy toewyding, sy manlikheid, sy vermoë.” (1980:83, reël 57; sowel *manlikheid* as *vermoë* word hier soos in die Middeleeuse seksuele vernakulêr<sup>16</sup> gebruik)
- “Vanoggend het die Seun my gesoen [...] en ek het een met Hom geword. Die Vader het my een met Hom gemaak en Hom een met my gemaak.” (1980:84, reël 104)
- “Woorde alleen en my taal alleen is genoegsaam vir al die dinge in die wêreld ... maar geen woorde en ook nie my taal kan uitdruk wat ek as my hoogste doel met Hom ervaar nie.” (1980:84, reël 121 s).

Hierdie en soortgelyke beskrywings van Hadewijch se God-in-haar-ervarings tel onder die mees gewaagde en uitdagende passasies waaroor die hele korpus van Middeleeuse mistieke literatuur beskik, wat De Paepe (1967:2) in sy gesaghebbende kommentaar oor Hadewijch herhaaldelik ’n “profane minneliriek” noem. God word voorgestel as só radikaal toeganklik dat God selfs toelaat dat Hy op ’n ondenkbare en onverwoordbaar intieme wyse in besit geneem kan word.

Dit alles begin egter vir Hadewijch by ’n sintuiglike kennis wat epistemologies verdiep (moet) word. Soos met Auxerre se sintuigmetaforiek staan *Minnemystik* nie in diens van die sintuiglike, sensuele of erotiese nie, maar in diens van die transendente: Soortgelyke liefdesmistieke passasies in Hadewijch se werk word naamlik uitdruklik opgevolg met grondige

<sup>15</sup> Hoewel die skrywer gewoonlik poog om so geslagsneutraal moontlik na God te verwys, is dit binne die konteks van *Minnemystik* nie moontlik om na God anders as “manlik” te verwys nie, aangesien God sensueel deur beide Hildegard en Hadewijch as “hoogste Man” ervaar en verinnerlik word.

<sup>16</sup> Vir ’n bespreking en uiteensetting van die Middeleeuse seksuele vernakulêr en van die onderskeid daartussen en moderne *scientia sexualis* (volgens Foucault), sien Beukes (2019c:8-9).

nadenke oor God as die Gans Andere. Hierdie Geliefde wat Hom so oopstel, Homself so sonder voorbehoude gee, oortref elke mens en elke ander man: Hy is juis die “hoogste Man”, wat die misterie van Goddelike liefde openbaar deur die vroulike geliefde se menslikheid te bevestig in Goddelike andersheid – en haar algaande dieper in haar menslike bestaan grond. Die verdieping van die menslike bestaan deur ’n progressiewe kennis van God is juis, soos bo aangetoon, die wesentlike oogmerk van Auxerre se sintuigmetaforiek. In hierdie genuanseerde sin kan daar wel ’n tematiese samehang tussen vroegskolastiese sintuigmetaforiek en Middeleeuse sensuele mistiek aangedui word.

## 6. DIE KONSEPTUELE SAMEHANG EN DISKURSIEWE AARD VAN SINTUIGMETAFORIEK IN DIE *SUMMA AUREA*

Teen die agtergrond van die geladenheid van die begrip *geestelike waarneming*, Auxerre se unieke prioritisering van geloof in die vroegskolastiese tabel van deugde en die oorweging van die samehang van sintuigmetaforiek en *Minnemystik* sou die konseptuele aansprake en epistemologiese geldigheid van Auxerre se sintuigmetaforiek grondiger ondersoek kon word. Hierdie aansprake moet skolasties eerstens in die konseptuele samehang van die sintuigmetaforiese objek en subjek van kennis en tweedens in die diskursiewe aard van die geestelike sintuie self gevind word.

Wat die konseptuele samehang van objek en subjek betref, isoleer Auxerre die objek van sintuigmetaforiese kennis as Christus, in sowel die liggaamlik-sintuiglike (ten aansien van kennis van die wêreld) as die geestelik-sintuiglike (ten opsigte van kennis van God) werklikheid. Auxerre benadruk die singulariteit of onherleibaarheid van die objek in laasgenoemde sin, synde *in se*, ’n formele eenheid, terwyl eersgenoemde in ’n verskeidenheid van materiële gevolge gemanifesteer word. Die formele eenheid *in se* word geken vanuit die hermeneutiese beweging van teologie na geloof; van *scientia* na *sapientia*, bemiddel deur die hermeneutiese *intellectus*, op grond waarvan die geestelike sintuie die *delectabilia divina* – die verskillende en uiteenlopende wyses waarop God Sigself in die gevalle wêreld (*in via*) openbaar – kan ken.

Auxerre koppel elke geestelike sintuig aan ’n bepaalde geestelike waarneming: “visie” neem God se skoonheid (*pulchritudo*) en volheid (*plenitudo*) waar; “gehoor” neem God se ewewig (*melodia*) en solidariteit (*symphonia*) met die skepping waar; “reuk” (*odor*) en “smaak” (*dulcedo*) verinnerlik God se teenwoordigheid in die skepping, terwyl aanraking (*tactus*, *suavitas* [ook *calor*, as die aanvoeling van die hitte of “gloed” van God in die skepping]) God as tasbaar in die gebrokenheid voorstel.

Die subjek van kennis is die geloofsgemeenskap, gebind deur die gedeelde belydenis, *articula fidei*, waarin die individuele subjekte “geskenke” of “bruidskatte” (*dots*, verwysende na die teologiese deugde) van Christus ontvang. Die gemeenskapsgebonde kwaliteit van hierdie subjektiwiteit word verskerp deur Auxerre se voorkeur vir die gebruik van die eerste persoon meervoud<sup>17</sup> binne die konteks van sintuigmetaforiek (“ons sien”, “ons hoor”, “ons proe”, en so meer). Die individu word nogeens binne die gemeenskap onderskei met verwysing na die Pauliniese “innerlike mens” of *homo spiritualis*. Die intellektuele of rasionele vermoë (*cognitio*)

<sup>17</sup> Hoewel Auxerre teoreties sou toegee dat die enkeling via die geloof tot kennis van God en die deugde kan kom, prioritiseer hy die geloofsgemeenskap – die Kerk – spontaan, sonder om dit breedvoerig hier of elders te verantwoord (met erkenning aan ’n anonieme portuurevalueerder vir ’n inderdaad belangrike navraag ten opsigte van die verheldering van die subjek-objek-skema in Auxerre se teks).

is in hierdie sin die outentieke ontvanger van die *dotes* en die werklike subjek van sintuig-metaforiese kennis (Auxerre 1980–1987:IV:18:3). Auxerre, in hierdie opsig Aristotelies en nie Augustyns nie, benadruk die onbepaalde en niegedetermineerde aard van die siel, synde *in potentia* in staat om alle dinge te ken. Die intellek funksioneer in hierdie sin as die logies samebindende, onbemiddelde “eerste beginsel”, dus as ’t ware as die *sensus communis* (vgl. Beukes 2020e:8-13) van die geestelike sintuie.

Wat die diskursiewe aard van die geestelike sintuie betref: Geldige diskoersmatige vrae oor presies wat die geestelike sintuie is – of dit inderdaad fakulteite of vermoëns van die siel is en of daar inderdaad vyf geestelike sintuie in ooreenstemming met die vyf liggaamlike sintuie is – kan slegs teen bogenoemde agtergrond van die konseptuele samehang van objek en subjek beantwoord word. Tegnies gesproke is daar net een geestelike sintuig, naamlik die intellek of rasonale siel (of die “intellektiewe” deel van die siel). Die intellek is die “orgaan” van geestelike waarneming (Coolman 2004:46). Wanneer dan van “geestelike sintuie” in die meervoud gepraat word, dui dit op ’n verskeidenheid van uitwerkinge op die intellek wat *dilectio* (vreugde, plesier) in God vind. Met ander woorde, hoewel die geestelike sintuie formeel *een* is, het dit ’n verskeidenheid van uitwerkinge of sintuiglike manifestasies, net soos wat die Goddelike objek daarvan formeel *een* is, maar in ’n verskeidenheid van *dilectabilia* (vreugdes) of Goddelike skoonhede manifesteer. Op hierdie wyse integreer Auxerre se sintuigmetaforiek sy prioritisering van geloof as nie net die “eerste deug” nie, maar as ’n affektiewe element binne die wesenlik intellektuele handeling ten opsigte van kennis van God (vgl. Coolman 2004:47):

Deur geloof sien ons (*videmus* [let weer op die eerste persoon meervoud]) geestelik. Deur geloof hoor ons (*audimus*) geestelik, want geloof gebeur wanneer gehoor word.<sup>18</sup> Deur geloof ruik ons (*odoramus*) geestelik. Want dit is deur die geloof dat ons weet en verstaan (*cognoscere*) dat die Seun van God mens geword het vir ons, geween het en gemartel is vir ons, getreur en gely het vir ons. Wanneer ons dit (telkens weer) onthou, ruik ons (*odoramus*; [“herinnering vanuit die reuk”]) die goeie geur van Christus (*bonum odorem Christi*) as iets soets wat vanuit Hom voortkom ... Wanneer ons dit onthou, asof ons daaraan herkou (*masticando*), proe ons (*gustamus*) geestelik die soetheid van God (*dulcedinem Dei*) – en dit kan slegs vanuit die geloof gebeur. In die geloof raak ons die fyn skoonheid van God (*suavitatem Dei*) geestelik aan – dit alles, wat ons sien, hoor, ruik, proe en aanraak, gebeur in die geloof. (Auxerre 1980–1987:IV:18:3)

Wanneer bostaande gedeelte skerper ontleed word, word dit duidelik dat Auxerre geestelike waarneming as in die verlengstuk van konseptuele en inderdaad dogmatiese gegewenhede verstaan: teologiese standpuntinname gaan hierdie geestelike sensivering dus vooraf. Selfs belangriker: die teologiese *cognoscere* bemiddel en informeer geestelike *sentire* – terwyl laasgenoemde hom voortdurend terugvind in voorafgaande dogmatiese refleksie. In bostaande gedeelte word die waarneming van “geestelike reuk” byvoorbeeld voorafgegaan deur die teologiese begrip van en instemmende belydenis oor die vleeswording, lyding en betekenisdraende sterwe van Christus, waaruit sowel ’n herinnering (metafories) spruit *asof* daardie

<sup>18</sup> Auxerre verwys hier duidelik na Romeine 10:17: “Die geloof kom sodoende vanuit die aanhoor van die prediking, en die aanhoor van die prediking word moontlik gemaak deur die verkondiging van Christus” (vertaling uit *Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*). (Die Grieks bied hier (in die genitief) *rhématous Christou* aan wat dui op die woorde van Jesus en nie die Johannese Woord-Logos nie).

lyding en sterwe met ’n aromatiese parfuim geassosieer sou kon word, as ’n meditatief-kontemplatiewe nadenke (“herkou” en “proe”) waarin die Goddelike teenwoordigheid uiteindelik aangevoel of aangeraak sou kon word:

Wanneer ons die goedheid, majesteit, alomteenwoordigheid en ander eienskappe van God uit iets anders of in vergelyking met iets anders begin ken (*cognoscere*), word ons opgeskerp om juis vanuit ons beperktheid anders te begin sien en hoor ... ons begin trouens om onself anders te sien. (Auxerre 1980–1987:IV:18:3)

Die metaforiese *asof* bewerkstellig ’n wesenlike verhouding tussen die geleefde lewe in die liggaamlik-sintuiglike gebrokenheid (*in via*) en die vooruitskouing op die ewige lewe (*in patria*). Die sintuigmetaforiese dialektiek tussen die hier en die daar, tussen gebrokenheid en voleinding, tussen die teenswoordige en die komende, sou as Auxerre se diepste hermeneutiese oorweging aangedui kon word. Daar is dialekties sowel kontinuïteit as diskontinuïteit, gelyksoortigheid sowel as differensiasie, in Auxerre se postulering van die twee toestande wat moontlik gemaak word deur juis die gelyksoortigheid van en die verskil tussen liggaamlike sintuiglikheid en waarneming deur die geestelike sintuie. Auxerre verstaan die voleinding van alle dinge dus as *reeds* verwerklik in hierdie gebroke lewe, hoewel in voorlopige aanbod (*sensu preambulo*) en ten beste in ’n metaforiese sin.<sup>19</sup> Dit is eers in die eskatologiese jongste uur dat die liggaamlike waarneming en geestelike waarneming volledig byeengebring sal word. In hierdie spanningsvolle tussentyd is geestelike waarneming, gedra deur sintuigmetaforiek, vir Auxerre die hoogste fakulteit waaroor die menslike gees beskik.

## 7. SAMEVATTING

Hierdie artikel het onderneem om Willem van Auxerre se *Summa Aurea* ten opsigte van die unieke vroegskolastiese bydrae daarvan ideëhistories te herwaardeer. Vanuit die mees onlangse spesialisuitsette (in die besonder dié van Coolman en Bieniak) is die steeds onderbeskrewe Auxerre binne die eietydse skolastieknavorsing geposisioneer ten einde die ideëhistoriese ontwikkeling van ’n sintuigmetaforiek (met betrekking tot die epistemologiese aanspraak van die leerstelling van die geestelike sintuie) vanuit die patristiek en vroeë Middeleeue na die Hoog- en Laat Middeleeue aan te kon dui. Geestelike waarneming is toe, binne die konteks van Auxerre se prioritering van geloof as “eerste deug”, as die basiese integrerende en sintetiserende begrip in die *Aurea* genoem, wat ook die verbandlegging tussen sintuigmetaforiek en Middeleeuse *Minnemystiek* (met verwysing na Hadewijch van Antwerpen se liefdesmystiek) moontlik gemaak het. Daarna is die konseptuele samehang en diskursiewe aard van sintuigmetaforiek in die *Aurea* ontleed, om aan te toon dat Auxerre se fundamentele aanspraak was dat die kennis van God, verwerf deur middel van die geestelike sintuie, gelyksoortig is aan materiële kennis verwerf deur middel van die liggaamlike sintuie. Die geestelike waarneming van God vanuit die geloofsgemeenskap (daarom in die eerste persoon meervoud: *videmus, audimus, odoramus* en *gustamus*, ook [*suavitatem Dei*]) verruim en verdiep bestaande teologiese kennis. Ten slotte is aangevoer dat Auxerre se hermeneutiek ’n hoogs oorspronklike dialektiek van die mundane (*in via*) en die ewige (*in patria*) verteenwoordig.

<sup>19</sup> “Want nou kyk ons deur ’n spieël in ’n raaiselagtigheid, maar in die toekoms van aangesig tot aangesig. Nou ken ek nog onvolledig, maar in die toekoms sal ek ten volle ken, net soos ek nou reeds ten volle geken word” (I Korinthiërs 13:12; vertaling uit *Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*).

Mag die gebroke mensheid sigself telkens en opnuut weer in daardie spanningsveld bevind, juis in die angstige gebrokenheid van die kankeragtige eietydse Antroposeen, wat steeds nog net onderwerp, verbruik en vernietig, en niks meer waarlik sien, ruik, hoor, proe of aanraak nie – en juis daarom niks meer bewaar of in bewaring kan neem nie.

## BIBLIOGRAFIE

- Arnold, J. 1995. “*Perfecta communicatio*”: Die Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 42. Münster: Aschendorff Verlag.
- Auxerre, W v. 1980–1987. *Summa Aurea*, Volumes I – IV. In Ribaillier, J. (ed.). *Summa Aurea*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, Grottaferrata (Editiones Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas).
- Beukes, J. 2011. God kan net doen wat God wel doen: Petrus Abelardus se Megariaanse argument in *Theologia Scholarium*, Opera Theologia III. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 67(3):1544–1555. <https://doi.org/10.4102/hts.v67i1.883> Besigtig op 30 Maart 2021.
- Beukes, J. 2018. ’n Herlesing van Pseudo-Dionisius se metafisika. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 74(4):1-9. <https://doi.org/10.4102/hts.v74i4.5111> Besigtig op 30 Maart 2021.
- Beukes, J. 2019a. *De potestate regia et papali*: ’n “uurglas”-bywerking van die mees onlangse Quidortnavorsing. *Litnet Akademies* 16(2):109-168. [https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2019/10/LitNet\\_Akademies\\_16-2\\_Beukes\\_109-168.pdf](https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2019/10/LitNet_Akademies_16-2_Beukes_109-168.pdf) Besigtig op 30 Maart 2021.
- Beukes, J. 2019b. Hildegard von Bingen as ’n 12de-eeuse filosoof-teoloog. *Litnet Akademies* 16(1):64-102. [https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2019/06/LitNet\\_Akademies\\_16-1\\_Beukes\\_64-102.pdf](https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2019/06/LitNet_Akademies_16-1_Beukes_64-102.pdf) Besigtig op 30 Maart 2021.
- Beukes, J. 2019c. “Foucault se sodomiet”: Damianus se *Liber gomorrhianus* (1049) heropen. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 75(4):1-13. <https://doi.org/10.4102/hts.v75i4.5216> Besigtig op 30 Maart 2021.
- Beukes, J. 2020a. *Middleleuse Filosofie, Volume I & II*. Pretoria: Akademia.
- Beukes, J. 2020b. The Trinitarian and Christological *Minnemystik* of the Flemish beguine Hadewijch of Antwerp (fl.1240). *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 76(1):1-10. <https://doi.org/10.4102/hts.v76i1.5865> Besigtig op 30 Maart 2021.
- Beukes, J. 2020c. *Omnium expetendorum prima est sapientia*: Hugo van Saint-Viktor (1097-1141) en die probleem van hiperspesialisasie in die eietydse wetenskapsbegrip. *Litnet Akademies* 17(1):262-297. [https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2020/04/LitNet\\_Akademies\\_17-1\\_Beukes\\_262-297.pdf](https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2020/04/LitNet_Akademies_17-1_Beukes_262-297.pdf) Besigtig op 30 Maart 2021.
- Beukes, J. 2020d. Die eliminerings van die siel in die filosofiese mistiek en negatiewe teologie van die begyn Marguerite Porete (1250-1310). *Litnet Akademies* 17(2):204-229. [https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2020/09/LitNet\\_Akademies\\_17-2\\_Beukes\\_204-229.pdf](https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2020/09/LitNet_Akademies_17-2_Beukes_204-229.pdf) Besigtig op 30 Maart 2021.
- Beukes, J. 2020e. *Sensus communis*: The relevance of Medieval philosophy in the 21st century. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 76(4):1-13. <https://doi.org/10.4102/hts.v76i4.5937> Besigtig op 30 Maart 2021.
- Beukes, J. 2021a. Neoplatonism in the Cologne tradition of the later Middle Ages: Berthold of Moosburg (ca. 1300–1361) as case study. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 77(4):1-15. <https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6281> Besigtig op 30 Maart 2021.
- Beukes, J. 2021b. The case for post-scholasticism as an internal period-indicator in Medieval philosophy. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 77(4):1-12. <https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6270> Besigtig op 30 Maart 2021.
- Beumer, J. 1942. Die Theologie als *intellectus fidei*: Dargestellt an Hand der Lehre des Wilhelm von Auxerre und Petrus von Tarantasia. *Scholastik* 17:32-49.
- Beumer, J. 1953. *Theologie als Glaubensverständnis*. Würzburg: Echter.
- Bieniak, M. 2010. *The soul-body problem at Paris, ca. 1200–1250: Hugh of St-Cher and his contemporaries*. Louvain: De Wulf-Mansioncentrum, Leuven University Press.

- Bieniak, M. 2011. Faith and the interconnection of the virtues in William of Auxerre and Stephen Langton. In Forlevisi, M, Quinto, R & Vecchio, S (eds). *Fides virtus: The virtue of faith from the twelfth to early sixteenth century*. Münster: Aschendorff Verlag, pp. 209-220.
- Bosley, RN & Tweedale, M. (eds). 2004. *Basic issues in Medieval philosophy: Selected readings presenting the interactive discourses among the major figures*. Ontario: Broadview Press.
- Brown, SF. 1998. The intellectual context of later Medieval philosophy: Universities, Aristotle, arts, theology. In Marenbon, J (ed.). *Routledge History of Philosophy III, Medieval Philosophy*. London: Routledge, pp. 188-203.
- Brown, SF & Flores, JC. 2007. *Historical dictionary of Medieval philosophy and theology*. Plymouth: The Scarecrow Press.
- Canévet, M. 1937. Sens spirituel. In Viller, M & Cavellera, F (eds). *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*. Paris: Beauchesne, pp. 598-617.
- Copleston, FC. 1993. *A history of philosophy, Volume III: Medieval philosophy*. New York: Doubleday.
- Coolman, BT. 2004. *Knowing God by experience: The spiritual senses in the theology of William of Auxerre*. Washington: Catholic University of American Press.
- Coolman, BT. 2011. William of Auxerre. In Lagerlund, H (ed.). *Encyclopedia of Medieval philosophy. Philosophy between 500 and 1500*. London: Springer, pp. 1405-1407.
- De Libera, A. 2004. *La Philosophie Médiévale*. Paris: PUF.
- De Paepe, N. 1967. *Hadewijch strofische gedichten: Een studie van de minne in het kader der 12e en 13e eeuwse mystiek en profane minnelyriek*. Gent: Koninklijke Vlaamse Academie.
- Fields, S. 1996. Balthasar and Rahner on the "Spiritual Senses". *Theological Studies* 57:225-241.
- Gilson, E., 1976, *La Philosophie Au Moyen Âge, Volume I & II*. Paris: Payot.
- Gracia, JJE & Noone, TB (eds). 2006. *A companion to philosophy in the Middle Ages*. Oxford: Blackwell.
- Grant, E. 2004. *God and reason in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hadewijch van Antwerpen. [Hart, C. (intr., ed. & transl.)]. 1980. *Hadewijch: The Complete Works*. New York: Paulist Press.
- Hales, A. 1951–1957. *Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae. Redigering en heruitgawe deur Collegium S. Bonaventurae.
- Haren, M. 1985. *Medieval thought. The Western intellectual tradition from antiquity to the thirteenth century*. London: Macmillan.
- Hyman, A, Walsh, JJ & Williams, T (eds). 2010. *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish traditions*. Indianapolis: Hackett.
- Kenny, A. 2005. *Medieval philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Kretzmann, N, Kenny, A & Pinborg, J (eds). 1982. *The Cambridge history of Later Medieval philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lagerlund, H (ed.). 2011. *Encyclopedia of Medieval philosophy: Philosophy between 500 and 1500*. London: Springer.
- Luscombe, DE. 1997. *Medieval thought*. Oxford: Opus-Oxford University Press.
- Marenbon, J. 1991. *Later Medieval philosophy (1150-1350): An introduction*. London: Routledge.
- Marenbon, J. 2007. *Medieval philosophy: An historical and philosophical introduction*. London: Routledge.
- Marenbon, J (ed.). 1998. *Routledge history of philosophy, Volume III. Medieval Philosophy*. London: Routledge.
- Marmo, C. 2016. Logic, rhetoric and language. In Briggs, CF & Eardley, PS (eds). *A companion to Giles of Rome*. Leiden: Brill, pp. 212-254.
- Martin, CJF. 1996. *An introduction to Medieval philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- McGrade, AS (ed.). 2003. *The Cambridge companion to Medieval philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Millhaven, JG. 1993. *Hadewijch and her sisters: Other ways on loving and knowing*. Albany, New York: State University of New York Press.
- Mommaers, P (intr.). 1980. Preface. In Hart, C (intr., ed. & transl.). *Hadewijch: The complete works*. New York: Paulist Press, pp. xiii-xxiv.
- Nestle, E & Aland, K (eds). 2012. *Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*. 28 ed. Stuttgart: German Bible Society.

- Pasnau, R & Van Dyke, C (eds). 2010a. *The Cambridge history of Medieval philosophy, Volume I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pasnau, R & Van Dyke, C (eds). 2010b. *The Cambridge history of Medieval philosophy, Volume II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Principe, WH. 1963. *William of Auxerre's theology of the hypostatic union*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Rahner, K. 1979. *The doctrine of the "spiritual senses" in the Middle Ages. Theological Investigations 16*. New York: Seabury.
- Solère, J-L. 2000. La logique d'u texte medieval: Guillaume d'Auxerre et la question du possible. *Revue philosophique de Louvain* 98:250-293.
- Zupko, J. 2006. William of Auxerre. In Gracia, JJE & Noone, TB (eds). *A companion to philosophy in the Middle Ages*. Oxford: Blackwell, pp. 688-689.

# Die Ou Testament as verhoudingsboek: Nagedink oor die waarde van die Ou Testament

*The Old Testament as a book of relationships: A reflection on the value of the Old Testament*

**SD (FANIE) SNYMAN**

Ou en Nuwe Testament  
Fakulteit Teologie en Godsdienswetenskap  
Universiteit van die Vrystaat  
Bloemfontein  
Suid-Afrika  
E-pos: [snymansd@ufs.ac.za](mailto:snymansd@ufs.ac.za)



Fanie Snyman

**FANIE (SD) SNYMAN** studeer teologie aan die Universiteit van Pretoria. Ná die voltooiing van sy studies word hy 'n predikant in die NG Kerk Nelspruit-Suid in 1981. Hy word aangestel as senior lektor in Ou Testament aan die Universiteit van die Vrystaat aan die begin van 1984. In 1985 behaal hy die DD-graad aan die Universiteit van Pretoria. Hy word eventueel bevorder tot professor en dien as dekaan van die fakulteit Teologie & Religie aan die Universiteit van die Vrystaat van 2013–2019. Hy is outeur van talle artikels wat in akademiese joernale plaaslik sowel as internasionaal gepubliseer word. Hy is bekend vir sy navorsing op veral die Boek van die Twaalf en wat inter alia uitgeloop het op die publikasie van 'n kommentaar op Maleagi (2015) en die boeke Nahum, Habakuk en Sefanja (2020).

**FANIE (SD) SNYMAN** studied theology at the University of Pretoria and after completing his theological studies entered the ministry to become a minister in the Dutch Reformed Church Nelspruit-South in 1981. He was appointed as senior lecturer in Old Testament at the University of the Free State at the beginning of 1984. He obtained the DD-degree from the University of Pretoria in 1985. He was eventually promoted to professor and served from 2013–2019 as dean of the faculty of Theology & Religion at the University of the Free State. He authored numerous articles in academic journals both locally and abroad. He is known for his research on especially the Book of the Twelve that resulted inter alia in a commentary of the book of Malachi (2015) and on the books of Nahum, Habakkuk and Zephaniah (2020).

**Datums:**

Ontvang: 2021-04-29

Goedgekeur: 2021-07-20

Gepubliseer: September 2021

**ABSTRACT*****The Old Testament as a book of relationships: A reflection on the value of the Old Testament***

*On 29 November 2020, a new translation of the Bible in Afrikaans was launched. What makes this translation special in a certain way is the fact that two editions of this Bible were released – something that had never been done in the past. In the one edition, institutions and/or characters that are regarded by some theologians as direct prophecies or predictions of Jesus Christ as the Messiah are printed without using higher case letters. In the other edition, higher case letters are used to indicate that certain institutions and/or characters are indeed direct references to Jesus Christ in the New Testament. This extraordinary step by the Bible Society of South Africa to publish two editions of the Bible once again raised the thorny issue of the controversial place the Old Testament occupies in the canon of scriptures of the church. The main problem addressed is the value the Old Testament has for the church. To put the issue in a nutshell: Why does the church need an Old Testament if there is a New Testament? A brief overview of the reception of the Old Testament as part of the canon of scriptures in the church is given. At first, the Old Testament was simply accepted as the Bible in the early church, since the early Christians (being Jews) accepted the Jewish scriptures as authoritative. This can be seen by the many references to what is known today as the Old Testament in the New Testament by all authors of the New Testament writings. In a second movement, there were attempts to eliminate the Old Testament from the Christian church's canon of scriptures. Attention is briefly paid to Marcion, Von Harnack and Bultmann in this regard. In a third movement, the Old Testament was retained as part of the Bible of the church. However, the uneasiness regarding the Old Testament within the church remained, resulting in different hermeneutic formulae to capture the proper relationship between the Old and New Testament. It is argued that the current binary opposition of terms such as law: gospel; promise: fulfilment; continuity: discontinuity to describe the relationship between the Old and New Testament can no longer be upheld. How well intended all of these attempts may have been, it resulted in downgrading the Old Testament as a kind of second-class canon to the "superior" New Testament. An alternative view is suggested where the Old Testament has to be read through the lens of a relational God who enters into a relationship with human beings and, vice versa, human beings who enter into a relationship with God and other human beings. The value the Old Testament has for the church and the believing community is endlessly more than to view it as a collection of predictions concerning the coming Messiah. The result of this proposed fresh approach will allow a new understanding of the Old Testament to be heard on its own terms to the enrichment of the church and believers.*

**KEYWORDS:** hermeneutics; relationship between Old and New Testament; canon; Afrikaans translation; law; gospel; promise; fulfilment; continuity; discontinuity; prophecy; prediction; relational

**TREFWOORDE:** hermeneutiek; verhouding tussen Ou en Nuwe Testament; kanon; Afrikaanse vertaling; wet; evangelie; belofte; vervulling kontinuïteit; diskontinuïteit; profesie; voorspelling; verhoudingsmatig

**OPSOMMING**

Die publikasie van twee verskillende uitgawes van die Bybel in Afrikaans is 'n resente aanduiding van die kontroversiële posisie van die Ou Testament in die Bybel. Onderliggend aan die aandrag op 'n afsonderlike uitgawe van die Bybel in Afrikaans is die oortuiging dat die waarde van die Ou Testament eintlik lê in die heenwysings, voorspellings, sinspelings en

profesieë wat dit bevat ten opsigte van Jesus Christus. Vervolgens die probleemstelling wat in hierdie bydrae ondersoek gaan word: Wat is die waarde van die Ou Testament as deel van die kanon van die Christelike kerk? Die binêre teenoorstelling van begrippe (wet: evangelie; belofte: vervulling; kontinuïteit: diskontinuïteit) om die verhouding tussen Ou en Nuwe Testament te beskryf, deug nie meer om die verhouding effektief te beskryf nie. ’n Alternatiewe moontlikheid vir die waardering van die Ou Testament word voorgestel wat kortliks daarop neerkom dat die Ou Testament gelees moet word as ’n verhoudingsboek wat primêr handel oor God en mens wat in ’n verhouding met mekaar, ander en die skepping staan.

## 1. INLEIDING

Op 29 November 2020 is die 2020-vertaling van die Bybel in Afrikaans by ’n geleentheid in Bloemfontein amptelik bekendgestel en in gebruik geneem. In ’n buitengewone stap het die Bybelgenootskap van Suid-Afrika (BSA) besluit om twee weergawes van die 2020-vertaling te publiseer. In een uitgawe word instellings en/of persone/karakters wat deur sommige uitleggers as direkte verwysings na Jesus Christus as die Messias gesien word, sonder hoofletters weergegee. In die ander uitgawe word instellings en/of persone/karakters in die Ou Testament wat Christologies geïnterpreteer word, as verwysende na Jesus Christus deur middel van hoofletters aangedui. Die begrip “interpretasie” is belangrik in hierdie verband. Van Rooy (2020:942) se standpunt is duidelik dat die kwessie of tekste uit die Ou Testament direk-Messiaans is, ’n saak van interpretasie is. Die verskil in interpretasie word bepaal deur die perspektief waarvolgens die Ou Testament gelees word.

Die verskyning van ’n nuwe vertaling van die Bybel in Afrikaans in twee verskillende uitgawes is dus ’n geleentheid om (weer) te besin oor die waarde van die Ou Testament as deel van die kanon van die Christelike kerk. Die publikasie van twee verskillende uitgawes van die Bybel is ’n resente aanduiding van die kontroversiële posisie van die Ou Testament in die Bybel. Onderliggend aan die aandrang op die afsonderlike uitgawe van die Bybel in Afrikaans lê die oortuiging dat die waarde van die Ou Testament eintlik lê in die heenwysings, voorspellings, sinspelings en profesieë wat dit bevat ten opsigte van Jesus Christus. Die vraag wat hierdie uitgangspunt onmiddellik oproep is: hoe gemaak met die oorgrote deel van die Ou Testament wat nie geïnterpreteer kan word as heenwysings na of voorspellings van Jesus Christus nie? Kortom, waarin lê die waarde van die Ou Testament vir die kerk? Lê die waarde van die Ou Testament vir die Christelike kerk hoofsaaklik of selfs eksklusief in die heenwysings na Christus, óf het die Ou Testament meer waarde anders as om net ’n voorspellingsboek ten opsigte van Jesus Christus te wees?

## 2. PROBLEEMSTELLING EN METODOLOGIESE OORWEGINGS

Dit is dan die probleemstelling wat in hierdie bydrae ondersoek gaan word: Wat is die waarde van die Ou Testament?<sup>1</sup> Anders gestel: Waarom ’n *Ou* Testament as daar ’n *Nuwe* Testament is?

Metodologies word ’n vlugtige oorsig gebied van hoe die Ou Testament in die loop van die geskiedenis deur die kerk aanvaar en geïnterpreteer is. Daar word voorts geargumenteer

---

<sup>1</sup> Die probleem van die Ou Testament gaan verder as net die naspur van veronderstelde heenwysings na en voorspellings van Christus. Hedendaagse lesers van die Bybel is ongemaklik met die tonele, beskrywings en selfs die goddelike goedkeuring van geweld in die Ou Testament. In ’n tyd waarin anders gedink word oor vroue is die ondergeskikte rol wat vroue speel in die Ou Testament gewoon net onaanvaarbaar vir baie hedendaagse lesers van die Ou Testament.

dat huidige verklaringsmodelle om die verhouding tussen Ou en Nuwe Testament te beskryf nie meer bevredigend is nie. Die binêre teenoorstelling van begrippe (wet: evangelie; belofte: vervulling; kontinuïteit: diskontinuïteit) om die verhouding tussen Ou en Nuwe Testament te beskryf, deug nie meer om die verhouding weer te gee nie. ’n Alternatiewe moontlikheid vir die waardering van die Ou Testament word dan voorgestel wat kortliks daarop neerkom dat die Ou Testament gelees moet word as verhoudingsboek waarin dit primêr handel oor God en mens wat in verhouding met mekaar, ander, en die skepping staan.

Die Ou Testament is ’n versameling van geskrifte wat ’n diversiteit van literatuur bevat wat moeilik in ’n koherente en strukturele eenheid ingedwing kan word (Anderson 1999:31). In ’n boek so divers en omvangryk soos die Ou Testament is dit onvermydelik dat selektief gewerk sal word. Die omvattende en diverse manier waarop God handel en in verhouding tree met mense en met die skepping word hier oorsigtelik, oppervlakkig en opsommend aangedui binne die bestek van ’n paar duisend woorde. Fischer (2012:13) noem hierdie taak *eigentlich unmöglich* (“eintlik onmoontlik”).<sup>2</sup> Dieselfde geld vir die verskillende verhoudings waarin mense tree. Mense tree op ’n verskeidenheid van maniere in verhouding met ander. Die rubrisering wat hier aangebied word, poog om enigsins ’n greep te bied op die veelkantigheid en diversiteit van God en mens se optrede en handelingte waarin daar in verhouding met ander getree word. Die onderskeid wat gemaak word tussen God en die verhoudings waarin Hy tree en die verhoudings waarin mense tree is in ’n sekere sin ook kunsmatig omdat die verhoudings tussen God en mens en dié tussen mens en mens so vervleg is dat die een nie sonder die ander bedink kan word nie. God in verhouding met mense en mense in verhouding met God en met ander word in die Ou Testament geïntegreerd beskryf sodat ’n skerp skeiding tussen die verskillende verhoudings nie altyd helder getrek kan word nie.

### 3. HISTORIESE OORSIG

Daar kan oorsigtelik drie groot bewegings aangetoon word in die manier waarop die Ou Testament in die kerk geappropieer is.<sup>3</sup>

#### 3.1 Die Ou Testament as die Bybel van die kerk

Om die term “Ou Testament” te gebruik as aanduiding van die Joodse geskrifte wat die Christene gedurende die eerste eeu na Christus gebruik het, is ietwat van ’n anachronisme. Die kanon van wat vandag bekend is as die Ou Testament was nog nie finaal omlin of vasgestel nie. Die gebruik van gedeeltes uit dit wat vandag bekend is as die Ou Testament toon oteenseglik aan dat dié geskrifte as gesaghebbend aanvaar is. Die apostel Petrus gebruik ’n teks uit die boek Joël (2:28-32) om sy preek op Pinksterdag te preek (Handelinge 2:14-36). Vir Paulus is die sentrale gedagte van die verlossing as genade op grond van Jesus Christus se kruis en opstanding sonder verdienste van die mens se kant alreeds in die Ou Testament te vind met ’n beroep op Habakuk 2:4 (Romeine 1:16-17).

In die evangelies is daar talle verwysings na en inspelings op tekste uit die Ou Testament waarmee Jesus as die verwagte Messias aangedui word. Tot en met die tweede eeu na Christus

<sup>2</sup> Om hierdie “eintlik onmoontlike” taak te verrig, kies ek hoofsaaklik as gespreksgenote vir Brueggemann (1997) as Amerikaanse Ou Testamentikus, Rendtorff (2005) as Duitse Ou Testamentikus en Boda (2017) as Kanadese Ou Testamentikus.

<sup>3</sup> Vir ’n meer gedetailleerde oorsig, vergelyk die werk van Baker (1992).

was die Ou Testament die Bybel vir die kerk waar tekste uit die Ou Testament as God se Woord voorgelees, uitgelê en toegepas is. Die Ou Testament-tekste is as normatief en formatief gesien vir die Christelike lewe in navolging van Jesus (Zenger 2008:12). Waar ook al die begrip “skrif” of “skrifte” in die Nuwe Testament voorkom, verwys dit na die Joodse Bybel wat vir Christene die Ou Testament is (Anderson 1999:8). Dit is te begrype, want daar was nog nie ’n Nuwe Testament wat deur die kerk as gesaghebbende openbaringsbron erken en aanvaar is nie.

Die waarde van die Ou Testament het gelê in die mate waarin die Ou Testament in verband gebring is en kon word met Christus. Dat dit gebeur het, is te begrype. Israel se Bybel (dit is: die Ou Testament) was van die begin af die Heilige Skrif vir die Christelike gemeenskap (Anderson 1999:7-8; Rendtorff 2005:749,752). Die Christus-gebeure (die koms, woorde, dade, kruisiging, opstanding en hemelvaart van Jesus Christus) is geïnterpreteer in terme van die Ou Testament. Die Ou Testament se taal en begrippe – kortom, die teologiese woordeskat van die Ou Testament – is gebruik om die ingrypende en omvattende betekenis van die Christus-gebeure mee te beskryf en ook te interpreteer. Niemand minder nie as Jesus haal volgens die evangelies die Ou Testament gesaghebbend en instemmend aan. Volgens Ausloos en Lemmelijn (2005:89) haal die Nuwe Testament die Ou Testament meer as 350 keer direk aan. Bo en behalwe die direkte aanhalings, bevat die Nuwe Testament talle toespelings op die Ou Testament. Volgens Greidanus (1999:185) bevat 229 van die 260 hoofstukke waaruit die Nuwe Testament bestaan ten minste twee aanhalings of verwysings na die Ou Testament. In die (sogenaamde egte) briewe van Paulus aan die Romeine, Korintiërs, Galasiërs, Filippense, I Tessalonisense en Filemon is daar 90 aanhalings uit die Ou Testament (Schreiner 1999:80). Daar word bereken dat 32% van die Nuwe Testament bestaan uit aanhalings van en toespelings op die Ou Testament (Greidanus 1999:185). Die God wat Hom in die Ou Testament openbaar het, is dieselfde God wat Hom in Jesus Christus openbaar. As sodanig is die Ou Testament dan die noodsaaklike voorwaarde vir die verstaan van die Nuwe Testament se boodskap aangaande Jesus van Nasaret. Die Ou Testament kan dus met reg die onopgeebare fondament van die Christendom genoem word (Zenger 2008:13).

### **3.2 Die Ou Testament onder beleg in die kerk**

Die probleemlose manier waarop die Ou Testament die Bybel van die vroeë kerk was, het ná die eerste eeu na Christus verander. Dit het waarskynlik saamgehang met die feit dat daar ’n Nuwe Testament aan die ontstaan was.

#### *3.2.1 Marcion*

Die eerste en fel aanslag op die Ou Testament in die kerk kom van Marcion (circa 150). Marcion tref ’n skerp onderskeid tussen die God van die Ou Testament en die God van die Nuwe Testament. Die skepper-God van die Ou Testament is ’n regverdigte en wraaksugtige God in teenstelling tot die genadige God van die Nuwe Testament wat Hom in Jesus Christus openbaar. So oortuig was Marcion van sy standpunt dat selfs die omvang van die Nuwe Testament aangepas moes word om sy oortuiging te staaf. So aanvaar Marcion net die Evangelie van Lukas en die briewe van Paulus as kanoniese geskifte. Selfs die briewe van Paulus moes dus gesuiwer word van Joodse valshede. Nodeloos om te sê, die aanslag van Marcion het misluk en die kerk het die Ou Testament saam met die Nuwe Testament behou as kanon (Gunneweg 1978:39).

### 3.2.2 *Von Harnack*

Die Duitse dogma-historikus, Adolf von Harnack, het 'n boek gepubliseer oor Marcion waarin hy simpatiek teenoor Marcion se beskouings staan. Von Harnack erken dat die wortels van die Christendom in die Ou Testament lê maar is uiteindelik, in navolging van Marcion, negatief in sy beoordeling van die waarde van die Ou Testament (Bright 1977:64-65). Uit die boek word die volgende sin gewoonlik aangehaal as die finale gevolgtrekking waartoe Von Harnack kom: “Das Alte Testament im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die grosse Kirche mit recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung” (Gunneweg 1978:119; Preuss 1984:70). In Afrikaans vertaal, lui die aanhaling soos volg: “Om die Ou Testament in die tweede eeu te verwerp, was 'n fout wat die kerk ten regte afgewys het; om dit in die sestiende eeu te behou, was 'n lot waarvan die Hervorming hom nog nie kon losmaak nie; maar om sedert die negentiende eeu dit steeds te behou as 'n kanoniese dokument, is die gevolg van 'n godsdienstige en kerklike verlamming.” Die kerk het – volgens Von Harnack – die behoefte aan die Ou Testament ontgroeï.

### 3.2.3 *Bultmann*

Rudolf Bultmann, die bekende Nuwe-Testamentikus van die twintigste eeu, het sy beskouing van die verhouding tussen Ou en Nuwe Testament in veral twee artikels uiteengesit (Bultmann 1963:8-35, 1979:50-75). Vir Bultmann kan die betekenis van die Ou Testament vir die gelowige van vandag weergegee word aan die hand van die dialektiek van wet en evangelie. Die Ou Testament is die voorveronderstelling van die Nuwe Testament in die sin dat die evangelie eers verkondig kan word wanneer die mens onder die wet staan. Om vir Christus, wat die einde van die wet is, te verstaan, moet die mens eers van die wet gehoor het, anders sal hy/sy Christus nie verstaan nie. Selfs al is die gelowige vir eens en vir altyd vry van die wet en nou onder die Gees, moet die ou bestaan onder die wet altyd weer oorkom word deur die geloof (Bultmann 1963:14-15). Die Nuwe-Testamentiese evangelie kan dus slegs verstaan word vanuit die wet van die Ou Testament (Frör 1968:121). Die Christelike kerk gebruik die Ou Testament om pedagogiese redes om die mens bewus te maak daarvan dat hy onder die wet van God staan (Bultmann 1963:17).

Die geskiedenis van Israel is vir die lidmaat van die kerk 'n hoofstuk wat afgesluit is. Gebeure wat vir Israel van betekenis was, wat vir hulle God se Woord was, beteken vir ons niks meer nie. Vir die Christelike geloof is die Ou Testament nie langer meer openbaring nie (Bultmann 1963:31). “So far as the Church proclaims the Old Testament as God’s Word, it just finds in it again what is already known from the revelation in Jesus Christ” (Bultmann 1963:32).

Bultmann kom tot die gevolgtrekking, nadat hy die begrippe verbond, koninkryk van God en volk van God in die Ou Testament ondersoek het, dat die Ou Testamentiese Joodse geskiedenis slegs vervul word in wat beskryf word as 'n “miscarriage,” “Scheitern,” mislukking (Bultmann 1979:72-73). Die mislukking van die geskiedenis toon aan dat die verbond, die koninkryk van God en die volk van God nie gerealiseer kon word in die gemeenskap van Israel nie. Hierdie mislukking van die geskiedenis word egter 'n belofte op die basis van die vervulling wat God gebring het in die nuwe begin in Christus (Bultmann 1979:73).

Vir Bultmann is die Ou Testament die nie-christelike voorveronderstelling van die Nuwe Testament. Teologies is die Ou Testament van sekondêre belang, met die Nuwe Testament as die eintlike Bybel. Baker (1992:186-187) beskryf Bultmann se beskouing van die verhouding tussen Ou en Nuwe Testament as 'n verhouding van kontras. Bultmann se denke oor die verhouding tussen Ou en Nuwe Testament lei dus tot 'n ernstige devaluasie van die Ou Testament as deel van die kanon van die Christelike kerk.

### 3.3 Die Ou Testament behou as deel van die kanon van die kerk

Die aanslag teen die Ou Testament het nie geslaag nie. Die Ou Testament bly steeds deel van die kanon van die kerk. Die probleem van 'n toepaslike interpretasie van die Ou Testament in die bedeling na Christus het egter op die teologiese en kerklike agenda gebly. In die loop van die geskiedenis het daar verskillende modelle ontstaan om die verhouding tussen die twee testamente mee te beskryf. Dit is opvallend dat ten spyte van die algemene konsensus dat die Ou Testament deel van die kanon van die kerk is maar in terme van Christus verstaan en verklaar moet word, daar nooit net een model van interpretasie was nie. Modelle soos allegorie, tipologie, wet: evangelie, belofte: vervulling en kontinuïteit: diskontinuïteit is en was in die loop van die geskiedenis van die interpretasie van die Ou Testament prominent om die verhouding tussen Ou en Nuwe Testament mee te verduidelik (Bright 1977; Gunneweg 1978; Preuss 1984; Greidanus 1999; Snyman 2002:126-146).

Elkeen van die modelle het winspunte gehad maar nie een was volledig bevredigend nie. Allegorie is net te lukraak uitgelewer aan die willekeur van die uitlegger wat allerlei allegoriese verbande tussen Ou en Nuwe Testament ontdek. Tipologie word in te veel gevalle kunsmatig afforseer op die Ou Testament waar tipes en anti-tipes deur uitleggers geponeer word. Die Ou Testament is meer as wet en in die Nuwe Testament is daar ook wet en nie net evangelie nie. "Wet" in die Ou Testament funksioneer nie as voorwaarde vir verlossing nie, maar – soos in die Nuwe Testament – as die gevolg van verlossing. Omdat JHWH sy volk uit Egipte verlos het (evangelie), moet hulle volgens sy Tora lewe (wet) soos wat gesien kan word in Eksodus 20:1-17 (wat by Sinai na die uittog uit Egipte aan die volk gegee word). JHWH se Tora word nie aan Israel in Egipte gegee sodat elkeen wat voldoen aan die vereistes wat in die Tora gegee is, gered kan word nie. JHWH se "Tien Woorde" (nie "wet" nie) word gegee nadat die volk uit Egipte verlos is. "Wet" gaan dus nie die "evangelie" vooraf nie, maar volg op die evangelie in beide die Ou en Nuwe Testament. In plaas van 'n wet: evangelie-teenstelling is dit meer gepas om te praat van 'n evangelie: wetverband in beide die Ou en die Nuwe Testament. Wie die Ou Testament eensydig as wet verstaan met die evangelie as teenpool in die Nuwe Testament, laat nie reg geskied aan die Ou Testament nie. Die Ou Testament word vereng wanneer dit 'n boek van belofte gemaak word en die Nuwe Testament word eweneens vereng wanneer dit 'n boek van vervulling gemaak word. Die Ou Testament bevat veel meer as net beloftes en die Nuwe Testament is ook meer as net die vervulling van Ou Testamentiese beloftes. Die groot aantal modelle weerspieël egter ook iets van die ongemak en problematiese aard waarmee die verhouding tussen die testamente beleef is. Geen model kon werklik reg laat geskied aan die probleem van die verhouding tussen Ou en Nuwe Testament nie. Dus, alhoewel daar geen twyfel is dat die Ou Testament saam met die Nuwe Testament die kanon van die kerk vorm nie, is nie een van die modelle om die verhouding tussen die twee testamente te verduidelik, geskik of bevredigend nie.

#### 4. DIE OU TESTAMENT AS VERHOUDINGSBOEK WAT GOD BEKENDSTEL

Le Roux (1999:107) is dus reg as hy opmerk: “Terme soos belofte-ervulling, wet-evangelie, voorlopig-volledig, tydelik-permanent, ensovoorts pas óf nie meer nie óf dit moet afgeskaal word. Sulke begrippe is ’n enorme verskraling van die Ou Testamentiese werklikheid. Sulke terme het die Ou Testament oor die eeue tot ’n antieke boek verding.” Brueggemann (1997:730) maak ’n soortgelyke opmerking: “... none of these rubrics [belofte: vervulling, wet: evangelie, heilsgeskiedenis, tipologie – SDS] nor all of them together catch what is decisive in the Old Testament for the New Testament and for Christian faith.” Die inhoud en boodskap van die Ou Testament mag nie opgelos word in die Nuwe Testament nie. Die Ou Testament mag nie gedegradeer word tot ’n tweedeklas kanon waardeur die stem van die Ou Testament tot stilte gesnoer word nie. Dit is ’n verskraling van die Ou Testament wanneer die Nuwe Testament die “kontrolepunt” vir die Ou Testament word.

’n Ander benadering is nodig. Die voorstel wat hier gemaak word, is om die Ou Testament as verhoudingsboek te lees waarin God Hom aan mense bekendstel. Dat die Ou Testament God bekendstel as die God wat in verhouding tree met mense is al voorheen raakgesien deur Ou Testamentici (Brueggemann 1997:413-490; Anderson 1999:3-4; Boda 2017:6). Wat nuut is in hierdie bydrae, is dat geargumenteer word dat die lens waardeur die Ou Testament as deel van die kanon van die kerk gelees word, die lens van verhoudings is. Die Ou Testament kan ook gelees word as ’n boek van verhoudings – die verskillende verhoudings waarin God tree en die verskillende verhoudings waarin mense tree.

Verhoudings is belangrik en het selfs belangriker geword die afgelope veertig jaar. In ’n toenemend sekulêre wêreld waarin God wat in verhouding tree met mense ’n vreemde gedagte is, is dit deurgaans die taal van die Ou (en Nuwe) Testament dat God ’n God is wat kies om in verhouding met mense te tree. Die mensdom beleef tans ’n pandemie waarin die aangewese weg om die pandemie te bekamp, is om sosiale afstand tussen mense te handhaaf – verkieslik minstens ’n meter en ’n half van mekaar. Die grendeltyd het die afstand tussen mense verder verskerp met vergaderings en byeenkomste soos eredienste wat via die internet gehou word. Mense het in ’n toenemende mate van die huis af gewerk. Die grendeltyd het die afstand tussen mense fisies en simbolies groter en groter gemaak. Daar het ’n afstand gekom tussen ’n mens en sy/haar naaste. Juis die noodgedwonge afstand wat mense moes handhaaf, het mense se behoefte aan verhoudings beklemtoon. Verhoudings tussen mense bly belangrik. Mense is sosiale of verhoudingswesens. Die belangrikheid van verhoudings word beklemtoon in ’n invloedryke boek van Jordan Peterson. Hy skryf in hierdie verband: “We cannot live without food, water, clean air, shelter. Less self-evidently, we require companionship, play, touch and intimacy” (Peterson 2021:33).

##### 4.1 Die Ou Testament: God in verhouding met...

God is sentraal in die Ou Testament. Brueggemann (1997:117) stel onomwonde aan die begin van sy aanbieding van sy teologie van die Ou Testament: “The primal subject of an Old Testament theology is of course God.” Volgens Rendtorff (2005:1) in die eerste sin van sy aanbieding van die teologie van die Ou Testament sê dit duidelik dat die Ou Testament ’n teologiese boek is. Fischer (2012:13) verwoord die uitgangspunt ook in die eerste sin van sy teologie van die Ou Testament: “In der ganzen Bibel gibt es kein umfassenderes und bedeutenderes Thema als ihr Reden von Gott.” Vir Boda (2017:6) is die kerndoel van teologie nadenke oor God.

In sy aanbieding van 'n teologie van die Ou Testament, onderskei Boda (2017) drie fundamentele belydenisse (*creeds*) in die Ou Testament waarvan die relasionele of verhoudingsmatige belydenis die derde belydenis is, naas die narratiewe en karaktermatige belydenisse (Eksodus 6:7; Levitikus 26:12; Deuteronomium 26:16-19; Jeremia 31:33). So belangrik is die aspek van God wat in verhouding tree dat Boda (2017:55) praat van God se “relasionele identiteit.” Dat God die verhoudingsmatige God is, is deel van wie God is – dit is deel van sy identiteit.

#### 4.1.1 *God in verhouding met Israel as sy volk*

Die verhouding van God met sy volk, Israel, is die mees fundamentele verhouding waarin God tree. Rendtorff (2005:442) praat in hierdie verband van God se spesiale verhouding met Israel. God se verhouding met sy volk word primêr beskryf in die Eksodus-gebeure (Eksodus 1-15) en die intog in die beloofde land (Josua 1-24).

Die uittog uit Egipte en die intog in die beloofde land vorm die raam vir Israel se omswerwinge in die woestyn (Eksodus 16-18; Numeri 10:11-Deuteronomium 3) en die sluiting van die verbond by Sinai (Eksodus 19:1-Numeri 10:10). Die aartsvaderverhale (Genesis 12-50) beantwoord die vraag hoe dit gebeur het dat die volk in Egipte beland het en nou die verdrukking van die Egiptiese farao moet verduur.

Dat God in verhouding tree met sy volk word uitgedruk met die term verbond, *berit* (ברית) in Hebreeus, 'n term wat 'n ooreenkoms of kontrak tussen twee partye uitdruk. So belangrik is die term verbond as uitdrukking van 'n verhouding tussen God en sy volk dat Eichrodt die term gebruik het as die een tema wat die sentrum van die Ou Testament vorm en wat die hele Ou Testament saambind in 'n eenheid. Negentig jaar na Eichrodt se teologie van die Ou Testament bly die tema van die verbond 'n belangrike tema in die wetenskaplike diskussie (Bautch & Knoppers 2015). Die term verbond is by uitstek 'n term wat 'n verhouding tussen partye uitdruk. Verbond as term verwys na 'n ooreenkoms tussen partye met wedersydse verpligtings (Boda 2017:59). Met 'n verbond word 'n reeds bestaande verhouding geformaliseer. Dit word duidelik geïllustreer in God se verhouding met Abraham as individu waar God in Genesis 12 in 'n verhouding tree met Abraham maar die verhouding word eers later in Genesis 15 geformaliseer in 'n verbond. In terme van die volk Israel is God in verhouding met sy volk en word hulle uit Egipte verlos (Eksodus 1-15) terwyl die verbond met hulle geformaliseer word tydens die Sinaigebeure (Eksodus 19-24).

God se verhouding met sy volk word verder uitgedruk met die sogenaamde verbondsformule: “Ek sal vir julle 'n God wees en julle sal vir my 'n volk wees.” Die eerste spore van die uitdrukking word alreeds in die Abrahamsverhale gevind waar 'n verbond met Abraham gesluit word en waar God onderneem om vir Abraham en sy nageslag 'n God te wees (Genesis 17). In Eksodus 6:6 word die tweekantigheid van die verbondsformule duideliker geformuleer: “Ek gaan julle as volk vir my neem en Ek sal vir julle 'n God wees.” In Levitikus 26:12 word die verbondsformule weer gevind: “Ek sal vir julle 'n God wees en julle sal vir my 'n volk wees.” Rendtorff (2005:443) wys daarop dat die Eksodus 6-teks en die Levitikus 26-teks in verband met mekaar staan en die twee groot heilsgebeure, naamlik die uittog en die Sinai-gebeure, saambind. Met die verbondsformule word die inhoud van die verbond saamgevat en opgesom. Later, in Jeremia 31, word die verbondsformule nogeens gevind – hierdie keer as uitdrukking van 'n nuwe verbond wat in die toekoms verwag word.

JHWH, die God van Israel, is 'n verhoudingsmatige God wat in verhouding tree met Israel sy volk. Telkens is dit God wat die inisiatief neem vir die verhouding en daarom is dit 'n

verhouding wat tot stand kom tussen twee ongelyke partye. Dit is nooit Israel wat vra om in 'n verhouding met JHWH te tree nie; dit is Hy wat die inisiatief neem en in verhouding tree met Israel, 'n verhouding wat via 'n verbondsluiting vas en seker gemaak word.

#### 4.1.2 *God in verhouding met individue*

In 'n omgewing waar die korporatiewe identiteit van groepe en volke belangrik was, is God se verhouding met individue merkwaardig. Daar is geen twyfel dat JHWH in verhouding tree met mense nie (Brueggemann 1997:491). Dit is byvoorbeeld opvallend dat soveel boeke in die Ou Testament die name van individue dra. Dit is ook opvallend dat God telkens in verhouding tree met individue soos Abraham, Isak, Jakob, Moses, Josua, verskillende rigters, die konings van Israel en Juda en die verskillende profete. Die Psalms is dikwels individuele klaagsalms waarin 'n individuele gelowige sy/haar nood uitkreet teenoor God.

Juis in 'n tyd waarin die individu in die gemeenskap beklemtoon word, is die aspek van God se verhouding met individue ook belangrik. Tegelykertyd word die belangrikheid van die individu gerelativeer deur die ander verhoudings waarin God met mense tree.

In die heel eerste hoofstuk van die Ou Testament word die verhaal van die skepping van die mens – *ha-adam* (הָאָדָם) – vertel. Die mens word geskep as beeld van God (Genesis 1:27) wat onder andere inhou dat die mens God se verteenwoordiger op aarde sal wees. Om as beeld van God sy verteenwoordiger op aarde te wees, beteken onafwendbaar dat God en mens in verhouding met mekaar staan. Uit die tweede skeppingsverhaal (Genesis 2-3) is dit eweneens duidelik dat God in verhouding tree met die mens en sy helper, die vrou. God het immers die mens 'n lewende wese laat word deur die asem van lewe in sy neus in te blaas (Genesis 2:7). Brueggemann (1997:453) merk in hierdie verband op: “The human person has vitality as a living, empowered agent and creature only in relation to the God who faithfully gives breath. Thus the human person is to be understood in relational and not essentialist ways ... The human person is a person in relation to Yahweh, who lives in an intense mutuality with Yahweh.”

Net soos wat God met sy volk in 'n verbondsverhouding tree, tree God met Abraham ook in 'n verbondsverhouding, soos gesien in Genesis 15 en 17, waarin die term *berit* (ברית) in beide hoofstukke prominent voorkom om die verhouding te beskryf. Soos wat die geval is met God se verbond met sy volk is Hy die inisierder van die verbond. Dit is nie Israel of Abraham wat vra om in 'n verbondsverhouding met JHWH te tree nie; dit is JHWH wat die inisiatief neem om die verbond te sluit. Rendtorff (2005:438) maak die belangrike opmerking dat die begrip “verbond” (ברית) in die Ou Testament nooit in die meervoud voorkom nie. Die verbond met Abraham (as individu) en die verbond met Israel (as volk) is dus een verbond soos wat inderdaad in Deuteronomium 7:12 gesuggereer word.

#### 4.1.3 *God in verhouding met ander volke*

Dit is merkwaardig dat die Ou Testament nie begin met die geskiedenis van die verhouding tussen God en Israel nie. Die Ou Testament begin met 'n universele perspektief in Genesis 1-11 wat veel wyer strek as net die lotgevalle van 'n enkele volk. JHWH, die God van Israel, is dus universeel God. Die universele perspektief word in die res van die Ou Testament voortgesit. Die opkoms, regering en ondergang van die groot wêreldmagte van die Ou Testamentiese tyd (Egipte, Assirië, Babilonië, die Persiese Ryk) kom telkens ter sprake. Die vreemde volke is nie bestand teen God se mag nie en niks anders as instrumente in God se

hand nie. Ten spyte van die mag van die Egiptiese farao word die volk tog verlos uit Egipte. Die profete voorsien die ondergang van die magtige Assiriese Ryk en uiteindelik gebeur dit. Die Babiloniese Ryk is in JHWH se diens om sy volk in ballingskap te laat gaan terwyl die Persiese heerskappy eweneens in God se hand is om die volk te laat terugkeer uit die ballingskap.

God se verhouding met ander volke is kompleks en selfs kontrasterend. God se verhouding met die vreemde nasies is nie eenvormig nie (Rendtorff 2005:675). Die vreemde volke word in die sterkste terme denkbaar veroordeel in profetiese uitsprake (Jesaja 13-23; Jeremia 46-51; Esegïel 25-32; Joël 3:1-17; Amos 1-2; Obadja 1:2-15; Nahum 2-3; Habakuk 2:5-20; Sefanja 2:4-15). Dit is die volke se vergrype teen mense wat in die visier is. Tegelykertyd en kontrasterend is daar die moontlikheid van verlossing en herstel wat vir die volke gestel word in so 'n mate dat die vreemde volke deel van die lof en gehoorsaamheid aan JHWH sal wees (Jesaja 2:2-5; Jona 1-4; Miga 4:1-5; Sefanja 3:9-10; Sagaria 2:15; Psalm 86:9-10, 102:22). Die tempel van Salomo word ingewy met die gebed dat ook vreemdelinge daar sal aanbid (I Konings 8:41-43). Israel is die instrument van JHWH in die wêreld om 'n seën vir die wêreld te wees (Brueggemann 1997:498). Dat die vreemde nasies sal deel in Israel se spesiale verhouding met God is 'n saak wat duidelik uitgedruk word in die Ou Testament (Rendtorff 2005:673). In 'n enigmatiese teks word die verlossing uit Egipte gerelativeer deur dit te vergelyk met ander migrasies van vreemde volke wat onder die beskikkende hand van JHWH gebeur het (Amos 9:7).

#### *4.1.4 God in verhouding met die skepping*

In elkeen van die drie dele van die Ou Testament word uitsprake oor God as Skepper gemaak. Volgens Rendtorff (2005:418) word daar in al die dele van die Ou Testament 'n byna ontelbare hoeveelheid verwysings na en toespelings op die skepping gemaak. In die eerste deel van die Ou Testament (die Tora) is Genesis 1-11 die voor die hand liggende deel. God skep die skepping en is as sodanig betrokke by sy skepping. Selfs wanneer die mens as die skepping van God hom teleurstel, bly die verhouding tussen God en mens ongeskonde. God gee sy verhouding met die skepping ook nie prys nie. Die sondvloed vernietig nie die skepping nie en na die sondvloed is daar 'n nuwe begin. In die tweede deel van die Ou Testament (die Profete) kom die skepping eweneens gereeld ter sprake. In die boek Amos is die skeppingsdoksologieë (Amos 4:13; 5:8-9; 9:5-6) bekend en in Jesaja 40-66 word God as Skepper opnuut beklemtoon. In die derde deel van die Ou Testament (die Geskrifte) is die skepping ook ter sprake. In Psalms is daar 'n hele aantal Psalms wat as Skeppingspsalms bekend is (Psalms 8, 19, 104, 148). In Spreuke 8 word Wysheid verpersoonlik as die een wat aktief betrokke was by die skepping.

## **4.2 Die Ou Testament: Mens(e) in verhouding met...**

Die term verbond het nie net betrekking op God in verhouding met sy volk nie. Verbond het ook te doen met die mens in sy/haar verhouding met God. Die term verbond is dus 'n bilaterale ooreenkoms waarin ondernemings van God teenoor die volk en ondernemings van die volk teenoor God vasgestel word. Dit is insiggewend dat God 'n verbondsverhouding sluit met sy volk by Sinai (Eksodus 19), maar dat Hy ook 'n verbond sluit met 'n individu in die persoon van Abraham (Genesis 15 en 17). Die verbond wat met Noag en sy seuns gesluit word, is 'n verbond wat met individue en nie 'n volk gesluit word nie (Genesis 9:8-17).

#### 4.2.1 *Die mens in verhouding met God*

Dit is God wat die mens geskep het en as sodanig met die mens in verhouding tree. Van die mens word gehoorsaamheid aan God verwag. Gehoorsaamheid aan die voorwaardes wat God stel in die verhouding tussen God en mens hou die verhouding in stand. Individuele Israeliete leef in 'n verhouding met God. Die talle offers wat in die Pentateug beskryf word wat maatreëls bevat vir individue om hulle verhouding met God te herstel, is 'n prominente aanduiding van hoe belangrik die individu is.

Dit is veral die koning as individu wat in 'n besondere verhouding van vader: seun met God staan (II Samuel 7:14; Psalm 2:7). Die metafoor van vader: seun om die noue verhouding tussen God en koning mee te beskryf, is belangrik. Die vader: seunmetafoor is 'n familiemetafoor wat die verhouding tussen vader en seun gebruik om die hegte verhouding tussen God as vader en die koning as seun mee uit te druk.

Telkens in verskillende dele van die Ou Testament is dit duidelik dat die mens se verhouding met God nie probleemloos verloop nie. Ongehoorsaamheid aan God en 'n onvermoë om Hom te vertrou deur eerder vertrou in ander gode te plaas, het die verhouding tussen God en mens voortdurend vertroebel. Die Deuteronomistiese Geskiedswerk (Josua, Rigters, I, II Samuel en I, II Konings) vertel die verhaal van die volk se voortdurende ontrou en JHWH, die Verbondsgod, se voortdurende getrouheid om telkens die verhouding tussen Hom en sy volk te herstel. Die profete stel ook telkens die ontrouheid van die volk bloot met die moontlikheid van herstel wat aangebied word. Die verhouding word herstel deur skuldbelydenis waarop vergiffenis van God se kant af volg (Psalm 32).

Die gelowige mens het God egter ook soms beleef as ver, stil, selfs afwesig (Psalm 22), onbetrokke en hierop word gereageer met klag en 'n uitroep na God om tog te hoor. Wanneer die verhouding herstel is deur vergiffenis of God se verhoring van die klag en uitroep na Hom, is danksegging en lof aan God die antwoord van die mens. Die boek Job is 'n uitdrukking van hoe uiters problematies die verhouding tussen mens en God kan wees. Vir Job is God se behandeling van hom as vroom en toegewyde gelowige volledig onaanvaarbaar en Job 3 tot Job 42:6 kan beskryf word as 'n gelowige se protes teen God.

Mense se verhouding met God word dus geteken tussen die pole van liefde en vertrou, aan die een kant, en uiterste verwydering en afstand, aan die ander kant. Hierdie twee pole word verpersoonlik in Abraham, die gehoorsame gelowige, en Job, die protesterende gelowige. Abraham is die twyfelende gelowige wie se geloof telkens versterk moet word, maar wat uiteindelik die toets van gehoorsaamheid teen elke prys slaag (Genesis 22). Job is die vroom gelowige wat dit tog waag om fel teen God te protesteer en uiteindelik word hy in die gelyk gestel (Job 42).

#### 4.2.2 *Die mens in verhouding met mense*

Vroeg reeds in die Ou Testament word gesê dat dit nie goed is vir die mens om alleen te wees nie. Om mens te wees is om in verhouding met ander mense te leef. Menseverhouding is egter kompleks en 'n verstoring in menseverhoudings word ewe gou vroeg in die Ou Testament vermeld. Die man gee die vrou die skuld vir die eet van die verbode vrug (Genesis 3:12) en die moord van 'n broer op 'n broer is tekenend van menseverhoudings wat drasties skeef kan loop (Genesis 4:1-16).

Dit is opvallend dat ses van die Tien Gebooie oor menseverhouding handel. Die tweedepersoon manlike enkelvoudsvorme wat telkens gebruik word, maak dit duidelik dat

die sogenaamde tweede tafel van die Tien Gebooe daarop gemik is om menseverhoudings op individuele vlak te reël. Talle praktyke wat in die res van die Tora voorgeskryf word, is gerig op die herstel en in stand hou van goeie menseverhoudings op individuele vlak. In Levitikus 19:11-18 kulmineer die riglyne vir goeie menseverhoudings in die sin: “Jy moet jou naaste liefhê soos jouself” (Levitikus 19:18).

Wat God van mense in verhouding met mense verwag is dat reg en geregtigheid sal geskied. Ongeregtigheid wat deur mense aan mense gedoen word, is ’n deurlopende tema in die profetiese literatuur van die Ou Testament. Miga 6:8 is hier belangrik: “Hy het aan jou, mens, bekend gemaak wat goed is: Wat anders eis die HERE van jou as net te doen wat reg is, om troue liefde te bewys en om nederig die pad saam met jou God te loop” (2020-Afrikaanse vertaling).

Die wysheidsliteratuur in die Ou Testament wat riglyne gee aan mense om suksesvol in te skakel by die orde van die skepping handel in belangrike opsigte oor die verhouding tussen mense. Spanning in menseverhoudings versteur die orde en daarom is wysheid nodig om met insig goeie menseverhoudings te handhaaf.

#### 4.2.3 *Die mens in verhouding met vreemde mense*

Die individu se verhouding met die ander mense buite die familie en volksverband kry ook prominente aandag in die Tora. Israel word telkens vermaan dat hulle in gedagte moet hou dat hulle op ’n stadium vreemdelinge was woonagtig in ’n vreemde land en dat hulle in hierdie verband ’n verpligting het teenoor die vreemdelinge met wie hulle in aanraking kom in die beloofde land (Levitikus 25:33; I Kronieke 29:15). Onishi (2017:12) merk op dat die Hebreeuse term vir vreemdeling (גֵר) in die boek Deuteronomium altyd gebruik word in die konteks van ’n menslike benadering wat gevolg moet word in die behandeling van die vreemdeling. Horner (1960:52) kom tot die gevolgtrekking dat die vreemdeling (גֵר) hoe langer hoe meer in die gemeenskap van die volk opgeneem word totdat daar uiteindelik geen onderskeid gemaak word tussen die vreemdeling en die Israeliet in terme van regte en voorregte nie. In die boek Rut word die verhaal vertel van ’n Moabitiese weduwee wat probleemloos opgeneem word in die volk Israel en wat ’n voormoeder word van die groot koning Dawid. Die boek Jona is die verhaal van ’n profeet wat na die hoofstad van die gevreesde Assiriese Ryk gestuur word en teen die oortuiging en verwagting van die profeet in, bekeer die inwoners van die stad hulle tot JHWH.

#### 4.2.4 *Die mens in verhouding met die skepping*

Die Ou Testament begin met die verhaal van die mens in sy verhouding tot die skepping. Die mens in die Ou Testament is maar te bewys daarvan dat bestaan nie moontlik is sonder dat die aarde sy opbrengs gee nie (Joël 1:2-14; Amos 4:6-11). Die mens is dus afhanklik van die skepping vir sy eie voortbestaan. Om ’n oes van die land af te haal, was belangrik en daarom is oesfeeste gevier. Daar is ook vooruitgekyk na ’n tyd waarin die bedreiging wat die skepping vir die mens inhou, verby sal wees en daar vrede tussen mens en skepping sal wees (Jesaja 11:6-9).

### 4.3 **Die Ou Testament in verhouding met die Nuwe Testament**

Jesus se koms het as doel gehad die herstel van mense se verhouding met God. Jesus self is die toonbeeld in woord en daad van God se versoenende handeling met die mens. Die sentrale

gebod van die liefde uit die mond van Jesus is ’n aanhaling uit die boek Levitikus. Jesus bevestig dus die belangrikheid van menseverhoudings wat alreeds in die Ou Testament prominent beklemtoon word. Daar is dus ’n bepaalde kontinuïteit tussen Ou en Nuwe Testament wat betref die aksent op verhoudings.

## 5. DIE POSISIE VAN DIE OU TESTAMENT IN DIE KANON

Die posisie van die Ou Testament in die kanon is belangrik. Die Ou Testament word nie agter die Nuwe Testament geplaas as ’n addendum wat vir naslaandoeleindes gebruik kan word nie. Die Ou Testament gaan die Nuwe Testament vooraf.

Dit is ook opmerklik dat die vroeë Christene die teks van die Ou Testament gerespekteer het as Ou-Testamentiese teks en nie byvoorbeeld tekste wat Messiaans geïnterpreteer kan word, verander het om dit onteenseglik en eksklusief op Jesus te laat dui nie. Anders gesê, die Ou Testament is nie verchristelik nie (Zenger 2008:13).

Dit is ook opmerklik dat die vroeë kerk die Ou Testament volledig as Ou Testament behou het. Daar is nie ’n verkleinde kanon van die Ou Testament opnuut saamgestel nie. Die volledige kanon van Ou Testamentiese geskrifte het deel van die kanon van die Christelike kerk geword. Daar is ook geen Christelike kommentaar bygevoeg by Ou Testamentiese tekste nie, wat vir Childs (1992:75-78) die bevestiging is van die voortdurende integriteit van die Ou Testament wat “op sy eie terme” gehoor moet word.

## 6. GEVOLGTREKKING

Van Rooy (2020) is korrek in sy gevolgtrekking dat ’n alternatiewe uitgawe van die 2020-vertaling van die Bybel in Afrikaans waar figure en karakters in die Ou Testament met hoofletters aangedui word om Jesus as die beloofde Messias as ’t ware terug te lees in die Ou Testament, onnodig is. Om die Ou Testament so te interpreteer beteken om die teologiese boodskap van die Ou Testament te vereng. Die Ou Testament is ryk aan teologiese insigte en bied veel meer as om slegs ’n voorspellingsboek van Jesus Christus te wees.

Om die Ou Testament te lees as verhoudingsboek open ’n ruimer visie om die Ou Testament ernstig op te neem as deel van God se openbaring aan mense met fundamentele riglyne vir gelowiges van hoe om hulle lewens sinvol in te rig.

## BIBLIOGRAFIE

- Anderson, BW. 1999. *Contours of Old Testament theology*. Minneapolis: Fortress.
- Ausloos, H & Lemmelijn, B. 2005. *De bijbel: een (g)oude(n) gids: Bijbelse antwoorde op menslike vrae*. Leuven: Acco.
- Baker, DL. 1992. *Two testaments, one Bible: A study of the theological relationship between the Old & New Testaments* (Revised edition). Downers Grove: InterVarsity Press.
- Bautch, RJ & Knoppers, GN (eds). 2015. *Covenant in the Persian Period: From Genesis to Chronicles*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Boda, MJ. 2017. *The heartbeat of Old Testament theology: Three creedal expressions*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Bright, J. 1977. *The authority of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Brueggemann, W. 1997. *Theology of the Old Testament: Testimony, dispute, advocacy*. Minneapolis: Fortress.
- Bultmann, R. 1963. The significance of the Old Testament for the Christian faith. In Anderson (ed.). *The Old Testament and Christian faith: A theological discussion*. New York: Harper & Row, pp. 8-35.

- Bultmann, R. 1979. Prophecy and fulfillment. In Westermann (ed.). *Essays on Old Testament hermeneutics*. Atlanta: John Knox, pp. 50-75.
- Childs, BS. 1992. *Biblical theology of the Old and New Testaments: Theological reflection on the Christian Bible*. London: SCM.
- Fischer, G. 2012. *Theologien des Alten Testaments*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Frör, K. 1968. *Wege zur Schriftauslegung: Biblische Hermeneutik für Unterricht und Predigt* (Dritte überarbeitete Auflage). Düsseldorf: Patmos.
- Greidanus, S. 1999. *Preaching Christ from the Old Testament: A contemporary hermeneutical method*. Grand: Eerdmans.
- Gunneweg, AHJ. 1978. *Understanding the Old Testament*. London: SCM.
- Horner, TM. 1960. Changing concepts of the stranger in the Old Testament. *Anglican Theological Review*, 42:49-53.
- Le Roux, J. 1999. Hoe eindig die Ou Testament? (of: Het die Ou Testament die Nuwe Testament nodig?) *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 40(1&2):100-109.
- Onishi, Y. 2017. Embrace the foreigner: The גר in the Pentateuchal Law. Ongepubliseerde MTh-verhandeling: Universiteit van die Vrystaat.
- Peterson, JB. 2021. *Beyond order: 12 more rules for life*. New York: Portfolio Penquin.
- Preuss, HD. 1984. *Das Alte Testament in Christlicher Predigt*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Rendtorff, R. 2005. *The canonical Hebrew Bible: A Theology of the Old Testament*. Leiden: Deo Publishing.
- Schreiner, J. 1999. *Das Alte Testament verstehen* (Neue Echter Bibel 4). Würzburg: Echter Verlag.
- Snyman, SD. 2002. Die verstaan en funksie van die Ou Testament in die kerk (of: Het die kerk die Ou Testament nodig?) Deel I. *Acta Theologica*, 22(2):126-146.
- Van Rooy, H. 2020. Die Ou Testament in die 2020-vertaling: Enkele netelige kwessies. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 60(4-1):929-945.
- Westermann, C (ed.). 1979. *Essays on Old Testament hermeneutics*. Atlanta: John Knox.
- Zenger, E (red.). 2008. *Einleitung in das Alte Testament*. Stuttgart: Kohlhammer.

# MT Steyn: 'n Moderne Christen-Afrikanerleier?

*MT Steyn: A modern Christian Afrikaner leader?*

**PJ STRAUSS**

Navorsingsgenoot

Departement van Historiese en Konstruktiewe Teologie

Universiteit van die Vrystaat

Bloemfontein

Suid-Afrika

E-pos: [straussp@ufs.ac.za](mailto:straussp@ufs.ac.za)



Piet Strauss

**PIETER JOHANNES STRAUSS** word in 1988 'n dosent in Ekklesiologie of Kerkgeskiedenis en Kerkreg aan sy alma mater, die Universiteit van die Vrystaat. Hy tree op 30 Junie 2015 af. Hy konsentreer op gereformeerde Kerkreg en kontemporêre Kerkgeskiedenis vanuit 'n reformatoriese hoek. Hy lewer meer as 150 artikels in geakkrediteerde akademiese tydskrifte en 'n aantal akademiese boeke. Onder laasgenoemde is die belangrikste waarskynlik *Kerk en orde vandag* (2010) en *Kerkwees in die branding – die NG Kerk in algemene sinodale verband 1994–2011* (2013). Strauss poog deurgaans om sy temas vanuit 'n gereformeerde of reformatoriese oogpunt te benader.

Strauss was vanaf 1999–2003 en 2005–2008 moderator of voorsitter van die Vrystaatse Sinode van die NG Kerk. Vanaf 2007–2011 dien hy in dieselfde posisie by die Algemene Sinode. Verder is hy aktief op kulturele terrein. Hy was van 2001–2013 hoofleier van *Die Voortrekkers* en is vanaf 2010 die voorsitter van die Kommissie van die Nasionale Vrouemonument in Bloemfontein.

**PIETER JOHANNES STRAUSS** was appointed as a lecturer in Church Polity and Church History at his alma mater, the University of the Free State in 1988. He retired on 30 June 2015. Apart from more than 150 articles in accredited academic journals, he authored a number of books. In his scriptural academic work he focuses on a reformed Polity and contemporary (modern) Church History. Two of his main books are *Church and order today* (2010) and *Being church in troubled times – the Dutch Reformed Church in the bond of its general Synod* (2013). He uses a reformational approach in modern church history.

Strauss was moderator of the Free State Synod of the Dutch Reformed Church from 1999–2003 and again in 2005–2008. He served in the same capacity at the General Synod from 2007–2011. In addition, he is actively involved in cultural events. He was the national leader of the Afrikaans youth movement, *Die Voortrekkers*, from 2001–2013 and since 2010, he is the chairperson of the commission of the National Women's Memorial in Bloemfontein.

**Datums:**

Ontvang: 2020-12-11

Goedgekeur: 2021-07-23

Gepubliseer: September 2021

**ABSTRACT*****MT Steyn: A modern Christian Afrikaner leader?***

*MT Steyn was the last president of the Republic of the Orange Free State (1896–1902), since his term as president coincided with the Anglo Boer War (1899–1902) in which the small republic, together with its sister state, the South African Republic (Zuid-Afrikaansche Republiek, ZAR), had to defend themselves against imminent invasion by Great Britain. His inspirational leadership during this war gave rise to nicknames such as “Afrikaner van die Afrikaners” (the outstanding Afrikaner) and “Siel van die Vryheidstryd” (the spiritual driving force behind the fight for freedom), simultaneously showing his close ties with the Afrikaner people.*

*This article takes a closer look at MT Steyn as an able leader of Christian Afrikaners in his time. It focuses on Steyn as an outspoken reformed Christian, his credo or expression of faith in God and his application of biblical truths to everyday life. His spontaneous identification with and leadership of the Afrikaner people are discussed with reference to his term as president, but also taking into consideration his conduct as an ex-president and community leader.*

*Steyn was born near the town of Winburg in the Free State on 2 October 1857, the first president to be born in the republic as such and educated within an Afrikaner farming community – according to him he was a “simple” son of a farmer (“’n gewone boerseun”), familiar with both “a horse and a gun”. Given this kind of background Steyn’s spiritual and emotional bond with the Afrikaner people was never doubted. It was simply accepted.*

*He was the political and spiritual leader – the real first citizen – of the Republic of the Orange Free State at the outbreak of the Anglo-Boer war in 1899. His reading of this momentous event was that the very existence of the Afrikaner people was at stake. In his opinion, imperialists such as the British High Commissioner in Southern Africa, Lord Alfred Milner, precipitated the Anglo-Boer War with the intent of discouraging the Afrikaner people in trying to resist the proposed expansion of the British Empire, which would cost them their freedom as citizens of an independent Boer republic.*

*Steyn spoke of the Triune God as our God who is three times holy. Apart from certain unpersonal names associated with the influence of the Enlightenment from 1750 onwards, he used scriptural or biblical names for the Lord. He accepted the beneficial effect of the providence of God in human life. His notion that nothing happened outside the will of the Lord, was shared by his fellow Afrikaners’ unquestionable belief in the providence of God. Although the Boers could not explain it properly, they nevertheless believed in God’s guiding while engaging in fierce battles with the English. Even the unimaginable suffering endured by women and children in concentration camps, where more than 34 000 Afrikaner women and children reportedly died of unnatural causes, eventually resulted in the words, “Let thy will be done..” being included in the inscription on the Women’s Memorial in 1913. It is important to note, here, that the by then ex-president Steyn was instrumental in having this particular inscription approved, thereby showing his ability to influence the opinion of his fellow Afrikaner people.*

*It should be clear that Steyn knew his people well enough to persuade them to follow his lead. Towards the end of the Anglo Boer War a well-known British enemy, Lord Kitchener, while in charge of the British troops in Southern Africa, remarked that Steyn had the ability to turn his people around in not accepting a peace treaty and, instead, to continue with the war. Undoubtedly, it was no easy decision for Steyn to surrender to the British, thereby accepting the reality that the Republic of the Orange Free State would cease to exist. At the end of the peace talks, his absence from signing the peace treaty due to serious illness, as far as he was*

concerned, could be ascribed to the providence of God. During the war Steyn often took the initiative of leading by example, thereby inspiring citizens of both the republics engaged in the war. According to his perspective the Afrikaners or Boers could physically lose the war, but still overcome the British emotionally and spiritually. However, should the Boers cowardly surrender to the British, they would lose both their self-esteem and self-respect.

A similar view was shared by Emily Hobhouse, the British Florence Nightingale who had endeavoured to alleviate the suffering of the Boer women and children in the concentration camps during the Anglo Boer War. In an address, read on her behalf at the opening of the Women's Memorial in Bloemfontein in 1913, she urged women and children to forgive the British aggressors, because, in her opinion, the Boers had gained the upper moral ground and could therefore afford forgiveness. This sentiment was echoed by Steyn in his reference to the triumphant martyrdom of the Afrikaner people, in particular the women and children. According to him they had lost the war but won the peace, and to his satisfaction they had also retained their self-esteem, Christian faith and proven values of life.

In Steyn's view, then, the struggle against British oppression could be justified as an attempt to uphold justice between the states of the world. As a Christian he opted for the structural equality of states, irrespective of their military power, material wealth or superior numbers. He chose to help the sister republic of the Free State, the ZAR, against the British, because as a Christian state, the Free State had to keep its promise, which was included in a treaty with the ZAR in 1889 and 1897. In the representative assembly of the Free State or the meeting of his "Volksraad" before the war, on 22 September 1899, he declared in public that although the Free State was a small and weak state, it was strong enough to keep its word.

Steyn saw in a republic with democratic customs the preferred way whereby a Christian Afrikaner state could be established. He chose a republic as the right of his people and one in which he as a Christian was willing to accommodate other cultures and languages. Already before his term as president, the Republic of the Free State was complimented as a model state. As a republican and a man with insight in the ways of the Afrikaner people, Steyn embraced the Free State as his homeland.

**KEYWORDS:** outstanding Afrikaner; confessing reformed Christian; first president born in the Republic of the Orange Free State; British imperialism; "Thy will be done ..." ("Uw wil geschiede ...")

**TREFWOORDE:** Afrikaner van die Afrikaners; belydende gereformeerde Christen; eerste seun van die land as president; Britse imperialisme; "Laat U wil geskied" ("Uw wil geschiede ...")

### OPSOMMING

Die waardering vir president MT Steyn onder sy mense het weerklink in beskrywings waarmee hulle hom gekarakteriseer het, soos "Afrikaner van die Afrikaners" en "siel van die Vryheidstryd". Steyn (1896–1902) was die laaste president van die Republiek van die Oranje-Vrystaat, maar die eerste een wat in dié onafhanklike Boererepubliek gebore is. Omstanders kon sy belydenis van God Drie-enig as die Driemaal Heilige God uit sy eie mond hoor. Hy het sy taak, waaronder die Vrystaat se deelname aan die Anglo-Boereoorlog, in die geloof aangepak. Sy reaksie op probleme was gegrond op Christelike lewenswaarhede. Hoewel hy soms in onpersoonlike, onsydige terme na God verwys het, sou dit hom nie verhinder om die Bybel as gids vir die lewe te aanvaar nie.

Vanuit sy agtergrond as 'n Vrystaatse boerseun sou Steyn 'n spontane band met die Afrikaner en veral die Vrystaatse Afrikaner ontwikkel. Deur studie en opleiding as 'n Afrikaner

uit Afrika in Nederland en Brittanje, asook deur sy vriendskap met bekende Engelse van Bloemfontein en sy werk as 'n Vrystaatse regter, sou Steyn ontwikkel in 'n moderne, belese en berese staatsman. Hierdie Vrystaatse president het gedurende sy ampstydperk (1896–1902) getoon dat hy deeglik op hoogte was van Suid-Afrikaanse en Westerse denkrigtings en dat hy sy eie posisie as Vrystater in hierdie opsig na binne en buite kon verantwoord.

Steyn se optrede as president op nasionale sowel as internasionale vlak is deurgaans gerig deur die beginsel van reg en geregtigheid. Hy was uitgesproke Afrikaans, maar met lewensruimte vir ander groepe. Daarby was hy 'n voorstander van die strukturele gelykwaardigheid van state, ongeag hulle mag of vermoë.

Steyn se sentrale lewenskompas is op die Vrouemonument aangebring: "*Uw wil geschiede ...*".

## INLEIDING

In sy gesaghebbende studie, *Die Afrikaners: 'n biografie* (2003), wys Hermann Giliomee daarop dat die eerste premier van die Unie van Suid-Afrika, Louis Botha (1910–1918), na MT Steyn, die laaste president van die Republiek van die Oranje-Vrystaat (1896–1902), verwys het as die grootste Afrikaner van sy tyd (Giliomee 2003:360). Later tipeer Giliomee Steyn as die eerste moderne Afrikaner (Giliomee s.a.: 17). So plaas hy die vraag na Steyn as 'n moderne Afrikaner van die 19e en 20ste eeue ter tafel. Met hierdie stelling in gedagte word die tema van Steyn as moderne Afrikaner verder ontgin in hierdie artikel.

JD (Vader) Kestell, 'n Vrystaatse veldprediker in die Anglo-Boereoorlog (1899–1902) en goeie vriend van MT Steyn,<sup>1</sup> noem hom in sy begrafnispreek in 1916 die kroon van die Afrikaners. Kestell preek uit Klaagliedere 5:6: "*De Kroon onzes Hoofds is afgevallen.*" In sy Vrystaatse Nederlands sê hy:

De Kroon van ons hoofd is afgevallen. Wij denken aan hem als mens, man Gods en groot vaderlander. 'n Afrikaner van die Afrikaners was hij ... Hij had 'n ruime blik over de grote wereld als man van ontwikkeling. Hij was vertrouwd met de wereldgeschiedenis ... In staatkunde kon hij zo raak zien<sup>2</sup> ... Kosmopoliet was hij niet. Zijn wereld was Zuid-Afrika. Wat Zuid-Afrika betreft, was de Vrijstaat hem alles. Heel Zuid-Afrika had toegang tot zijn hart, maar de Vrijstaat had de eerste plaats ... ontwikkelde, toch bleef hij in 't huis type van de ongekunstelde Afrikaner.<sup>3</sup> Hij schaarde zich tegen de sterken voor de zwakken. Zijn eerste toespraak was tegen de kapitalist. Dit gevoel voor 't recht schaarde hem aan de zijde van vrouw en kind ...

<sup>1</sup> Vir Kestell wat sedert 24 Oktober 1901 saam met Steyn op kommando beweeg, is Steyn sy "*beminnelijken en volhardende president*" (Kestell 1902:164, 172), vriend, geesgenoot en mentor (Strauss s.a.:11).

<sup>2</sup> Kestell noem Steyn se geestelike krag, vergesigte oor die toekoms van die Afrikaner en insig in nasionale kwessies by geleentheid "verbluffend" (in Van Schoor 1992:342).

<sup>3</sup> In antwoord op rekwisies dat hy homself vir die amp van staatspresident in die Vrystaat beskikbaar stel, sê Steyn in 1895–1896: "Liefde tot die vaderland is elkeen aangebore ... Alles wat die Vrystaat betref, vind in my hart 'n weerklank, en vernaamlik wat die boerestand betref" (Van Schoor 1997:32). Die latere eerste minister van Suid-Afrika, DF Malan (1948–1954), vertel van sy besoeke in 1903 aan die Steyn-gesin in Reichenhall, Duitsland waar Steyn vir mediese behandeling was: "... die President ... is presies soos een van ons tipiese Afrikaanse boere. Daar is so min styfheid by hom as by die eenvoudigste Afrikaner" (aanhaling in Koorts 2014:62).

Wij kunnen ook aan hem denken als man van God ... Hij geloofde dat God regeert. In de lotgevallen van het mensdom zag hij geen bloot noodlot. Het was geen onpersoonlike invloed: het was God zelf ... (preek in Van der Merwe II 1921:354-355)

Wat uitstaan in Kestell se tipering van MT Steyn is dat hy hom beskou as 'n Afrikanerleier wat in God geglo het en as 'n ontwikkelde man, wat met 'n ruim blik oor die destydse groot wêreld, in sy hoedanigheid as Afrikanerleier in die Vrystaat en wyer, Bybelsgehoorsaam en na die eise van sy tyd sy taak wou uitvoer. Hy was inderwaarheid nie soseer 'n kind van sy tyd nie, maar *vir* sy tyd. In die konteks waarin Giliomee na MT Steyn as die eerste moderne Afrikaner verwys, vermeld hy sy voorkeur vir 'n "volwaardige" republikenisme waarin die grondwet ('n uitdrukking van die reg) "soewerein" is en waartoe die kiesers, by wyse van 'n "volkstemming", direkte inspraak het. Hierdie konstitusionalisme sou in die 20ste eeu via Steyn, Hertzog en andere die Suid-Afrikaanse politiek beïnvloed. As 'n eietydse, moderne Christen-Afrikaner sou Steyn hom as 'n volks- en politieke leier in die wêreld van sy tyd handhaaf (Giliomee s.a.:17).

Oor die omvattende regering van God in die geskape werklikheid bely MT Steyn volgens die Nederlandse Geloofsbelydenis, artikel 13, God-Drie-enig as die voorsienige God (NG Kerk-Uitgewers 1982:16). As die inisierder van die Vrouemonument in Bloemfontein, is dit na alle waarskynlikheid te danke aan die oudpresident se inisiatief dat die samevattende sinnetjie op die voetstuk van hierdie Monument vir die dood van duisende vroue en kinders, lees: "*Uw wil geschiede*" (Van Schoor 1993:2). Resente navorsing dui op 34 051 vroue en kinders wat in die Anglo-Boereoorlog in Britse konsentrasiekampe en elders gesterf het (Reynolds 2013:122; Raath 2012:13). Ter bevestiging van Kestell se waarneming van Steyn as 'n man van God, is "*Uw wil geschiede*" 'n geloofsbelydenis van Steyn in die voorsienigheid van God; 'n belydenis wat sy tipering van die lyding van Boerevroue en -kinders as 'n triomferende martelaarskap, uit 'n geloofsoogpunt verhelder (Strauss s.a.:17-20); 'n geloof wat Emily Hobhouse se voorgelese woorde aan die skare van ongeveer 20 000 ten tye van die onthulling van die Monument in 1913 in perspektief plaas: "... forgive because you can afford it... because so only can you rise to full nobility of character and a broad and noble national life ..." (toespraak in Van Schoor 1993:30-34).

Met hulle waarnemings onderstreep Kestell en Giliomee die relevansie van hierdie ondersoek na MT Steyn as 'n moderne Christen-Afrikanerleier. Hulle menings kom op die volgende neer: MT Steyn as 'n moderne, ontwikkelde mens met 'n ruim blik was 'n gelowige Christen (Kestell), 'n oortuigde Afrikaner en 'n patriotiese Suid-Afrikaner (Kestell en Giliomee). Hy moes as 'n politieke, geestelike en kulturele leier antwoorde vind op die lewensvrae waarmee hy en sy mense met hulle Westerse leef- en politieke styl destyds in Suider-Afrika gekonfronteer is. Die Oranje-Vrystaat met Steyn as president was tydens die Anglo-Boereoorlog (1899–1902) in 'n oorlog gewikkel met die magtigste ryk wat die wêreld toe geken het: Brittanje (Vrystaatse Volksraadsnotule 22/09/ 1899: 23). 'n Oorlog wat hom in die destydse moderne Westerse wêreld afgespeel het én vereis het dat die Vrystaatse Republiek, met behulp van sy president se toekomsvisie, hom in hierdie wêreld moes handhaaf (Van Schoor 2009:253).

Steyn het in sy motivering sy man gestaan teenoor die Brits-imperialistiese magspolitiiek van sy tyd – na sy mening was die uitbreek van die Anglo-Boereoorlog in 1899 'n ontkenning van die strukturele en volkeregtelike gelykheid van onafhanklike state. Brittanje het die (Christelike) volkeregtelike beginsel dat selfstandige state in 'n maatskapsfiguur mekaar se reg op onafhanklikheid erken en ondersteun, verontagsaam (Van der Merwe I 1921:142; Wessels 1977:205).

In hierdie artikel word beoog om deur die fokus op MT Steyn se eietydse rol in Suid-Afrika in die laat 19e vroeg 20ste eeu, sowel as sy Christen-Afrikanerwees, 'n aanvullende bydrae te lewer tot bestaande navorsing. Sy benadering van sy wêreld, sy lewensomvattende Christelike oortuigings én optrede asook die beeld van Steyn as 'n Afrikaner van die Afrikaners, word deurlopend belig. Die drie hoofsaake van die tema kom deurgaans aan die orde: MT Steyn as 'n moderne (eietydse) Christen-Afrikanerleier. Enkele punte van kritiek ten spyt word geargumenteer dat MT Steyn inderdaad gesien kan word as 'n moderne Christen-Afrikanerleier.

## MT STEYN, 'N BOERSEUN

MT Steyn is op 2 Oktober 1857 naby Winburg op die plaas Rietfontein gebore. Hy groei op as 'n “gewone boerseun” op Zuurfontein aan die Modderrivier, met 'n liefde vir 'n perd en 'n geweer. Sy middelbare skoolopleiding ondergaan hy aan Greykollege in Bloemfontein. Nadat hy op Zuurfontein geboer het, vertrek hy in Mei 1877 na Nederland vir opleiding aan die gimnasium in Deventer. In Januarie 1880 word hy toegelaat tot die Inner Temple in Londen en op 17 November 1882 tot die Engelse balie. Aan die einde van 1883 word hy in Kaapstad as advokaat aanvaar, in Januarie 1889 word hy aangestel as staatsprokureur en sewe maande later bevorder tot 'n strafregter van die Republiek van die Oranje-Vrystaat. Vanaf 1892–1896 is hy “eerste regter” op die Vrystaatse regbank. Regter Steyn toon 'n aanvoeling vir die Romeins-Hollandse reg in strafsake – soos te verwagte by Afrikanerregslui met 'n Hollandse opleiding. Sy vermoë as 'n regter en sy wellewende persoonlikheid maak hom gewild by die Vrystaatse Boere. Hulle beskou hom as 'n toekomstige gemeenskapsleier. In 1896 nomineer die Volksraad hom as president en die opvolger van oudpresident FW Reitz en hy word met 'n “oorweldigende meerderheid” deur die Vrystaatse burgers verkies (Kruger 1972:727-728).

Sy opvoeding in 'n Vrystaatse Afrikanergesin, sy regsopleiding in Brits-Europese verband en sy nabye kontak met bekende Engelse van Bloemfontein soos die Brands, Fichardts, Fischers en Frasers maak van hom 'n moderne, berese en belese jong Afrikaner: 'n man voortreflik toegerus vir die wêreld waarin hy hom bevind. Hy korrespondeer met sy verloofde, Tibbie Fraser, 'n NG predikantsdogter van Philippolis, in Engels. As 'n oortuigde Afrikaner én republikein<sup>4</sup> vind hy politiek-kultureel aansluiting by president Paul Kruger en sy Zuid-Afrikaansche Republiek (ZAR), maar as 'n gematigde Vrystater het hy ook baie in gemeen met die tweetalige blanke gemeenskap van die Kaapkolonie (Giliomee s.a.:9). Hierdie agtergrond vind weerklank in sy siening van Suid-Afrika.

Ná sy dood word 'n huldeblyk aan hom voorgehou, wat op Senekal aan hom oorhandig sou word – hy sou op 16 Desember 1916 daar as spreker optree, maar sterf op 28 November 1916 in Bloemfontein, terwyl hy 'n byeenkoms van die Oranje Vrouevereniging toespreek (Van der Merwe II 1921:348-352). Hierdie huldeblyk kom van “Dogters en Seuns van Suid-Afrika aan Sy Edelgestrengte MT Steyn”. Die woorde “van Suid-Afrika” dui daarop dat dit jong Afrikaners is wat aan hom hulde bring. Hulle het destyds só oor hulself gepraat, terwyl die “Edelgestrengte” eerder op respek vir hom as persoon as op 'n eienskap van Steyn dui. Die bewoording van die huldeblyk skyn vanuit 'n huidige perspektief ietwat oordrewe en situasiegerig te wees. Tog bevestig hierdie huldeblyk Steyn se status as Christen-Afrikanerleier.

<sup>4</sup> Van Schoor en Van Rooyen praat van die Afrikaner se “republikeinse tradisie en staatsvorming” wat verband hou met hierdie verskynsel in die Westerse beskawing én “vir 'n belangrike gedeelte selfstandig en uit eie krag uit die tradisionele lewenspraktyk en lewensbeskouing van die Afrikaner voortgespruit het” (Van Schoor en Van Rooyen 1960:1).

Ons, seuns en dogters van die hele Afrikaanse Volk, wens ... U te laat verstaan dat U, as Vader van ons Vaderland, as Held van ons Volk, nog altyd ... die grote Volksvader bly, en die eerste plek in ons harte inneem ... U ... bly die ideale Afrikaner na wie ons onder die albestuur van onse God sal opsien as een van ons edelste helde ooit deur God aan ons gegee ... 'n Afrikaner sonder smet of blaam. (Met) opregte liefde en grote hoogagting van die Afrikanervolk. (Van der Merwe II 1921:353-354)

Agting vir Steyn kom ook van 'n teenstander in die Anglo-Boereoorlog, lord Kitchener. In 'n brief aan Brodrick, die Britse minister van oorlog, op 20 April 1902 – ongeveer 'n maand voor vredesluiting op 31 Mei 1902 tussen die Boerepublieke (die ZAR en die Vrystaatse Republiek) en Brittanje – skryf hierdie bevelvoerder van die Britse magte in Suid-Afrika dat die teenwoordigheid van Steyn as 'n bittereinder by die samesprekings die Britte se hoop op vrede nog 'n keer (soos ander kere, vgl. Strauss 2019:doi 10.4102/hts.v7514. 5200) kan verrydel:

Steyn ... will make a patriotic speech at the meeting and turn them round. He is head and shoulders above the others, and has great influence, owing to his better education and ability. (woordeliks in Van der Merwe I 1921:VI)<sup>5</sup>

Met “*owing to his better education and ability*” erken Kitchener Steyn se vermoë om homself te laat geld in moderne politiek-georiënteerde situasies. Wat meer is, Kitchener se agting vir Steyn kom voor tydens 'n oorlog waarin verhoudinge tussen state teen die agtergrond van die moderne internasionale Westers-gedomineerde politiek 'n beslissende rol speel.

Met sy aanduiding van Steyn as 'n ongekunstelde Afrikaner, bevestig Vader Kestell die stelling van 'n biograaf dat Steyn 'n “gewone boerseun” was; 'n seun wat uit die voorsienigheid van God wou leef en vir wie die woorde op die Vrouemonument, “*Uw wil geschiede*”, sy lewenskoers verwoord. Hy is 'n Boerseun wat sy Christelike lewensbeskouing met die *sol*

<sup>5</sup> In sy biografie voer Van Schoor aan dat dit vir Steyn bitter was om sy Transvaalse broers gereeld te berispe oor hulle “mismoedige vredesvoorstelle” en hulle te bemoedig om die stryd voort te sit. Die Britse Hoë Kommissaris in Suid-Afrika, lord Alfred Milner, het die standpunt oor Steyn as die uitstaande figuur aan Boerekant met Kitchener gedeel. Volgens Kitchener het hulle die ZAR so gespot omdat hy deur 'n kleiner staat “aan die neus gelei word”, dat hy dink dat die ZAR sal deurdruk met die vrede in Mei 1902. Teenoor Steyn as bekende bittereinder sou die ZAR toestem tot 'n vrede waarna Kitchener klaarblyklik uitgesien het (Van Schoor 2009:212, 268; Van der Merwe I 1921:vi). NJ van der Merwe, 'n biograaf van Steyn, verwys na 'n bekende Vrystaatse offisier wat na aan Steyn in die oorlog was en beweer het dat die gereelde versoeke om vrede – en oorgawe – vanuit die ZAR president Steyn “se gesondheid gebreek en totaal uitgeput het” (Van der Merwe I 1921:v). 'n Ernstige spierverlamming het Steyn verhoed om enduit met die vredesonderhandelinge deur te gaan. By sy graf verklaar oudpresident Reitz dat Steyn vir meer as 14 jaar – tot met sy dood op 28 November 1916 – deur 'n liggaamlike en sielsmarteling geteister is voordat hy aan die voet van die Vrouemonument, die Monument wat hyself geïnisieer het, in “*de boezem van het land dat hij so liefde gehad heeft*”, begrawe sou word (toespraak in Van der Merwe II 1921:357). Interessant genoeg is daar op die grafte van diegene wat aan die voet van die Monument begrawe is, net hulle name, geboorte- en sterfjaar aangebring: die fokus moes op die Monument bly (Van Schoor 1993:4,16-17). In 'n ander toespraak by Steyn se graf sê regter-president Jacob de Villiers dat hy die oudpresident veral die laaste 14 jaar in die grootheid van sy karakter leer ken het. Steyn het sy geteisterde lot na siel en liggaam met waardigheid en grootheid gedra. Hy was die verpersoonliking van die beste eienskappe van sy volk (Van Schoor 2009:432): “*eenvoudig, oprecht, getrouw, vaderlandsliewend, gematig maar daarbij onwrikbaar van beginsel, vol respect voor ... eigen volk zonder andere volkeren te minachten of te verkleineren*” (Van der Merwe II 1921:360). Regter De Villiers beaam dus die trant van die adres van jong Afrikaners wat op Senekal voorgehou sou word en van dit wat tot dusver van Steyn gesê is. Dit gaan hier om eienskappe wat eie is/moet wees aan gelowige Afrikaners.

*Deo Gloria*-beginsel (aan God alleen die eer) op sy hele lewe wou toepas: in sy persoon voor die Here, sy binnelandse sowel as buitelandse politiek en sy maatskaplik-kulturele lewe tussen sy mense (Strauss 1996: 560-570).

## MT STEYN OOR DIE HERE GOD

MT Steyn se kennis en beleving van die Here word weerspieël in sy toesprake en verklarings. Hy bly deurgaans onwrikbaar in sy vertroue op God wat – volgens hom – die bestaan van die Afrikaner in sy voorsienigheid moontlik gemaak het en hierdie volk wat dus wettig bestaan, nie sal laat verdwyn nie. Vier dae ná die uitbreek van die Anglo-Boereoorlog, op 15 Oktober 1899, bemoedig hy sy Vrystaatse burgers in ’n proklamasie, waaruit blyk dat vir die president as Christen-Afrikaner die Republieke se aanpak van die Anglo-Boereoorlog ’n saak van geloof is:

Hou goeie moed en staan pal in die geloof. Die Here God sal sy planne met ons volk nie laat verydel nie. Volhard dus in die stryd. Wanneer die nag op sy donkerste is, is die daeraad naby. (Van Schoor 1997:173)

Later, op 15 Augustus 1901, antwoord die bittereinder MT Steyn “te velde” op die verklaring van lord Kitchener dat die Boere moet oorgee. Volgens Steyn was die Boere nie die aggressors in die Anglo-Boereoorlog nie. Ná ’n uitgerekte aanloop van vyandelikhede moes hulle hulself verdedig. Oorlog uit selfverdediging is “*een van de heiligste rechten van den mensch*”: ’n reg op voortbestaan wat in die twintigste eeu steeds Bybels verantwoord is, daarom “*dat wij recht hebben op een rechtvaardige God te vertrouwen*”. In geloofsvertroue gaan die Boere steeds al hulle kragte aanwend om “*onzelfen te verdedigen*”. Hulle het die oorlog teen die Britse oormag in die geloof begin en sal dit in die geloof voortsit (Steyn se brief in De Wet 1959:101).

Opmerklik gebruik die president dikwels ’n Ou Testamentiese naam vir die Here: die Here God (in Van Schoor 1997:173); ’n naam wat getuig van ’n persoonlike verbintenis, innigheid en liefdevolle respek. Hierdie respek verbreed as hy sy burgers in die naam van die “Driemaal Heilige God” aanspoor om te volhard in ’n regverdige stryd voor God: die “heilige stryd vir Vryheid en Reg”, wat hulle teen Brittanje as aggressor en imperialis stry. Om sy woorde te beklemtoon en meer gesag daaraan te gee, gebruik die president ’n gelaaiete naam vir die Here: “die Driemaal Heilige God” (in Van Schoor 1997:176). Daarmee sinspeel hy op die Drie-enige God in sy sondelose goddelikheid. Hierdie Naam, anders as “Here God”, kom nie net so uit die Bybel nie, maar vir Steyn is dit ’n vertolking wat belydenisbegronde én ryk aan geloofsinsig is. Van die Driemaal Heilige God is die sondige, tydgebonde mens afhanklik vir ’n gehoorsame lewe, sy toekoms en daaglikse brood. By geleentheid van die herdenking van die vyftigjarige bestaan van die NG Kerk Bloemfontein en die hoeksteenlegging van hulle Sinodale Gedenksaal, gebruik Steyn die Hebreeuse “*Ebenhaeser*”: tot hiertoe het die Here ons gehelp. Sy wens: mag die Here die kerk só help dat dit ’n rusplaas vir die vermoedtes sal wees (Van Schoor 1997:44; NGK Jaarboek 2012:203).

Téénoor hierdie persoonlike omgang met die Here én Kestell se opmerking van geen onpersoonlike elemente in Steyn se verstaan van God nie, gebruik MT Steyn soms wel onpersoonlike begrippe vir God. Hy druk sy verwysing na die Here uit in goddelike eienskappe wat, gevoed deur die Verligting van 1750, vir sekere moderne mense aanvaarbaar is; die Verligting of humanisme wat van die rede, aanvoeling en beleving van die mens ’n mensgesentreerde norm vir waarheid maak. In die Vrystaatse Volksraad wens die president op 21 September 1899 dat die “Almagtige” aan hulle die krag sal gee om die regte besluite in

belang van vrede en ons “dierbare Staat” te neem (Van Schoor 1997:155). Voor die Orangia-Uniekongres, ’n politieke party (1906–1911) in die Oranjerivierkolonie, skryf Steyn in 1910 die ontstaan van die Unie van Suid-Afrika toe aan ’n onpersoonlike konsep, naamlik die “Almagtige”. Die rede: die Almagtige beskik alles en is daarom almagtig – as ’n onsydige krag of ongespesifiseerde almagtige (Oberholster & Van Schoor s.a.:168). By die Nasionale Konvensie wat die Unie voorafgaan, praat Steyn van ’n keuse vir die hoofstad van die Unie wat deur “die omstandighede of noodlot – noem dit wat u wil, ek praat liefsvan die Voorsienigheid ...” beslis sal word. Hy praat van die Voorsienigheid en gebruik die begrip asof op ’n vergelykbare vlak met die onpersoonlike noodlot (Oberholster & Van Schoor s.a.:159). In 1895 sê Steyn dat die onafhanklikheid van die Vrystaat én die volkswees van die Afrikaners ’n kleinood is wat aan hulle “*door de Voorzienigheid geschonken is*” (*De Gouvernements Courant OVS* 27:12:1895:1; Strauss 1996:560). Steyn is volgens alle aanduidings ’n Christen-Afrikaner, maar gebruik soms name vir God-Drie-enig en sy beskikking van alles, wat vreemd is aan die Skrif en gereformeerde belydenis.

### MT STEYN OOR SY EIE MENSE

Gemeet aan hoe ander hom beleef het, was Steyn ’n “gewone boerseun” en ’n Vrystaatse Afrikaner. In sy begrafnispreek noem ’n herderlike Vader Kestell vir Steyn ’n ongekunstelde Afrikaner; ’n Afrikaner “*tot*” wie se hart die hele Suid-Afrika toegang gehad het, maar waarin die Vrystaat – Steyn se “*dierbare ... klein Gemeene Best*” (in Van Schoor 1997:32) – eerste was (preek in Van der Merwe II 1921:354-355).

Schoeman raak een van Steyn se eienskappe as ’n boerseun aan as hy ’n seun van oudpresident Reitz aanhaal wat hom bestempel as “a burly, heavily bearded man, not brilliant, but possessed of a dogged courage” (Schoeman 1983:17).

Vir ’n eietydsgerigte Steyn was die bestaan van die Afrikaner gegrond op sy reg op ’n eie kultuur en ’n gevolg van die staat se handhawing van gelyke taalregte vir Afrikaans- en Engelssprekendes: die staat wat die regsaspekte van die Afrikaner se taal en volkswees op staatsbodem sins insiens prinsipiële móés beveilig – in die Vrystaat én die Unie van Suid-Afrika.<sup>6</sup> Oberholster en Van Schoor bevind dat Steyn se oorheersende wens vir een staatkundige Suid-Afrika die ideaal van ’n Afrikanervolk onder ’n Republikeinse vlag van die Kaap tot die Limpopo behels het. Die defensiewe politieke verbond van die Oranje-Vrystaat met die ZAR in 1897 wou nie die res uitdaag en wantroue in die Afrikaner skep nie, maar ’n beweging begin wat die hele Suid-Afrika insluit; ’n inklusiewe benadering wat vertroue in die bestaan van die Afrikaner inboesem én daarvoor ruimte laat. Steyn wou uit ’n moderne visie op die staat wat moet sorg vir die regsbelange van almal in Suid-Afrika, die begrip algemene regsbelang as ’n norm vir die beslegting van binnelandse sake invoer. Die Britse beleid van verengelsing in die Vrystaat en Transvaal ná 1902 het die kulturele minderwaardigheid van die Afrikaner

<sup>6</sup> In 1899 verklaar die Vrystaatse president dat die Here in sy voorsienigheid aan die Afrikaner sy bestaansreg gegee het. Milner se oorlog of die Anglo-Boereoorlog gaan nie oor uitlanderstemreg nie, maar die bestaan van die Afrikanervolk (Vrystaatse Volksraadsnotule 22:09:1899:23; Van der Merwe I 1921:255). In sy afdeling onder die titel “Milner’s war”, wys Pakenham op ’n brief van Milner aan Roberts onder datum 06/06/1899, ’n brief net ná die mislukte vredeskongres van Mei-Junie 1899 in Bloemfontein, waarin Milner erken: “I precipitated the crisis, which was inevitable, before it was too late. It is not very agreeable, and in many eyes not a very creditable piece of business to have been largely instrumental in bringing about a big war ...” (Pakenham 1979:115).

beoog en die regsbalans – in belang van almal op staatsbodem – in die gemeenskap versteur (Oberholster & Van Schoor s.a.:11-13).

Steyn as die bittereinder der bittereinders was seker daarvan dat die kleiner Boerepublieke dit op die lang duur nie sal volhou teen Brittanje as wêreldmoondheid nie. Tog word hy as Vrystaatse president deur sy aanwesigheid en aansporing van die Boere op die slagveld die simbool van voortgesette weerstand. Omdat die stryd van die Republieke uit selfverdediging teen die Britse imperialisme met sy militêre aggressie en ewolusionistiese konsep van mag is reg (“*the survival of the fittest*”), spruit, kan die volhardende weerstand van die Boere, so glo Steyn, tot ’n morele oorwinning lei. Die Boere kan die oorlog verloor, maar die vrede wen. In plaas van in ’n gees van minderwaardigheid moet hulle in ’n gees van morele meerderwaardigheid uit die oorlog kom. Die oorlog moet die Afrikaner inspireer en nie verneder nie (Oberholster & Van Schoor s.a.:14-15).<sup>7</sup>

Dat hierdie visie van MT Steyn waar geword het, blyk uit spreuke op monumente wat sedertdien deur die Anglo-Boereoorlog en ’n ontwaakte kulturele bewussyn by die Afrikaner ná die oorlog geïnspireer is: “*Uw wil geschiede*”, “*Voor, vrijheid, volk en vaderland*” en “*Gewond maar onoorwonne*” (Van Schoor 1992:141; 1993:2-3; Strauss s.a.:4). Boonop het die oudpresident in sy openingsrede by die kongres van die Orangia-Unie in Mei 1906 die “wedergeboorte van die Afrikaner se politieke bewussyn op so ’n kragtige wyse” gestel “dat niemand ... oor die ... strewe daarvan in twyfel gelaat is nie” (Oberholster & Van Schoor s.a.:135). Milner se imperialistiese Anglo-Boereoorlog, volgens Steyn, het ’n “gees van eie waarde en ... broederskap onder ... Afrikaners” geskep en “sy wanregering daarna het hierdie besef ... versterk” (Oberholster & Van Schoor s.a.:145). Op hierdie punt het Steyn die Britse politikus Campbell-Bannerman aangehaal wat gesê het dat voorspoed, vrede en geluk in Suid-Afrika slegs moontlik is deur regverdigheid aan almal. Ironies – vir die Britse imperialis Milner – het Campbell-Bannerman bygevoeg: “Lord Milner had inflicted the greatest injury on the Empire after the loss of America” (Van Schoor 2009:319).

Met sodanige volkeregtelike argumente was Steyn in sy tyd ’n pleitbesorger vir die reg van sy mense. As ’n ontwikkelde, moderne Afrikaner kon hy daarvoor uit die Britse politiek aanhaal.

Dit is al wat ons vra. Ons vra geen gunste of voorregte bo ons Engelse medeburgers nie. Ons het vroeër goed met hulle oor die weg gekom en sal dit nou ook weer doen. Ons vra alleen: behandel ons regverdig. As dit ... nie geskied na al die ... beloftes nie, sê ek met al die erns wat in my is dat die laaste dwaling nog die grootste van almal sal wees. (Oberholster & Van Schoor s.a.:145-146)

Op sy proklamasie of papierbom (die naam wat die Boere dié soort geskrif gegee het) van 7 Augustus 1901, waarin lord Kitchener die Boere aanraai om oor te gee, antwoord Steyn, soos aangetoon, op 15 Augustus 1901 (Van der Merwe II 1921:26). Volgens Steyn moes die Boere

<sup>7</sup> Die Anglo-Boereoorlog sou tot ’n geestelike en nasionale ontwaking onder Afrikaners lei: ’n ontwaking met politieke, taal-kulturele en sosiaal-kerklike gevolge; ’n ontwaking waarin die geestelike navolgers van Steyn as die bittereinders die hef in die hand gehad het en in die 20ste eeu suksesse sou behaal waarvan die ontstaan van die huidige Republiek van Suid-Afrika in 1961 een is (Loe 1985:210; Strauss 2015:40-49). Steyn het dikwels na sy ervaring op 6 Junie 1901 by Graspan naby Reitz verwys waar die bloed van ’n gesneuwelde Kolonialer, Vrystater en Transvaler ineengevloei het. Vir hom was dit simbolies van ’n verenigde Suid-Afrika, omdat geen mens die bloed meer kon skei nie. Steyn wou ook nie daarvan weet dat die Vrystaat die Kaapse Rebelle by die saampraat oor vrede in die steek laat nie (Van Schoor 2009:329).

die swaard van die Britse imperialiste op hulle kele wegstoot. Daarom “*dat wij recht hebben op een rechtvaardigen God te vertrouwen*”.<sup>8</sup> Kitchener se gesag in die Republieke strek net sover as wat sy kanonne skiet. ’n Oorgawe deur die Boere in Augustus 1901 sal tot selfveragting lei (brief in De Wet 1959:101). Meer as 80 jaar later beaam Loe die argument: “the Boer War had guaranteed that Afrikaner nationalism would survive ...” (Loe 1985:210).

In die aanloop tot die Anglo-Boereoorlog wys Steyn op die twee Boererepublieke as die plekke waar die gees van die Afrikaner – wetlik en reël – lewend gehou word (Van der Merwe I 1921:253).<sup>9</sup> Die Britse imperialis wil die Afrikaner vernietig, omdat sy staatkundige vryheid in eersgenoemde se pad van uitbreiding en oorheersing staan (Van Schoor 1997:167). Volgens Steyn moet die Vrystaat as ’n Boererepubliek sy politieke verbond met die ZAR in 1889 soos hersien in 1897, nakom, want kan een Afrikaner eenkant staan as ’n ander vir Afrika sterf? (Vrystaatse Volksraadsnotule 22:09:1899: 23; Van der Merwe I 1921:256). Boonop moes die imperialis Milner na afloop van die Anglo-Boereoorlog ontdek dat Afrikaners 90% van die blanke bevolking van die Vrystaat uitmaak. Die Vrystaat was ’n Boererepubliek waarin Engelssprekendes met hulle kultuur ook welkom was. Hierdie Republiek het – anders as Milnerisme – respek betoon teenoor ’n kultuur wat in beduidende getalle by hom aanwesig was (Oberholster & Van Schoor s.a.:143).<sup>10</sup> Hertzog se Orangia-Unie van 1906, soos gesteun deur Steyn,<sup>11</sup> wou almal betrek: ryk en arm, pro-Britse werkers en pro-Boere bittereinders,

<sup>8</sup> Ná die inname van Pretoria deur die Britse leër wys Steyn op 5 Junie 1900 (Blake 2010:45-48) daarop dat die grondbeginsel van ’n beskaafde volkerereg die aanvaarding van die strukturele gelykheid van state, afgesien van hulle grootte of mag, is. Vir Christelik-beskaafde state is mag nie noodwendig reg of altyd reg nie. Die ideale figuur vir tussenstaatlike verhoudinge is ’n maatskapsfiguur van strukturele gelykheid (Wessels 1977:205).

<sup>9</sup> Steyn sê op 27 September 1899 in die Vrystaatse Volksraad dat Brittanje “de twee Republieken, waar de Afrikaner geest levend wordt gehouden, (wil) *uitwischen, en zodoende het Afrikaner volk vernietigen en indien mogelijk uitroeien*”. Die afgelope oorwinning van die Afrikanerbond (Steyn praat van “*partij*” in plaas van bond) in die verkiesing van die Kaapkolonie, stimuleer hierdie dryfveer. Die Afrikanergees staan direk teenoor die ideaal van ’n Britse imperialisme in Suider-Afrika (toespraak in Van der Merwe I 1921:253). Steyn impliseer dat die voortbestaan van die Afrikaner as ’n volk nie aan die inisiatief van ’n sekere staatsowerheid toegedig kan word nie, maar dat ’n staatsowerheid sy taak as owerheid teenoor ’n kultuurgemeenskap moet nakom deur die regsruimte daar te stel wat dit vir hierdie gemeenskap makliker sal maak om sy reg van bestaan op sy eie te handhaaf.

<sup>10</sup> Hoewel bestaande literatuur oor die uitsprake van Steyn toon dat ander sake soos die verhouding tussen Boer en Brit, die taalregte van die Afrikaner in die Republiek van die Oranje-Vrystaat en die Unie van Suid-Afrika en die omvattende ontwikkeling van sy eie mense in sy tyd die groot sake was waaraan hy moes aandag gee, het die oudpresident by geleentheid sy begrip vir ander groepe in Suider-Afrika ook laat blyk. In ’n uitleg van die voorgestelde grondwet van die Unie van 1910 sê Steyn in 1909 dat die posisie van Kleurlingstemreg in die vier kolonies by hulle opname in die Unie gehandhaaf moet word, omdat hy “geroepe is” om die blanke rasse nou te verenig en nie kan toelaat dat die “kleurlingkwessie” in die weg daarvan staan nie. Anders as in die Kaapkolonie waar die kleurling al vir vyftig jaar kan stem, het die Vrystaat, Transvaal en Natal aangedui dat hulle dit nie sal toelaat nie. Óf die Nasionale Konvensie wat hierdie eenheid reël, moet stemreg vir die kleurling op die laaste drie afdwing, óf hulle moet die kleurling verontreg wat ’n seën van die Here vermag (Oberholster & Van Schoor s.a.:163). Steyn het ’n baie goeie vertrouensverhouding met sy agterryer of “sy ou jong”, Ruiters, gehad (Oberholster & Van Schoor sa:168). Uit hierdie gebeure blyk dit dat die oudpresident soms prioriteite daarop nagehou het wat in praktyk meegebring het dat hy sekere “kleiner” (vir hom) probleme oorgesien of uitgestel het.

<sup>11</sup> Steyn se eggenoot Tibbie het hom aangespreek omdat hy ná 1902 “president” as die naam waarop Afrikaners hom aangespreek het, wou vermy. Volgens haar sou hulle hom tot in sy laaste lewensuur as hulle president beskou. Hertzog het hom ook daarop gewys dat Afrikaners hom ná die vrede in 1902 nog nooit anders as hulle president aangespreek het nie (Van Schoor 2009:309).

“takhare” en geskooldes. In die Engelse pers in Suid-Afrika is Afrikaners wat gelyke taalregte eis, gebrandmerk as “racialists”; mense wat kwansuis ’n wig sou indryf tussen die Engelse en Afrikaanse “rasse”<sup>12</sup> (Giliomee 2003:273-274). By die kongres van die Orangia-Unie in Maart 1910 laat MT Steyn hom skerp hieroor uit. As rassisme beteken dat die een “ras” die ander onderdruk en sy regte ontken, is dit verfoeilik, maar as dit gaan om die natuurlike liefde van iemand vir sy volk, taal en tradisies, sê die oudpresident: “Ek is ’n ‘racialist’”. ’n Gedenasionaliseerde Afrikaner is ’n armsalige skepsel, sonder krag of rugmurg. Hier voeg die gewone boerseun by: “Hy is soos ’n vlermuis wat nie deur die muise erken word nie en deur die voëls verag word” (Oberholster & Van Schoor s.a.:170).

Voor die Nasionale Konvensie wat ’n konsepgrondwet vir die Unie van Suid-Afrika (1910–1961) moes opstel, het MT Steyn die rasse-etiket verwerp. Die erkenning in Suid-Afrika van Hollands naas Engels as ’n amptelike taal was – wat hom betref – nie ’n guns nie, maar “ons reg”. Vir hom was Nederlands die oudste Europese taal in Suid-Afrika en “op een of ander tyd in die verlede die offisiële taal van al die Kolonies” (Oberholster & Van Schoor s.a.: 156). Uit ’n regshistoriese hoek moes Hollands ook gelykgestel word met Engels as amptelike taal in Suid-Afrika. Giliomee wys daarop dat die Nasionale Konvensie MT Steyn se betoog aanvaar en die effektiewe gelykheid van die tale met voorbeelde uit die staatspraktyk in artikel 137 van die nuwe grondwet vir die Unie ingeskryf het. Het dit nie gebeur nie, kon Afrikaners onttrek het uit die beoogde Unie en het die Konvensie misluk (Giliomee 2003:276). Oberholster en Van Schoor kom op grond van die getuienis van afgevaardigdes na die Konvensie tot die gevolgtrekking dat Steyn se pleidooi vir artikel 137 tot hulle persoonlike aanvaarding daarvan gelei het. Om hom verstaanbaar aan almal oor te dra, het die oudpresident Engels gepraat. Die kern van sy betoog was dat die gelykheid van die Afrikaanse en Engelse rasse moet lei tot versoening en bewys dat die Anglo-Boereoorlog met al sy ellende nie verniet was nie. Vir Steyn was die gelykheid van die twee tale ’n reg, versiene en eietyds. Die opneem van taalregte in die grondwet neem dit uit die praktiese politiek en verhoed dat politieke verdelings langs Afrikaans-Engelse “rasselyne” loop (Oberholster & Van Schoor sa:156).

Steyn se telegram aan die studentetaalfees in Kaapstad in 1913 word wyd bekend: “Die taal van die veroweraar in die mond van die verowerde is die taal van slawe” (Van Schoor 1997:43). Daarmee het hierdie *gewone boerseun* vanuit sy agtergrond as boerseun en sy oortuigings as ’n bittereinder, ’n kernbydrae tot die ontstaan en inkleding van die Unie van Suid-Afrika gelewer.<sup>13</sup>

## MT STEYN OOR REG EN GERECHTIGHEID IN DIE VOLKEREG

Steyn se prinsipiële keuse vir reg en geregtigheid aan almal betrokke – binnelands sowel as buitelands – blyk ook uit sy motivering vir die Republiek van die Oranje-Vrystaat om aan die kant van die ZAR as sy bondgenoot by die Anglo-Boereoorlog betrokke te raak. Die ultimatum van die ZAR aan Brittanje op Maandag 9 Oktober 1899, wat op Woensdag 11 Oktober sou verstryk, en die eis dat die Britte hulle sametrekking van troepe op die grense van die Republieke

<sup>12</sup> Die term “ras” slaan hier op die destydse betekenis daarvan – nie as onderskeid tussen wit, swart en bruin rasse nie, maar wel as onderskeid tussen verskillende tale binne ’n wit rassegroep.

<sup>13</sup> In ’n huldeblyk aan die Hollands-Afrikaanse taal- en onderwysstryder, JBM Hertzog, in 1911 in Bloemfontein waar Steyn die woord voer, sê hy dat die gelykbergtiging van Hollands in Suid-Afrika verbind word aan die Afrikaner se geestelike en ekonomiese belange, sy selfrespek en volkswees (Oberholster & Van Schoor s.a.:126).

staak, lei tot 'n sielsworsteling by Steyn. Sondag 8 Oktober bring hy alleen in die veld op sy plaas Onze Rust naby Bloemfontein deur. Sy vrou, Tibbie, wat glo dat hy merendeels in gebed was, meld dat hy daarna met die vaste oortuiging huis toe gekom het dat hy moet veg vir reg en geregtigheid (Meintjes 1969:104). Hierna sou hy as bittereinder saam met die burgers tot die einde van die Anglo-Boereoorlog in 1902 volhard.<sup>14</sup> Teen die einde van die oorlog het hy 'n ernstige spiervlamming opgedoen wat sy gesondheid permanent geknak het (Meintjes 1969:210).

Die kern van Steyn se benadering tot die oorlog is gekenmerk deur sy verstaan van geregtigheid as 'n norm vir die situasie en sy eenvoud van geloof, optrede en verhoudinge. Hoewel heldeverering nie uitgesluit kan word nie, gebruik sy skoonseun NJ van der Merwe voorbeelde van ander om Steyn se optrede onder die burgers te beskryf. Hy praat van 'n "ongekunstelde eenvoud, kalme vasberadenheid, oopgeruimdheid van hart in die donkerste ure, grootse selfopoffering en onwrikbare vertroue op God" (Van der Merwe II 1921:34vv). Hiermee bevestig hy dat Steyn 'n konsekwente Christen-Afrikanerleier in 'n veeleisende situasie was; dat hy 'n staatsman van sy woord was en as politieke leier die daad by die woord gevoeg het.

In sy reaksie op die Jameson-inval in die ZAR teen einde 1895, het Steyn in 1896 as nuut beëdigde president van die Vrystaatse Republiek ook blyke van sy Christelike benadering tot die volkereg gegee. Hy was oortuig daarvan dat hierdie militêre ingrepe (wat die ZAR in die kiem gesmoor het) in die huishouding van 'n onafhanklike staat 'n oortreding van die eerste beginsels van die volkereg en 'n misdaad was (MT Steyn soos gedikteer aan Tibbie Steyn en opgeneem in Van der Merwe I 1921:142). Selfverdediging teen sulke vergrype is 'n reg wat die Hêre aan 'n staat gee (Van der Merwe II 1921:5).<sup>15</sup> Steyn het leuens deur Rhodes in die steun van laasgenoemde aan Jameson uitgewys en die mislukking van die inval aan 'n stelling in die Bybel toegeskryf: "*Wee u die trouwelooslik handelt, want teen u zal trouwelooslik gehandeld word*" (Steyn in Van der Merwe I 1921:122-123). Die Vrystaatse president het die "*rassehaat*" wat die "*ellendige vrijbouter ... ons in het hart jaagt*" afgewys (toespraak by sy inhuldiging in Van der Merwe I 1921:72-75). Mag die republikeinse "Afrikaner" – die begrip "Afrikaner" word geïmpliseer in die konteks – volhard met sy Bybel én geweer (Strauss 1996:562).

Sonder om 'n grondige ontleding te gee, het MT Steyn hiermee die beginsel van nie-inmenging en eerbied vir die landsgrense van ander in vreedsame naasbestaan, as Christelike norme vir die verkeer tussen state uitgewys. In sy motiveringsrede in die Volksraad op 22 September 1899 vir die Vrystaat om sy politieke verbond met die ZAR na te kom en aan die kant van die ZAR tot 'n moontlike Anglo-Boereoorlog toe te tree, werk hy met dieselfde beginsel. Vir hom gaan dit om 'n maatskapsverhouding tussen struktureel gelykwaardige state en dus die twee Republieke:

Gaat gij ontrouw zijn aan uw gegeven eerewoord (politieke verbond van 1889 en 1897)? Of gaat gij aan de wereld zeggen dat deze Staat hoewel klein en zwak, sterk genoeg is om trouw te zijn aan zijn eerewoord; dat gij beschouwt dat waar een Afrikaner in een goede zaak strijdt, daar is de neutraliteit van een ander Afrikaner een zonde tegen het Afrikanerdom? (Vrystaatse Volksraadsnotule 22/09/1899:16-24; vgl. Van der Merwe I 1921:250-256)

<sup>14</sup> Vgl. Oberholster en Van Schoor (s.a.:14) vir 'n omskrywing van Steyn as 'n bittereinder van die bittereinders.

<sup>15</sup> Steyn in 'n proklamasie in 1899 ter motivering van die Vrystaatse inval in die Kaapkolonie om die Britse opmars na die Republieke te stuit.

Hiermee gee president Steyn blyke van 'n deurwrogte<sup>16</sup> Christen-Afrikanerleier wat hom nie laat verlei of oorweldig, ook nie in hierdie omstandighede nie, deur die misbruikte opvatting dat mag reg is nie. Daarom sy dringende vraag aan die Vrystaatse Volksraad: “... *gaat gij aan de wereld zeggen ...?*”<sup>17</sup>

In Oktober 1900 sê hy aan die burgers van die Waterberg in die ZAR dat staatkundige vryheid 'n gawe van God is (Rompel s.a.:83); 'n gawe wat beskerm moet word. Die president kies maatskap as die norm vir die verkeer tussen onafhanklike state in 'n Christelike volkereg – iets wat eers in die laaste helfte van die 20ste eeu uitvoerig ontwikkel sou word; 'n leer wat bou op die respek vir en strukturele gelykwaardigheid van state, groot en klein, sterk en swak, en nie evolusionisties aanvaar – soos imperialistiese Brittanje – dat mag reg is omdat dit gaan om die “survival of the fittest” nie (Wessels 1977:205; Strauss 2000:103).

In sy oorlogsmanifes van 11 Oktober 1899, die dag waarop die Anglo-Boereoorlog uitbreek, brei Steyn op hierdie siening uit. Volgens hom pleeg Brittanje met sy druk op die ZAR oor die stemreg van die “uitlanders” aan die Witwatersrand en sy doelbewuste afstuur op 'n oorlog in plaas van arbitrasie om die dispuut te besleg, onreg, skandelige geweld en inmenging.<sup>18</sup> Deur die vertrapping van sy bestaande traktate waarin die onafhanklikheid van die Republieke erken word (die ZAR in 1852 by die Sandrivier en Republiek van die Oranje-Vrystaat in 1854 in Bloemfontein), verbreek Brittanje hiermee sy woord – op sigself 'n onChristelike daad – en verkrag hy daardeur die internasionale reg (Van der Merwe II 1921:13-14; Oberholster & Van Schoor s.a.:88-89).

Voor die laaste kongres van die Orangia-Unie op 7 Junie 1911 in Bloemfontein verwys MT Steyn na die misbruik van blanke prostitute of “die uitvaagsels van die maatskappy” aan die Rand deur swart en gekleurd. Vir hom is die muur van respek wat die Voortrekkers tussen hulle en die “Kleurlinge” (alle gekleurdes) opgebou het, hierdeur gesloop. Gekleurdes is ook in die Anglo-Boereoorlog deur sekere Britte gebruik om die blanke vrou met “ru geweld” na konsentrasiekampe te vervoer (Oberholster & Van Schoor s.a.:178). Die oplossing lê nie in die galg nie, maar die heropbou van hierdie muur van respek. Respek kom nie deur gelykheid nie, maar 'n strenge regverdigheid. Die Unie moet gekleurdes egter nie soos vyande nie, maar vriende laat voel. As die Unie homself verdedig in 'n oorlog, moet die gekleurdes ook voel dat hulle bestaan op die spel is. “Ons” staan hier voor 'n afgrond, maar “moet ... toon dat ons nie hulle gelyke is nie, maar hulle vriende” (Oberholster & Van Schoor sa:179). Steyn se houding impliseer dat gekleurdes regverdig hanteer moet word en dat gelykheid nie noodwendig

<sup>16</sup> Steyn verklaar hierby dat hy die besluit om die politieke verbond na te kom, na “... *dae van nadenke en nagte van gebed ...*” geneem het (Oberholster en Van Schoor sa:81).

<sup>17</sup> Kestell steun die president op hierdie punt. Wat hom betref was die Boere-ultimatum van 9 Oktober 1899 'n protes teen onreg en “*dwingelandij*”. Daarmee het 'n klein volkie aan 'n grote gesê: “*Gij zijt groot en machtig, en gij wilt door uwe macht mij onderdrukken; maar ik verklaar hier voor de gansche wereld dat macht niet recht is; en ik trotseer u!*” (Kestell 1902:5-6). Frederik Rompel wat Steyn 'n tydlank op kommando vergesel het, praat met waardering van Steyn se idealistiese opvatting dat die koning/regerings reg en geregtigheid moet handhaaf. Dit is egter uit pas met die mode onder Europese politici (Van Schoor 2009:240).

<sup>18</sup> President Steyn was daarvan oortuig dat die geskilpunte wat Brittanje vir 'n oorlog teen die ZAR aanvoer, 'n belediging vir die Christelike godsdiens en beskawing is – 'n misdad teen die mensdom. Dit kon deur arbitrasie en nie oorlog nie, opgelos word. Hy maak die aanvaarding van die maatskapsfiguur in die volkereg dus afhanklik van beskaafde volke en state. Met sy doelbewuste afstuur op 'n oorlog met die Boerepublieke het Brittanje buite hierdie dampkring beweeg (Vrystaatse Volksraadsnotule 21/09/1899:10; 26:09:1899:113).

regverdigheid is nie. Strenge regverdigheid in ’n ongelyke konteks moet/kan steeds regverdig wees én verhoudings bou ...<sup>19</sup>

Dit wil voorkom asof MT Steyn en die destydse Vrystaat die verhoudinge tussen blank en gekleurd nie ernstig bevraagteken het nie. Voor die Orangia-Unie spreek hy sy kommer uit dat hierdie saak oor die “afgrond” kan loop as die verhoudinge met gekleurd skeeploop. Ongelukkig brei hy nie hierop uit nie en gee hy nie voorbeelde vir sy kommer nie. Dit is bekend dat die Vrystaat ná afloop van die oorloë teen die Basoetoe in 1868 en die Britse anneksasie van Basoetoeland in dieselfde jaar, tot die uitbreek van die Anglo-Boereoorlog in 1899, “volkome vrede binne sy eie grense geniet” het. Gekleurd soos die Basoetoes, Mantatees, Barolong, Korannas en Griekwas het hulle in die Republiek van die Oranje-Vrystaat bevind, maar sonder volledige burgerregte (Oberholster, Van Schoor & Maree 1954:18,43).

Die vraag is hoe ander kultuurgroepe as blanke groepe met ’n “beduidende” getal in die Vrystaat in MT Steyn se regeertyd hanteer is? Hoe MT Steyn vanuit sy Christelike visie op geregtigheid oor die behandeling van gekleurd en anderskleurige werknemers geoordeel het? In die Vrystaatse politiek en Steyn se regeertyd van 1896–1902 en daarna was die klem op die Anglo-Boereverhouding waarskynlik so sterk dat die vraag na die toekoms van gekleurd op die agtergrond geskuif is. Die verhouding met die Basoetoes en Griekwas is ná 1868 volgens die tradisionele tussenstaatlike verhoudinge tussen die Boere en swart volke gereël (Du Plessis s.a.:102,128), terwyl stemreg in die Republiek van die Vrystaat tot blankes beperk is. Daarby sou die Vrystaat volgens tradisie ruim van “inwonende” gekleurd gebruik maak vir handarbeid (Oberholster, Van Schoor & Maree 1954:18).

Voor die Vrystaatse Volksraad pleit Steyn in die laat 1890’s vir die “groot beginsel” van ’n Christelike (Westers-georiënteerde) beskaafde vryheid, ’n beginsel wat hy in die volkstem by sy eie mense hoor én in die republikeins-demokratiese beginsel waarneem (Oberholster & Van Schoor s.a.:68).

## MT STEYN ’N BOEREPUBLIKEIN

Hoewel MT Steyn die bestaan van die ZAR, die Vrystaat en ander state in Suider-Afrika as ’n gegewe aanvaar en die reg van elkeen op sy gebiedsintegriteit as ’n norm vir interstaatlike verkeer erken het, het daar by hom as Vrystaatse president die visioen van ’n verenigde Suid-Afrika geleef. Daarvoor het hy een voorwaarde gestel: ’n verenigde Suid-Afrika moet ’n republikeinse Suid-Afrika wees. In hierdie visioen sou daar ’n volksmotief by Steyn meespeel: ’n staatkundig-verenigde Afrikanervolk met gelyke taalregte te midde van ander soos die Engelssprekendes – van die Kaap tot die Limpopo (Oberholster & Van Schoor s.a.:11). Voor die Orangia-Unie in 1908 het hy weer die gebeure by die Slag van Graspan naby Reitz op 6 Junie 1901 opgehaal waar die bloed van ’n Kolonialer, ’n Vrystater en ’n Transvaler ineengevloei het (Oberholster & Van Schoor sa:152). Deur die politieke verbond tussen die Vrystaat en die ZAR in 1897 wou Steyn die Afrikaner teen Britse imperialisme beskerm (Visser 1977:11). Al moes die Afrikaner sy republiek op politieke vlak met ander groepe deel, was dit vir Steyn ’n uitloei van sy geneties-kulturele verwantskap: “*De nauwere vereniging ligt in ‘t hart van ‘t volk, omdat wij één volk, één bloed zijn*” (toespraak in Pretoria in 1896 verbatim in Van der Merwe I 1921:107). Tydens MT Steyn se verkiesing in 1896 verklaar hy dat as hy hom vir ’n ander staatsvorm as ’n republiek sou beywer, dit verraad teenoor “ons

<sup>19</sup> Vgl. voetnoot 10.

land” en die erfenis van “ons voorouers” sou wees (Van Schoor 1997:46). Vir Steyn was Afrikaners deur ’n gemeenskaplike kultuurstyl, gebruike en gewoontes aan ’n republiek verbind. Hy koppel staatkundige en kulturele eenheid onder Afrikaners wel aan hulle vrye assosiasie met ’n gemeenskaplike volkskultuur, maar soms – volks-idealisties – ook aan niegeekose natuurwetmatige en determinerende *Blut und Boden*-bande van bloed (Oberholster & Van Schoor sa:35).

Getrou aan homself moes MT Steyn hom ná 1902 teen die Britse Hoë Kommissaris verset. Volgens hom het Milner se regering in Transvaal die norm van geregtigheid aan almal op staatsbodem tot die reg van goudmyne op die bevoorregting en beskerming van die staat gereduseer (Oberholster & Van Schoor s.a.:138). Hy het hierdie neiging aan kapitalisme as vyand van arbeid verbind; ’n seekat wat sy tentakels in elke vorm van arbeid inslaan (Van Schoor 1997:34).

Tydens die kongres van die Orangia-Unie in Maart 1908 sou Steyn sy pleidooi vir ’n verenigde, republikeinse Suid-Afrika herhaal (Oberholster & Van Schoor s.a.:13). Vir Steyn was ’n unie vir die hele Suid-Afrika ’n idee wat by die leiers van die huidige vier kolonies op die subkontinent (Kaapkolonie, Natal, Vrystaat en Transvaal) geleef het, maar wat hy beskou het as ’n stap wat moes lei tot ’n republiek.

Steyn het ná sy verkiesing as president verwys na die volkstem as die “koningstem” waaraan meer erkenning in die grondwet van die Republiek van die Oranje-Vrystaat met bykomende bevoegdhede gegee moes word. Hoewel hy demokraties-republikeins oor staatsake gedink het, het hy die balans van magte in ’n staat as belangrik genoeg beskou om die “masjinerie behoorlik te laat werk”. So nie, raak hierdie masjinerie uit orde. Dit is noodsaaklik om ’n middel te vind om hierdie ewewig – vir Steyn die balans van magte – te bewaar. Vir die Vrystaat het hy die middel in ’n beperkte referendum gevind. Daarmee bedoel hy nie ’n vetoreg nie, maar dat die volk deur ’n meerderheidstem kan verklaar dat byvoorbeeld haastige wetgewing of raadsbesluite in opgewondenheid geneem, nie van krag moet wees nie. Die beoogde referendum gaan nie oor enige maatreël van die Volksraad nie, maar beperkte sake: die verandering van die grondwet en besluite wat nie vooraf gepubliseer en nie van ’n dringende aard is nie. Dit lê ’n plig op elke burger om te besef dat sy eie welsyn sowel as die welsyn van die staat waarvan hy ’n burger is, van sy eie insette afhang. Steyn het na twee soorte referendums verwys: die *referendum compulsatief* en *referendum facultatief*. Eersgenoemde verwys na ’n referendum wat *moet* plaasvind en laasgenoemde na ’n referendum wat *kan* plaasvind. Daarmee wou Steyn besluite in die moderne Vrystaatse Republiek veiliger maak en die burgery vir die groot kwessies aktiveer. Die Volksraad wou hom egter nie volg nie (Oberholster & Van Schoor s.a.:49-52; Van Schoor 1997:46-50).

In Pretoria in 1898 verbind Steyn “*burgerlijke, beschaafde vrijheid*” aan die volkstem as republikeinse beginsel. Gemeet aan die volkstem as die koningstem en oppergesag in ’n demokratiese republiek, neig Steyn na ’n liberaal-demokratiese aanpak van sake (Van Schoor & Van Rooyen 1960:123-125). Aan die een kant bely die president die geldigheid van die Bybel in die totale lewe van die staat. Aan die ander kant gee hy aan die volkstem of die meerderheid van die volk die oppergesag. Daarmee vervang hierdie meerderheid die Here God as die opperste soewerein van die staat. Om die waarheid van hierdie gevolgtrekking te onderstreep, maak Steyn van ware volksregering ’n regering vir en deur die volk. Die volk, en nie die Here nie, sou dus oor die eerste en die laaste woord in die politiek beskik (Van Schoor & Van Rooyen 1960:103, 112; Strauss 1996:563). Tog dui Steyn se opvatting oor die lewe daarop dat hy die Here God in alles wil dien. Boonop moes die Afrikaner volgens hom, die Afrikaner van die Afrikaners, oorlog tussen state met sy Bybel én sy geweer aanpak.

Die Nasionale Vrouemonument met sy gedenknaald en gewyde atmosfeer, is op 16 Desember 1913 in Bloemfontein onthul. Die dryfkrag agter die Monument – ten opsigte van sy simboliek, ontwerp en gestalte – was die liggaamlik-geknakte, maar geestelik-kragtige bittereinder van die Boerebittereinders: MT Steyn. Dit was hy wat vanweë die “triumferende” martelaarskap van die Afrikanervrou en -kind in konsentrasiekampe “*en elders ...*” (vgl. die woorde op die gedenknaald, *Volksblad* 04/01/2014:7), hulle wat “*tengevolge van den oorlog 1899–1902 zijn bezweken*”<sup>20</sup> (verdere woorde op die naald, Van Schoor 1993:2; Strauss s.a.:8-9), gesorg het dat die gedenknaald van 36,5 meter as ’n eenvoudige grafsteen in ’n gewyde omgewing die eerbied vir hierdie vroue en kinders lewend hou (Schoeman 1983:121). In sy hoofrede by die onthulling soos voorgelees deur Rocco de Villiers, sê hy onder meer:

Hierdie monument staan nie hier om enige iemand te pynig, of om ’n ewigdurende verwyte te wees nie, maar dit is hier geplaas uit reine piëteit. Dit is opgerig as ’n volk se hulde aan die gedagtenis van sy dierbares ...

Hierdie monument staan nie hier om haat aan te wakker nie, maar om liefde te bevorder, want ek sien die dag dat elke deel van die Suid-Afrikaanse volk, van watter oorsprong dit ook al mag wees, indien met ’n ware Suid-Afrikaanse gees besiel, die deugde deur hierdie monument verwig – as sy gemeenskaplike erfdeel sal beskou. (Oberholster & Van Schoor s.a.:220)

Die oorhoofse boodskap op die Vrouemonument is: “*Uw wil geschiede*”. In die styl van ’n moderne Afrikanerheer, die vader van die Monument, MT Steyn, word hierdie Monument gewy “*aan onze heldinnen en lieve kinderen*”, met ’n gedenknaald wat die besoeker wil herinner: “*Ik zal u niet begeven*” (dit is dan My wil wat geskied ...!) en “*Voor Vryheid, volk en vaderland*” (al moet julle ’n regstaat in die vorm van ’n republiek met ander deel). Dit is ’n monument wat die voortbestaan van die Afrikaner impliseer omdat hy as volk beskik is deur die voorsienige God soos vervat in die derde bede van die Onse Vader; ’n reël wat onvoorwaardelik en ongekwalfiseerd op die Monument aangebring is: “*Laat U wil geschied*” (Strauss sa:12-20).

MT Steyn sou die voorsitter en siel van die “werkende komitee” van die Nasionale Vrouemonument wees. Hy het reeds die naam “siel van die vryheidstryd” van 1899–1902 gedra. Die bedrag beraam vir die oprigting en onderhoud van die Monument was destyds £15 237 (Van Schoor 1993: 6, 7). By die onthulling kon Steyn egter verklaar: “*Het is opgericht niet alleen uit de rijkdom van de rijken, maar vooral uit de armoede der armen*” (Van Schoor 1993:7).

MT Steyn se moderne Christen-Afrikanerleierskap sou egter breër loop as die Vrystaat, die Anglo-Boereoorlog en die Vrystaatse Afrikaner. Ná die ABO tree hy op as ’n erkende geestelik-kulturele leier én staatsman – ’n gemeenskapsleier – van Afrikaners in Suid-Afrika: daarvoor word enkele voorbeelde aangebied.

<sup>20</sup> In die debatte wat soms rondom die Vrouemonument gevoer word, is politieke korrektheid in ’n moderne baadjie ook sigbaar. Die “en elders” sou dan dui op ander vroue en kinders – op ander plekke – as die Boervroue en -kinders wat gelyk het en geëer word. Vir die inisiatiefnemer van die Vrouemonument, Steyn, is die Monument egter opgerig as “’n volk se hulde aan die gedagtes van sy dierbares ...”: die Hollands-Afrikaanse volk wie se taal die monument praat. Hierdie woorde op die monument kanselleer nie Emily Hobhouse se verwysing daarna as ’n “WORLD MONUMENT” vir vroue wêreldwyd nie; ’n monument wat fokus op die moed van vroue en om as vroue in die sake van gemeenskappe wêreldwyd gehuldig en geëer te word (Strauss s.a.:8).

## MT STEYN 'N MODERNE AFRIKANERLEIER?

In dieselfde trant waarin hy die kapitalisme as 'n geswore vyand en sielododende kiem vir arbeid blootgelê het, sou Steyn op 10 Augustus 1912 die hoeksteen van die nuwe NG Kerk op Reitz lê:

In die Naam van die Drieënige God, Vader, Seun en Heilige Gees, verklaar ek hierdie steen wel en goed gelê. (Oberholster & Van Schoor s.a.:131)

Die oudpresident se woorde het getuig van 'n sterk meelewing met die kerk. Hy wou materialisme met idealisme vervang. Sy oproep tot Christen-Afrikaners of “ons volk” was: “terug na die kerkbanke!” Hy het die invloed van die kerk op die gemeenskap beklemtoon en bygevoeg dat hierdie invloed nie dié van die predikant en kerkraad nie, maar van “ons” is. “Ons” moet die hande uitsteek, nie stene vir brood gee nie en “toesien dat dorstige siele geles word”. As 'n Christen-Afrikaner kon Steyn nie nalaat om te sê dat Reitz die eerste kerk is waarvan 'n seun van die land die argitek is en hy wat Steyn is, die hoeksteen lê nie (Oberholster & Van Schoor s.a.:132). Die oudpresident was boonop 'n simbool van 'n noue verhouding tussen die Republiek van die Oranje-Vrystaat en die NG Kerk in die Vrystaat en 'n belydende lidmaat van die NG Kerk in Bloemfontein (Van der Merwe II 1921:354-355; Schoeman 1983:28-29).

Vroeër, by die opening van die Meisieskool Oranje waar Steyn stigter en voorsitter van die Kuratorium was, het hy opnuut sy vertroue in die vroue as, dit is sy eie woorde, “*onze heldinnen*” in die “*volkslewe*” en Christelike skole getoon. Steyn wou 'n vrye Christelike-nasionale skool stig waar onderwyseresse vir die Afrikanerkind opgelei word; 'n skool wat beantwoord aan die moderne eise vir 'n goeie, deeglike opleiding en waar dogters toegerus word vir die lewe; 'n skool wat nóg Engels, nóg Hollands, maar in die “suiwerste sin” van die woord Afrikaans is; 'n niesektariese, Christelike skool waar die Bybel die ereplek kry as die “enigste gids” van die lewe. Die skool moet vroue lewer met liefde vir hulle volk, taal en God. Hulle moet soos die duisende Afrikaanse vroue en kinders in Britse konsentrasiekampe van 1900–1902 – later staan hierdie woord op die Vrouemonument – “heldinne” wees en 'n eer vir hulle *alma mater* (Oberholster & Van Schoor s.a.: 109-111).

Steyn se gebruik van die woord “heldinne” op talle plekke, herlei hierdie woord op die Vrouemonument na hom as die vader van die Monument. 'n Verbindingslyn tussen dié woord en Steyn as die oorsprong daarvan is aantoonbaar. Hy het as 'n Boere-gentleman by voorkeur van die vroue wat volhardend in die oorlog gely het, as heldinne gepraat (Strauss s.a.:13,14). Hy wou 'n Afrikaanse Meisieskool Oranje op die Christelike waarhede van die algemene Christelike kerk van die eerste eeue vestig. Soos die Nederlandse Geloofsbelijdenis wou Steyn die Afrikaanse dogters van die skool bind aan die algemene Christendom en God Drie-enig – Steyn se Driemaal Heilige God – én verlossing as die vrug van God se genade (NG Kerk-Uitgewers 1982:9-38).

By die opening van 'n spin- en weefskool op Bethlehem op 23 November 1907, deel die oudpresident komplemente uit aan Afrikaners wat as mense, in Gods koninkryk, hard werk. Op 'n vraag wanneer die Afrikaners selfstandig was, antwoord hy nostalgies: toe hulle “eenvoudig van leefwyse, self alles gefabriseer het wat hulle in die huis nodig gehad het”. Die vroue kon pronk met selfgemaakte rokke en manne met soortgelyke velskoene. 'n Christen-Afrikaner steek nie lyf weg nie. Hy werk hom uit 'n probleem uit (Oberholster & Van Schoor s.a.:116-117)!

Toe Steyn se skriftelike uitnodiging aan Kestell om by hom op kommando aan te sluit deurkom, het die dominee dadelik “op reis” gegaan. Hy kon nie wag nie (Kestell 1902:172). In die diktering van sy ervaring van die oorlog aan Tibbie Steyn in sy soort Nederlands, verwys die oudpresident ook na die keer toe hy die toneel van die vredesamesprekings in Mei 1902 weens ernstige siekte moes verlaat.

Toen ik ’n entjie weg was gereden, liep ds. Kestell het rijtuig achterna om mij te groeten. Hem had ik lief gekregen als ’n broeder ... (opgeneem in Van der Merwe II 1921:101)

## SLOT

MT Steyn as ’n bittereinder was nie net taakgeoriënteerd en -gemotiveerd nie. Hy was ook menslik met ’n aanvoeling vir mense en hulle verantwoorde regte. Steyn was ’n ewewigtige, moderne Christen-Afrikanerleier.

Steyn is met groot agting die bittereinder van die bittereinders genoem. Hy kon vasbyt met ’n “*dogged courage*” en meer as 20 000 Boerebittereinders in die Anglo-Boereoorlog emosioneel-fisies met hom meeneem. As ’n sleutelrolspeler in die oorlogspoging van die Vrystaatse Republiek het hy met woord en daad ’n inspirerende faktor in die twee Boererepublieke se verzet teen Britse imperialisme geword. Die Britse opperbevelhebber, lord Kitchener, se opmerkings oor Steyn kort voor vrede in 1902 getuig daarvan. Kitchener het Steyn gerespekteer en was getuie van sy oorreding van weifelende Transvalers en ander Boere, by verskeie geleenthede, om die stryd voor te sit. Hoewel moeilik meetbaar, glo historici dat MT Steyn se fisiese teenwoordigheid die Boere aangespoor en die Anglo-Boereoorlog waarneembaar verleng het. Sommige Britse imperialiste se verwagte drie maande het twee-en-dertig maande geword. Die gehuldigde helde van die oorlog – in Afrika én Europa – was Boerebittereinders soos Steyn, De Wet en De la Rey. MT Steyn se vrees dat ’n Britse oorwinning tot selfveragting onder die Boere kan lei is, te danke aan Steyn se inspirerende leierskap, nie bewaarheid nie. Inteendeel, die Anglo-Boereoorlog was ’n bron van inspirasie vir die Afrikaner van die twintigste eeu.

Daar is ook ’n ander kant in Steyn se persoonsmondering. Op Vader Kestell se weiering toe MT Steyn hom in Junie 1900 ’n veggeneraalskap aanbied, het die president erkennend en versoenend reageer. Hy word ’n pastor vir die pastor en ’n mens wat die geroepe take en menings van ander erken.

Wonderlik ... Dominee om jou by ons te kan hê. U het my hoogste agting vir u besluit. Ek bewonder u daarvoor, maar van vandag af beskik ek in De Wet oor ’n generaal duisend op die krygsakker en in u, Dominee, oor ’n generaal duisend op die geestelike akker. (Van Schoor 1992:89)

Uit die Anglo-Boereoorlog het MT Steyn as ’n gerespekteerde leier van Afrikaners gekom; ’n Afrikaner wat ’n groot rol by die Nasionale Konvensie wat sou lei tot die Unie van Suid-Afrika in 1910, gespeel het. Sy mening was gerespekteer en gesog onder Afrikaners én by ander. Hy was ’n gewilde spreker by talle geleenthede.

In sy laaste toespraak, tydens sy dood op 28 November 1916 voor die Oranje Vrouevereniging in Bloemfontein, het hy ook na die Rebelle van 1914–1915 onder Afrikaners verwys. Hy het gepraat van die Helpmekearfonds wat deur die Rebelle gestig is om vir die fisiese skade wat hulle veroorsaak het, te vergoed. Steyn was ’n aktief-belydende Christen én Afrikanervoorman wat sy mense Christelik-eties kon bind.

Die Helpmekaar is die enigste liggaam in die wêreld waar 'n volk wat in opstand was, saamgespan het om die skade te vergoed en selfs deur hulle opponente gehelp is. Die man wat teen so 'n beweging gewerk het, sou geen vriend van die volk gewees het nie (Oberholster & Van Schoor s.a.:222; Scholtz 1944:117).

MT Steyn was 'n moderne Christen-Afrikanerleier met 'n veelsydigheid wat sy mense agter hom kon verenig.

## BIBLIOGRAFIE

*De Gouvernements Courant OVS*, 27/12/1895.

De Wet, CR. 1959. *Die stryd tussen Boer en Brit*. Kaapstad: Tafelberg (in Afrikaans vertaal deur JJ Human).

Du Plessis, JS. sa., *President Kruger aan die woord*. Bloemfontein: Sacum.

Giliomee, H. 2003. *The Afrikaners. Biography of a people*. Kaapstad:Tafelberg.

Giliomee, H. s.a. *'n Ideale gemenebes in Afrika-omstandighede. Die Vrystaate Republiek 1854– 1900*. Sl:sa ISSN 1995-5928.

Kestell, JD. 1902. *Met de Boeren-commando's. Mjne ervaringen als veldprediker*. Amsterdam/Pretoria: Höveker & Wormser.

Koorts, L. 2004. *DF Malan die opkoms van Afrikanernasionalisme*. Kaapstad: Tafelberg.

Kruger, DW. 1972 (hoofredakteur). *Suid-Afrikaanse Biografiese Woordeboek II*. Kaapstad: Tafelberg.

Loe, E. 1985. *To the bitter end*. London: Butler & Tanner.

Meintjes, J. 1969. *President Steyn*. Kaapstad: Nasionale Boekhandel.

NG Kerk (NGK) 2012. *Jaarboek van die Nederduitse Gereformeerde Kerke*. Wellington: Bybelmedia.

NG Kerk-Uitgewers 1982. *Ons glo... Die drie formuliere van Eenheid en ekumeniese belydenisse*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.

Oberholster, JJ & Van Schoor, MCE. s.a. *President Steyn aan die woord*. Bloemfontein: Sacum.

Oranje Vrijstaat (OVS). 1899. Volksraadsnotule 21/09/1899; 22/09/1899; 26/09/1899.

Pakenham, T. 1979. *The Boer War*. Johannesburg: Jonathan Ball.

Raath, AWG. 2012. *Onthou*. Brandfort: Kraal.

Reynolds, C. 2013. *Konsentrasiekampsterfies gedurende die Anglo-Boereoorlog 1899–1902*. Brandfort: FAK.

Schoeman, K. 1983. *In liefde en trou*. Kaapstad: Human & Rousseau.

Scholtz, GD. 1944. *Dr. Nicolaas Johannes van der Merwe 1888:1940*. Johannesburg: Voortrekkerpers.

Strauss, PJ. s.a. *Uitdrukings op die Nasionale Vrouemonument geweeg*. Bloemfontein: Drufoma.

Strauss, PJ. 1996. Aantekeninge oor lewensbeskouslike aspekte in die openbare standpunte van president M.T. Steyn 1896–1902. *Ned Geref Teologiese Tydskrif* 37/558-571.

Van der Merwe, NJ. 1921. *Marthinus Theunis Steyn. 'n Lewensbeskrywing I en II*. Bloemfontein: Nasionale Pers.

Van Schoor, MCE. 1992. *John Daniel Kestell*. Bloemfontein: NG Sendingspers.

Van Schoor, MCE. 1993. *Die Nasionale Vrouemonument*. Bloemfontein: Oorlogsmuseum van die Boererepublieke.

Van Schoor, MCE. 1997. *'n Bittereinder aan die woord. Marthinus Theunis Steyn*. Bloemfontein: Oorlogsmuseum van die Boererepublieke.

Van Schoor, MCE. 2009. *Marthinus Theunis Steyn – regsman, staatsman, volksman*. Pretoria: Protea.

Van Schoor, MCE & Van Rooyen, JJ. 1960. *Republieke en Republikeine*. Bloemfontein: Nasionale Boekhandel.

Visser, 1977. President M.T. Steyn se rol in die Anglo-Boereoorlog. Bloemfontein: UOVs ongepubliseerde MA-verhandeling.

*Volksblad* 04:01:2014, 7.

Wessels, FJH. 1977. Ongeloof en wêreldgebeure. Strauss, DFM. (red). *Woord en Wetenskap*. Bloemfontein: VCHO, pp. 202-211.

# “Geen vlerke stut meer ...”: Geselekteerde gedigte in Krog se *mede-wete* gelees as outobiografiese postsekulêre laatwerk

“... *But no wings buttress now*”: Selected poems in Antjie Krog’s *mede-wete* read through the lens of autobiographical post-secular late work

poësie begin wanneer klank om lig gevou word  
sodat jy geopen leef  
met volledig toegang tot jou naaste self  
(Antjie Krog – *Kleur kom nooit alleen nie*)

## MARLIES TALJARD

Departement Afrikaans  
Universiteit van Fort Hare  
Suid-Afrika  
E-pos: marlies.taljard@gmail.com



Marlies Taljard

**MARLIES TALJARD** is verbonde aan die Departement Afrikaans van die Universiteit van Fort Hare en doen ook navorsing op die gebied van Toegepaste Linguistiek. Sy is inhoudsbestuurder van die webwerf *Versindaba*. Talle akademiese artikels het reeds uit haar pen verskyn, asook hoofstukke in boeke wat nasionaal en internasionaal uitgegee is. Sy lewer referate op nasionale en internasionale kongresse en dien op die beoordelingspaneel van verskeie literêre pryse, asook op die literêre adviesraad van die Departement Sport, Kuns en Kultuur, sowel as die South African Literary Awards.

**MARLIES TALJARD** is professor of Afrikaans literature in the Department of Afrikaans at the University of Fort Hare and she also conducts research in the field of Applied Linguistics. She is Content Manager of the website *Versindaba*. She is the author of numerous academic articles, and of chapters in books published nationally and internationally. She has read papers at national and international conferences and serves on the adjudication panel of various literary prizes, as well as on the literary advisory boards of both the Department of Sport, Arts and Culture and the South African Literary Awards.

### Datums:

Ontvang: 2021-04-22

Goedgekeur: 2021-06-28

Gepubliseer: September 2021

## ABSTRACT

### ***“... But no wings buttress now”: Selected poems in Antjie Krog’s mede-wete read through the lens of autobiographical post-secular late work***

*In Antjie Krog’s collection of poetry, mede-wete (English translation, Synapse, by Karen Press) there are a number of poems in which the author’s search for a new kind of spirituality is articulated and in which the implicit longing for unity of all living things is suggested. Even before Socrates, philosophers speculated that wholes do indeed exist, but that their independently functioning parts are nothing but theoretical speculation. In modern physics, this concept is embodied in quantum field theory, which implies that everything that exists can be compared to waves at sea that cannot exist independently of the ocean. For the seeker of spiritual truth, the holistic path is a mystical path on which life reveals itself in its deeper meaning and “where our thoughts, feelings and actions are integrated by a clear intelligence and knowledge, and where a feeling of intimacy and participation with something greater than our normal selves occurs” (Ashraf 2012). In this manner the individual pursues so-called “higher knowledge”.*

*The purpose of this article is to suggest a theoretical paradigm on the basis of which the spiritual aspects in mede-wete can be discussed. I mainly rely on theories of autobiography as a spiritual practice, especially as an aspect of authors’ “late work”, post-secularism and ecopsychology when analysing a number of core poems, namely “moniaal”, (“postulant”), “’n eland staan by ’n kuil” (“an eland stands at a pool”), “ongelowig is nie die regte woord nie” (“faithless is not the right word”), and “kerssonnet” (“christmas sonnet”). It can be argued that, in these poems, it becomes evident that rigid categories have lost their relevance in modern times. New categories have been imagined by the poet and phrased in poetic similes suggesting a larger whole in which plants, animals and people exist in interrelated and interdependent ways. In this way the boundaries of egocentrism by which modern people have been trapped are lifted, and existing religious boundaries are re-imagined through the creation of holism as a new reality – a reality that is greater than the sum of its individual elements; a liquid, ever-changing reality, adapted to the situation as it presents itself.*

*The first section of the article focuses on spiritual autobiography and the individual’s search for transcendent meaning as an aspect of identity construction. Spirituality involves, among other things, the feeling of interconnectedness with something greater than ourselves, which often includes a search for the meaning of the individual’s life. As such, it is a universal human experience that can deeply affect human beings emotionally. Spiritual autobiography is often practised by writers who, towards the end of their lives, focus on the past in the light of universal human experiences in order to make sense of their own lives.*

*Especially in autobiographies written in the later phase of an author’s life, family and family relationships often play an important role – not only the role of the poet’s ancestors and origins is investigated and reflected upon, but often children and even grandchildren form part of a reflection on the future and the legacy of the individual to posterity. It is precisely these poems that are examined in this article.*

*Although mede-wete is clearly not intended as a spiritual autobiography, there is ample reason to consider several poems in this collection through the lens of theories on this particular genre, as there are such a large number of poems that correspond to the poet’s (Antjie Krog’s) biographical details. What is interesting is that three of the poems analysed directly follow on a poem about the poet’s grandchildren or other toddlers. Therefore, I argue that there is a*

---

<sup>1</sup> Alle vertalings in Engels van spesifieke gedigte uit hierdie bundel is ontleen aan hierdie publikasie.

*rhetorical connection between these “child poems” and the poems on spiritual reflection that directly follow them. It seems that “child poems” often give rise to reflection on transcendent experiences and to the need to explain these experiences.*

*Several poems in mede-wete can be interpreted as confessions of faith. In the second section, I discuss the poem “kerssonnet” (“Christmas sonnet”) from which it would appear that biblical metanarratives no longer provide modern people adhering to a secular value system with the hermeneutics of trust necessary for a firm belief in biblical truths. In its stead, the speaker, for example in a poem such as “ongelowig is nie die regte woord nie” (“faithless is not the right word”), suggests an alternative paradigm that does not imply a return to traditional religions, but rather a greater awareness of the continuing relevance of religion in secular societies. Such “post-secular” discourse is characterised by individual preferences for particular aspects of spirituality, implying that spirituality is still important, although it does not depend on the hegemony of mainstream discourse.*

*In a post-secular world, new metaphors must be found to talk about God. In “ongelowig is nie die regte woord nie” (“faithless is not the right word”) the following metaphor is significant: “we all drink like babies at a breast we feel / the nipple between our gums and say: it’s / God (...)”. By means of this metaphor, then, postmodern feminist discourse enters the poem – a discourse that refers to Julia Kristeva’s theory of the mother as abject. Abjection here is the personification of the radical Other, the non-Self – or God.*

*The poem “’n eland staan by ’n kuil” (“an eland stands at a pool”), discussed in the third section, depicts a mystical experience, an ecstatic moment in which the speaker comes into direct contact with the Holy One and feels herself, in a mystical way, being united with the universe. It is interesting to note that the eland is considered by San people to be a sacred animal, but that it is also the animal associated with rites of passage and initiation. My argument being that one can also read this poem as the creed of a newly initiated, someone who begins to walk a new spiritual path. The poem expresses the insight, which also underlies the whole volume of poetry, that all things created are interconnected.*

**KEYWORDS:** Antjie Krog, synapse, autobiografie, laatwerk, post-sekularisme, ekopsigologie, spiritualiteit, interverbondenheid, holisme

**TREFWOORDE:** Antjie Krog, mede-wete, outobiografie, laatwerk, postsekularisme, ekopsigologie, spiritualiteit, interverbondenheid, holisme

### OPSOMMING

In Antjie Krog se bundel *mede-wete* verskyn ’n aantal gedigte waarin die ek-spreker se soeke na ’n nuwe soort spiritualiteit verwoord word en waarin die implisiete versugting na die eenheid van alle dinge voorkom. Die doel van hierdie artikel is om ’n teoretiese konsep aan die hand te doen waarvolgens die spirituele aspekte in hierdie bundel bespreek kan word. Teorieë oor outobiografie as spirituele praktyk, veral in die digter se laatwerk, sowel as postsekularisme en ekopsigologie sal vir hierdie doel ingespan word. Daar sal hoofsaaklik eksemplariese te werk gegaan word deurdat enkele kerngedigte in die bundel ontleed word, te wete “moniaal”, “’n eland staan by ’n kuil”, “ongelowig is nie die regte woord nie” en “kerssonnet”. Daar word aangetoon op welke wyse Krog kategorieë of gehele wat in moderne tye hulle relevansie verloor het, poëties nuut verwoord deur te fokus op die verbeelding van ’n groter geheel waarin plante, diere en mense interverbonden is en interafhanklik van mekaar bestaan. Sodoende word die grense van die paradigma van egosentrisme waarin moderne mense verval het, opgehef en bestaande religieuse grense word deurbreek deurdat holisme op kreatiewe wyse as nuwe werklikheid daargestel word.

## 1. INLEIDING

want dit is natuurlik ons versugting:  
 om tot insig te kom:  
 ek *is* die bedelaar  
 ek *praat* leeu  
 ek sneeu  
 ek is die boom waarteen die saag skreeu –

lig, lig moet ons op die aarde leef  
 en sag omgaan met mekaars horingvlies  
 mekaars oerstof en asem  
 – klein jasmynjorte is ons: nywerig en windversnik –  
 (Krog 2020:190)

In Antjie Krog se bundel *mede-wete* verskyn ’n aantal gedigte waarin die spreker se soeke na ’n nuwe soort spiritualiteit verwoord word – een wat gebaseer is op die eenheid van alle dinge en die heelheid van die heelal, soos dit ook in die gedig hier bo verwoord word. Hierdie eenheid en heelheid word onder andere deur die filosofie van holisme onderskryf. Die term “holisme” is afgelei van die Griekse woord “holos” wat “heel” of “geheel” beteken en wat deur Generaal Jan Smuts (Smuts 1927), in navolging van Aristoteles, beskryf word as die neiging wat in die natuur bestaan om gehele te vorm wat groter is as die som van hulle samestellende dele. Die Chinese filosoof Zhuangzi (c. 369–286 v.C.) het ’n bestaanswyse waarin vloeibaarheid en buigbaarheid die norm is, gekonseptualiseer en selfs voor Sokrates (c. 469–399 v.C.) het filosofie gespekuleer dat daar gehele bestaan, maar dat onafhanklik funksionerende dele van dié gehele slegs teoretiese spekulasie is (Ashraf 2012). In die moderne fisika word die holistiese konsep vervat in die kwantumveldteorie wat inhou dat alles wat bestaan, vergelyk kan word met golwe op die see – ’n insig wat in baie opsigte ooreenstem met die antieke aksioma uit die Upanishads: Elke golf wat uit die oseaan verrys, ontstaan uit dieselfde water waarna dit terugkeer; in die kort tyd van sy bestaan, “dink” die golf dat hy afsonderlik van die see bestaan, soos ook die mens glo dat hy/sy<sup>2</sup> individualiteit besit en as afgeslote wese ’n eie lewe leef.

Vir die soeker na spirituele waarheid is die holistiese weg ’n mistieke pad waarop die lewe self in sy dieper betekenis openbaar word en “where our thoughts, feelings and actions are integrated by a clear intelligence and knowledge, and a feeling of intimacy and participation with something greater than our normal selves occurs” (Ashraf 2012). Dit is ’n pad waarop die individu sogenaamde “hoër kennis” nastreef. Baie kunstenaars het deur die eeue misterieuse belewenisvlakke beskryf waarin die alledaagse bestaansvlak agtergelaat en kreatiewe oomblikke beleef word, gekenmerk deur intense liefde en ’n gevoel van eenheid met die heelal.

Antjie Krog sit die konsepte van medemenslikheid en *ubuntu* – van Niekerk (2015) noem dit interverbondenheid-tot-heelheid – veral uiteen in *Country of my skull* (1998), ’n *Ander tongval* (2005) en *Begging to be black* (2009). In laasgenoemde werk verduidelik sy dat sy belangstel “in what kind of self I should grow into in order to live a caring, useful and informed life – a ‘good life’ – within my country in southern Africa” (Krog 2009:95); en Brouwer (2011)

<sup>2</sup> Wanneer die vroulike vorm vervolgens in hierdie artikel gebruik word, word die manlike vorm, waar toepaslik, daarby inbegryp.

beskou Krog se *Begging to be black* as ’n hermeneutiese sleutel tot die praktyk van lewe. Ook in haar digterlike oeuvre kom die tema van vloeibaarheid en interverbondenheid-tot-heelheid dikwels voor, veral sedert *Kleur kom nooit alleen nie* (Krog 2000). Om die soeke na spirituele heelheid en interverbondenheid deur naasteliefde in Krog se oeuvre na te speur, sou ’n omvattende studie behels en daarom beperk ek my, benewens die gedig wat ter aanvang aangehaal is, tot een voorbeeld, uit die gedig “rivier” (Krog 2000:98), waarin die ekstasiese, ontglippende oomblik beskryf word wanneer die spreker haarself een voel met die heelal:

die rivierreis is niks anders as ekstase  
 met die wilde skittering van water aan die voete  
 ek wil die vorm van wees nie beletsel met taal nie  
 maar hoe hou ek dit vas: die kraag van skittering  
 die koel plons van lug  
 hoe sê ek die eerste sê van ster  
 as stilte die aarde klad  
 hoe haal dit vir altyd asem in my bloed  
 hoe die heilige moment te behou

In Antjie Krog se bundel *mede-wete* (Krog 2014) verskyn ’n aantal gedigte waarin die spreker se soeke na ’n nuwe soort spiritualiteit verwoord word en waarin die implisiete versugting na holistiese eenheid voorkom. Die tersaaklike bundel kan (onder andere) getipeer word as laatwerk (Van Vuuren 2014) met outobiografiese kenmerke. Van Vuuren wys daarop dat verse oor veroudering veral sedert *Verweerskrif* (2006) in Krog se werk voorkom met ’n “steeds intensiewer bewussyn van die dood en eindigheid van dinge”. Staude (2005:250) het opgemerk dat ouer volwassenes wat outobiografiese tekste skryf, geneig is om te fokus op die vind van universele waardes aan die hand van ’n bepaalde spirituele raamwerk. Tot ’n sekere mate vertoon ook hierdie bundel dié eienskap. Hoewel Krog se werk nie as “Christelik” geklassifiseer kan word nie, kan dit ook nie ontken word nie dat ’n soeke na transendente<sup>3</sup> waarheid en strewe na eenheid van alle geskape dinge oral in haar oeuvre opduik (sien in dié verband byvoorbeeld Voges 2017 en Voges 2019). In die gedig “ongelowig is nie die regte woord nie” maak die spreker die stelling: “ek’s gevul met geloof maar nie ’n Christen”. Die doel van hierdie artikel is om, op grond van dié stelling, ’n teoretiese konsep aan die hand te doen na aanleiding waarvan oor die religieuse of spirituele in hierdie bundel gepraat kan word. Teorieë oor outobiografie as spirituele praktyk, veral in die laatwerk van die digter en met verwysing na die nageslag, postsekularisme en ekopsigologie sal vir hierdie doel ingespan word. Daar sal hoofsaaklik eksemplaries te werk gegaan word deurdat enkele kerngedigte in die bundel ontleed word, te wete “moniaal” (Krog 2014:41), “’n eland staan by ’n kuil” (Krog 2014:54), “kerssonnet” (Krog 2014:75) en “ongelowig is nie die regte woord nie” (Krog 2014:86).<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Die term “transendent” word nie deur Krog gebruik nie. Dit verwys na ’n fenomeen of ’n belewenis wat die fisiese vlak van bestaan of belewenis te bowe gaan – sien ook verklarings elders in die artikel.

<sup>4</sup> Bladsyverwysings na dié gedigte sal nie op ander plekke in die teks voorkom nie.

## 2. “ ... EK WORD ’N AKWADUK ALARMEREND VAN GELUK”: KLEIN-KINDERS/KLEIN KINDERS AS IMPULS VIR SPIRITUELE BESINNING

### 2.1 Spirituele outobiografie

Spiritualiteit is ’n begrip wat veral in moderne en postmoderne tye algemeen gebruik word om te verwys na die individu se soeke na transendente betekenis as ’n aspek van identiteitskonstruksie. Godsdien, daarteenoor, is die praktyke van ’n gemeenskap wat ook geloof in transendente waarheid insluit en wat gewoonlik gebaseer is op die inhoud van godsdienstige tekste. Geloof in God is ’n belangrike aspek van godsdien, terwyl dit nie noodwendig deel is van wat tans algemeen as “spiritualiteit” deurgaan nie. Spiritualiteit sluit egter nie die geloof in God of ’n godheid of ’n hoër mag/krag uit nie.

Die woord “spiritueel/spiritualiteit” is afgelei van die Latynse woord “spiritus” wat “asem” beteken en verwys na die lewegewende proses in die mens. Michael White lê in sy gesprek met Hoyt en Combs (1998:33–59) klem op vorme van spiritualiteit wat op vlakke “bo die alledaagse” beleef word en wys pertinent op immanente spiritualiteit, wat insluit ’n diep refleksie oor die self en wie “ek” is. Spiritualiteit sluit volgens hom egter ook die verhouding met iets groter as die self in. Waaijman (2000:460) gebruik die woord “omvormen” vir die spirituele proses om die mens te her-vorm tot die beeld van God of die Perfekte waarin “de hemelse lichtsfeer teenover de duistere wereld van de materie” gestel word (Waaijman 2000:360). Volgens hom is die doel van spirituele soeke gerig op “zuiverheid van motieven, affecties, wilsintenties, innerlijke dispoisities, de psychologie van het geestelijk leven, de analyse van de gevoelens” (Waaijman 2000:361). In aansluiting hierby, kan spiritualiteit beskryf word as die besef van interverbondenheid met iets groter as onself, wat dikwels ’n soeke na die betekenis van die mens se lewe insluit. Só beskou is dit ’n universeel-menslike ervaring wat die mens ten diepste op emosionele vlak kan raak. Spirituele ervarings word dikwels as “heilige momente” of transendente momente beskryf, of as ’n ervaring van interverbondenheid en vitale lewe. Staude (2005:249) sluit in sy artikel “Autobiography as a spiritual practice” hierby aan: “Spirituality involves connectedness to oneself, others, nature and to a larger meaning”. Ook ander skrywers na wie in die loop van hierdie artikel verwys sal word, is dit eens dat die soeke na wysheid, na dieper, transendente betekenis, die gevoel dat die individu haarself in die teenwoordigheid van die heilige/Heilige bevind en die konsep van interverbondenheid van alle lewe belangrike aspekte is van die konsep “spiritualiteit”.

Die spirituele outobiografie is ’n genre wat ten minste al sedert 397 n.C. beoefen word toe Augustinus sy *Belydenisse* geskryf het. Tans word dit verbind met die skryf van ’n *memoir*, dikwels deur ouer persone wat terugkyk op ’n lewe wat menslik gesproke die einde nader. Soms het so ’n *memoir* ’n duidelike religieuse strekking, maar deesdae word God of ’n godheid dikwels meer subtiel in die teks ingewef wanneer die skrywer oor aspekte van haar lewe besin. Beck (2014:1) beskou die basiese eienskap van spirituele outobiografieë as die soeke na ’n absolute waarheid in die lig waarvan die “soeker”, of die skrywer, betekenis aan haar lewe kan gee in die aangesig van boosheid, lyding en dood.

Verskeie ander skrywers wys eweneens op ’n neiging tot selfondersoek, die soeke na wyer (selfs universele) betekenis, ’n aktiewe soeke na waarheid en dieper begrip wat meestal gepaard gaan met ’n verhoogde gevoel van verbondenheid met die eie “ek”, medemense, die natuur of ’n groter geheel (Moschella 2011; Ray & McFadden, 2001; Pipher 1999; Staude 2005:249, 257). Staude (2005:250-251) voer aan dat ouer mense geneig is om in outobiografiese tekste te fokus op selfbegrip gefilter deur ’n spirituele bril en in verhouding met transendente waardes.

Volgens hom is spirituele (of transendente) ervarings dié ervarings waartydens jy voel dat jy in die teenwoordigheid van die heilige/Heilige verkeer. Dit word dikwels gekenmerk deur ’n gevoel van afstandname van die onmiddellike omgewing en selfs kortstondige gevoelens van buite-liggaamlikheid en die opheffing van tyd. Dikwels bestaan die behoefte by die skrywer om dié oomblikke van verhoogde bewustheid en die moontlike betekenis daarvan te verklaar (Staude 2015: 257, 260).

Veral in outobiografieë wat in die later fase van ’n skrywer se lewe geskryf word, speel familie en familiebetrekkinge dikwels ’n belangrike rol – nie net die rol van die voorouers en die herkoms van die skrywer word beoordeel nie, maar dikwels word ook die kinders en selfs die kleinkinders betrek as deel van ’n besinning oor die toekoms en die nalatenskap van die individu aan die nageslag (sien onder andere Freccero 1986; Moschella 2011:97-98; Pipher 1999; Ray & McFadden, 2001; Staude 2015:251-252).

## 2.2 Tekens van spirituele outobiografie in *mede-wete*

Hoewel dit duidelik behoort te wees dat *mede-wete* nie as spirituele outobiografie bedoel is nie, is daar tog genoeg rede om dele van dié bundel deur die lens van teorieë oor hierdie genre te beskou. Krog se werk was van die begin af outobiografies van aard (vgl. Van Schalkwyk 2009; Botha 2011) en in *mede-wete* is daar so ’n groot aantal gedigte wat met die konkrete digter<sup>5</sup> se biografiese besonderhede ooreenstem, dat ’n mens met reg die outobiografiese aspekte as belangrike bundelkenmerke kan beskou.<sup>6</sup> Daarby het die gekose gedigte ’n duidelike spirituele inslag, soos heelwat ander gedigte in die bundel, hoewel dié gedigte nie sonder meer as outobiografies beskou kan word nie. Wat ook interessant is, is dat twee van die gekose gedigte direk volg op ’n gedig oor die spreker se kleinkinders, en dat “’n eland staan by ’n kuil” volg op die gedig “’n dogtertjie in die tuin” (Krog 2014:52) wat ook oor ’n klein kind handel, hoewel dit nie seker is dat dit die ek-spreker se kleinkind is nie. Omdat daar ten minste drie sulke gedigpare in die bundel voorkom, argumenteer ek dat dit nie toevallig is nie en dat daar ’n retoriese verband bestaan tussen die gedigte oor kleinkinders/klein kinders en spirituele besinning wat direk daarop volg. ’n Mens sou, na aanleiding van Staude (2005) en ander skrywers na wie ek hier bo verwys het, kon beweer dat Krog se kleinkinders of ander klein kinders met wie sy ’n besondere verhouding het, telkens aanleiding gee tot transendente besinning deur die ek-spreker en tot die behoefte om dié ervarings te verklaar.

In die gedig “12 weke 4 dae sonar” (Krog 2014:40) probeer die spreker die wonder van ’n sonaropname van haar kleinkind onder woorde bring. Sy gebruik spirituele beelde om haar ervaring te verwoord, maar besef terselfdertyd haar onvermoë. Dat sy, die ouma, duisende kilometer ver, ’n beeld van ’n fetus op ’n rekenaarskerm kan waarneem, is vir haar “verbyster[end]”. Vir haar is die fetus “’n vlekkie gespeld aan die orde van engele” – bykans heilig, want ook “geen naam [kan jou] dra nie”, haar “woorde staan vir / goed roerloos”. Dat die fetus, wat nog nie veel meer is nie as “’n tekening op ’n rotswand”, deel is van haar, is vir haar bykans onverstaanbaar. Die gedig eindig met dié strofe:

<sup>5</sup> Ek gebruik die term “konkrete digter” as sinoniem vir Brink (1987:147) se “reële outeur” – die outeur “wat die boek geskryf het en wie se naam ... op die titelblad aangegee word.”

<sup>6</sup> Ter wille van bondigheid en vloei word hierdie stelling nie met voorbeelde gestaaf nie. Ek verwys elders in hierdie artikel na biografiese besonderhede wat o.a. in ’n *Ander tongval* (Krog 2005) en *Begging to be black* (Krog 2009) voorkom. Hier kan ook verwys word na die MA-verhandeling van Van Schalkwyk (2009) en die PhD-tesis van Botha (2011), waarin outobiografiese aspekte van die konkrete digter aangetoon word wat ook op *mede-wete* van toepassing gemaak kan word.

hoe het iets wat ek self nie weet nie maar iets van my in daardie  
frummelvormpie 'n minuskule kleim afgesteek sodat ek vanuit 'n  
onvry gehamerde vaderland kan sê die vreemdarinkie daar is my bloed?

Direk daarna volg die gedig “moniaal” wat begin met die woorde: “by watter naam roep ons die universum aan / anders as die uitgediende naam God”. Sou 'n mens tussen die reëls van dié twee gedigte iets wou lees, sou dit onder andere te make hê met die behoefte van die skrywende ek om die gevoel van verwondering oor die nuwe kleinkind te verwoord. Die spreker probeer om dié gevoel te verklaar deur selfondersoek te doen na die wyse waarop, en die gedaante waarin, die bo-sintuiglike sigself aan haar bekend maak. Staude (2005:252) verklaar dié tipe dialoog met die Self soos volg:

We all practice the craft of autobiography every day in our inner conversations about the meaning of our experiences and those conversations, no matter what language or metaphors we use, are ... concerned with meaning and values.

In die lig van dié stelling sou 'n mens die gedigpare wat in hierdie artikel ondersoek word, kon beskryf as grepe uit 'n selfgesprek ten einde te besin oor die oorsprong en die aard van die spirituele ervarings wat gestalte gekry het deur die spreker se gevoel van intieme verbondenheid met haar nageslag.

Beskou 'n mens die gedig “'n eland staan by 'n kuil” en die gedig wat dit voorafgaan, “'n dogterjje in die tuin”, kan daar eweneens 'n retoriese verband tussen die twee gedigte gelê word. Die gedig oor die dogtertjie stel dat “voor sy 'n melkhouboom was, was sy 'n kraalogie / – dit was nou nadat sy die wind was” – 'n stelling wat verband hou met die implikasie in “'n eland staan by 'n kuil” dat die aardse bestaan nie eendimensioneel is nie, maar dat ons in verskillende vorme en gedaantes in “newe-wêrelde” bestaan:

... geur die berg mee as elandknieë klip-klop boontoe klap?  
sterf hulle ooit as newe-wêrelde af van mekaar  
of stort keelvel en klip soomloos mekaar  
binne? was die eland berg voordat sy wolk  
was? (...)

Hoewel die insig dat daar “newe-wêrelde” bestaan wat gelyklopend met hierdie lewe verloop deur die fisika verklaar kan word, is dit vir die spreker blykbaar 'n diep spirituele insig wat vir haar as 'n oomblik van verhoogde bewustheid voorkom. In albei die bogenoemde gedigte loop so 'n oomblik van verhoogde bewustheid uit op 'n besinning oor die verhouding met iets wat groter is as die mens (“die waaragtige”/“God”/“die Groot Goddelike Niets”) wat in die slot van beide gedigte figureer. Die dogtertjie-gedig eindig met die woorde:

(...) sy weet en sy weet  
ook nié: hoe sy met haar gebinte hare  
en boervoetjies reeds deel in die waaragtige:  
niemand hoef haar ooit van God te leer nie [.]

Die eland-gedig eindig met:

[ek] kyk na die eland die berg en die lug so niks  
kan ek onthou van die ontniks waaruit ek kom

so niks verstaan ek van die niksheidsnoute waarheen  
ek op pad is – haglik in hiernamaalsflardes krap-

krap ek toevallende gaatjies na die Groot Goddelike Niets[.]

Die laaste gedigpaar waarin ek ’n retoriese verband tussen die twee gedigte wil aantoon, is “die vervolging” (Krog 2014:84-5) en “ongelowig is nie die regte woord nie”. Die tema van die gedig “die vervolging” is die verlies van die eie ego deur “[d]ie Ander bokant jouself [te] stel” (Krog 2014:85), dus ’n proses van selfvermindering. “Die Ander” word in hierdie gedig metafoeries verwoord deur die baba wat deur die moeder versorg word en die kleinkinders vir wie die ouma te alle tye beskikbaar moet wees. Die begin en die einde van die gedig stel dit só:

*hulle sê die geboorte van ’n kind is die einde van selfkoestering  
en die begin van ’n leeflange vervolging – jy’s purulent roof soos  
jou selfsug daaglik afgeransel word – ja, jy voel die mond wat byt  
(...)*

*hulle sê die teenwoordigheid van Die Ander is die einde van  
selfkoestering en die begin van ’n leeflange gekwel – jy’s  
purulent roof soos jou selfsug daaglik afgeransel word terwyl  
jy Die Ander bokant jouself stel[.]*

Hierdie strofes impliseer die verskraling van die ego wanneer wegbeweeg word van ’n toestand van selfgesentreerdheid deur eiebelang ondergeskik te stel aan die belange van ander/Ander. In die beginstrofe word die baba as die ander/Ander geïmpliseer. Die baba-metafoer word in die res van die gedig uitgebou, terwyl die baba-beeld in die slotstrofe eksplisiet vervang word deur die veralgemenende term “Die Ander”. Saamgelees met die daaropvolgende gedig, “ongelowig is nie die regte woord nie”, sou die gedagtegang of die argumentasielyn wat die twee gedigte met mekaar verbind, soos volg saamgevat kon word: Die spreker se insig dat die baba heeltemal afhanklik is van die moeder, lei haar tot die insig dat “selfsug” (d.w.s. ’n bestaan afsonderlik van ander lewensvorme) ’n illusie is – ’n illusie wat ondermyn word deur die volgende gedig waarin die tepel die simbool word van die beperkte visie van die mens aangaande haar eie bestaanswyse én die aard en die wese van God, met die “onverklaarbare klierstelsel” wat agter dié begrip lê:

ons drink almal soos babas aan ’n bors ons  
voel die tepel tussen ons tandvleise en sê: dis  
God – voel die ooreenkoms! die bors, dan sê ons:  
Christus! teologies bely ons die melk as Gees

intussen skiet vanuit die tepel ’n hele bos  
buisie ’n onverklaarbare klierstelsel in fact  
nog ’n bors daaragter (...)

Die bors-metafoer word in hierdie gedig enersyds gebruik om die baba se fisiese afhanklikheid van die moeder te vergestalt (met direkte verwysing na die vorige gedig), en andersyds om, na analogie van die baba-metafoer, die interverbondenheid van alle lewe en alle stelsels van lewe wat in die heelal bestaan, te verwoord.

’n Wegbeweeg van self-sugtigheid lei tot die insig dat ons interverbonde met mekaar leef – nie net op die menslike vlak nie, maar ook op universele vlak, soos gesuggereer deur die

gedig “ongelowig is nie die regte woord nie” waarin die gebruik van die term “ons breintjie” die mens se onvermoë impliseer om iets van die transendente en die goddelike te verklaar en te begryp.

Hoewel daar in die bundel *mede-wete* ook heelwat ander gedigte is wat as outobiografies of spiritueel beskryf kan word, en hoewel daar ook ander gedigte oor die digter se kleinkinders in die bundel voorkom, is dit opvallend dat daar gedigpare voorkom soos dié wat hier bo beskryf is waarin daar ’n duidelik aantoonbare narratiewe verband gelê kan word tussen die kleinkind/klein kind-gedigte en die spirituele gedigte wat direk daarna volg. Verskeie skrywers oor spirituele outobiografie toon aan dat daar in die vertelling van ’n mens se eie geskiedenis sekere betekenisvolle momente bestaan wat as’t ware trapklippe (“stepping stones”) van jou spirituele en kreatiewe geskiedenis is (Moschella 2011:96; Pipher 1999; Ray & McFadden 2001; Staude 2005:251). Dit is oomblikke van verhoogde bewustheid of die besef dat mens in die teenwoordigheid van die heilige/Heilige verkeer. Sulke gewaarwordinge gee dikwels spontaan aanleiding tot ’n besinning oor dit wat “buite die begrensings van die self bestaan” (Visagie 2015:225).

Beskou binne die groter konteks van die bundel, illustreer hierdie gedigte die sinaps-werking, soos dit eksplisiet in die laaste deel van die bundel voorkom, maar implisiet die hele bundel (en ’n groot deel van die Krog-oeuvre) onderlê (sien ook Visagie 2014). ’n Sinaps is die gebied waar een neuron met ’n ander kommunikeer oor ’n minuskule gaping waarvoor senu-impulse oorgedra word deur middel van neuro-oordragstowwe (“neuro-transmitters”). ’n Mens sou dan kon beweer dat die spreker se gevoel van ontroering (die “aha-oomblik”), onder andere weens die verbysterende besef dat sy fisies in haar kleinkinders voortgesit word, die impuls is om te “spring” na die ontginning van ’n groter, onderliggende waarheid waarvan die ouma-kleinkind-verhouding metonimies is, naamlik die mistieke<sup>7</sup> saambestaan van alle natuurlike dinge. Krog se beeld “ek word ’n akwaduk alarmerend van geluk” in “die vervolging” (Krog 2014:85) dui eweneens die oorbrugging van ’n gaping aan – ’n tipe sinaps waarin die geluk van die spreker aanleiding mag gee tot besinning oor die herkoms en wese van dié “geluk”.

### 3. “EK’S GEVUL MET GELOOF MAAR NIE ’N CHRISTEN”

#### 3.1 Sekularisme en postsekularisme

In die voorafgaande bespreking is klem gelê op spiritualiteit en die spirituele ervaring wat ek in dié afdeling verbind het aan die ek-spreker se outobiografiese besinnings oor kleinkinders/klein kinders. Uit die bespreking behoort dit reeds duidelik te wees dat daar in die tersaaklike gedigte nie tradisionele Christelik-godsdienstige ervarings beskryf word nie. Vanuit ’n spirituele

<sup>7</sup> Olivier (2013:311) definieer “mistiek” soos volg: “Mistiek is ’n begrip in die godsdienst en literatuur wat egter ook algemeen gebruik word in die onnoukeurige sin van die ‘geheimsinnige’ of ‘vreemde’. Tradisioneel is die betekenis daarenteen duidelik godsdienstig. (...) Die begrip het uiteenlopende definisies, maar kan wesenlik omskryf word as die herkenning van en die ontmoeting en vereniging met die goddelike.” Volgens Carmody en Carmody (1996:13) se definisie, is mistiek die “direct experience of ultimate reality” wat ’n direkte ervaring buite taal of sintuiglike waarnemings behels en so direk en oorweldigend is, dat dit by die mistikus geen twyfel laat oor die werklikheid daarvan nie. Ervaring as belangrike element van die mistisisme word deur William Harmless (2008: 263) verwoord: “It is a domain of religion that deals with the search for and the attainment of a profound experiential knowledge of God or of ultimate reality.”

fokus gesien, is die gedig “kerssonnet” (Krog 2014:75) ’n belangrike gedig, aangesien dit dien as een van verskeie geloofsbelydenisse in die tersaaklike bundel en belangrike kommentaar lewer op die drie gedigte wat in hierdie artikel bespreek word:

### **kerssonnet**

noudat ons ontdroomdes en ontruimdes ons  
 daarvangekomdes met ontluisterde skedelskottels en  
 vraagdeurskote oë aan niks meer kan glo nie  
 verlang ek hier in die oorkrakende hitte van Desember  
 na die takkie wat eens kon spruit uit die stomp van Isai  
 na Bethlehem Efrata klein onder die geslagte van Juda  
 na die stilte van ’n sterrenagveld met die gul vererige  
 geluid van engele nog melkig van God se behang en  
 skaapwagters in die dorbaarde van patriarge want in  
 die diep onweersgroen van Desember smag ek na ’n ruspunt  
 en die woord Wonderbaar ’n krip en eseltjie selfs en  
 vingerpunte wat ontroerd Vredevors tussen linte vind maar  
 geen vlerke stut meer, ek kleef die blinkblaar aarde en die maan  
 die sterre en die byl-genedyde geluid van afskeid en sterfte aan

Hierdie gedig weerspieël ’n belangrike kenmerk van die postmodernisme, naamlik ’n skeptiese dekonstruksie van die hermeneutiek van vertroue (King 2009:202), hoofsaaklik deur rasionalisering. Volgens Beyers (2014) is postmoderne mense suspisieus en pessimisties van aard en verwerp hulle sekerhede wat op ’n enkele aanspraak op waarheid gebaseer is. Bybelse metanarratiewe bied eenvoudig nie meer vir moderne mense met hulle sekulêre waardesistiem die hermeneutiek van vertroue wat nodig is vir ’n vaste geloof in Bybelse waarhede nie (Beyers 2014). Volgens King (2009:203) was die pre-sekulêre wêreldbeskouing gebaseer op ’n “monolithic, hierarchical, authoritarian system of thought”, terwyl die postmoderne wêreldbeskouing nie soseer gekant is teen geloof as tradisie nie, maar wel teen geloofstradisies as magstrukture (King 2009:23; Beyers 2014).

Dit is interessant dat Max Weber ([1958] 2003:40) daarop wys dat veral Protestantse Christene geneig is om te rasionaliseer en sodoende die mistieke te probeer verklaar. Uiteindelik is daar dan geen plek meer vir die geheimsinnige en die transendente in die immanente werklikheid nie. ’n Wêreld wat deur middel van rasionele wetenskapsbeoefening verklaar word, het geen behoefte aan God nie.

Geen wonder dus dat die spreker wat in die gedig aan die woord is, “smag” na “die woord Wonderbaar” en die vind van die “Vredevors” nie – begrippe wat nie hoort in ’n gedemistifiseerde, sekulêre wêreld nie.

Uit die bostaande bespreking kan verskeie stellings op die gedig “kerssonnet” van toepassing gemaak word: uit outobiografiese gegewens (vergelyk bv. Krog 2005:36 e.v.) weet ons dat die ek-spreker in ’n Afrikaanse huis in ’n Protestantse gemeenskap in die destydse Vrystaat grootgeword het. Haar oeuvre word gekenmerk deur verset teen hiërargiese, outoritêre magstrukture met hulle gesanksioneerde metanarratiewe (sien bv. Al-Kassim 2008; Van der Merwe 2011; De Munster 2013). ’n Uitdrukking soos “ontluisterde skedelskottels” skimp enersyds op die oordadige, byna barbaarse feesmaal wat tradisioneel met (Afrikaner-) kersvierings gepaard gaan, maar verwys daarbenewens ook na die ontluistering wat onvermydelik met rasionalisering (brein – “skedel”) gepaard gaan. Dit is in modernistiese en selfs

in postmodernistiese tye algemeen aanvaar dat “moderniteit” onversoenbaar is met tradisionele vorme van geloof (sien byvoorbeeld Moberg, Granholm & Nynäs 2012:1); die rasionele wêreld het sy betowering verloor; die heilige, in die gestalte van “engele nog melkig van God se behang”, het ongeloofwaardig geword; die verhaal van “skaapwagters in die dorbaarde van patriarge” pas eenvoudig nie meer in ’n sekulêre wêreld nie.

Die tersaaklike gedig verwoord die spreker se verlange na ’n tyd toe geloof nog ongekompliceerd was, toe die aard en religieuse inhoud van tradisionele Kersfeesvieringe onkrities aanvaar kon word. Daar word eksplisiet verwys na metanarratiewe wat deur die eeue met Kersfees verbind word: “[D]ie takkie wat eens kon spruit uit die stomp van Isai” verwys na ’n profesie in Jesaja 11:1-16 (Bybel 1987 (OT):711-2); “... die stilte van ’n sterrenagveld met die gul vererige / geluid van engele” verwys onder andere na Lukas 2:8 (Bybel (NT) 1987:71).

Hierdie gedig is ’n belangrike aanduider van waar die spreker se spirituele wortels lê, maar dit is duidelik dat dié geloofsstelsel sy ankerfunksie in haar lewe verloor het. Woorde soos “die blinkblaar aarde en die maan (...)” suggereer dat die spreker deur aspekte van die natuurlike wêreld geïnspireer word. Dit is duidelik dat, ten spyte daarvan dat sy “ontluister” is in die tradisionele godsdiens, sy bly soek na betekenis buite die empiriese wêreld en buite die Christelike tradisie (sien ook Beyers 2014).

Die scenario wat in “kerssonnet” beskryf word, is kenmerkend van baie postmoderne Westerse mense wat soekend is na sinvolle spirituele narratiewe, omdat die narratiewe waarmee hulle grootgeword het, hulle nie meer aangryp nie. Die spreker smag na iets waarin sy kan glo – in dié verband is die gedig “ongelowig is nie die regte woord nie” van belang. In hierdie gedig word die spirituele posisie van die sprekende ek in die bundel as’t ware in ’n neutrop saamgevat en stem ooreen met insigte soos dié van Beyers (2014) wat daarop wys dat daar die afgelope eeu ’n afname is in die uitdrukking van geloof in ’n Christelike God. Postmoderne mense glo eerder in ’n veelheid van moontlikhede en staan oor die algemeen skepties teenoor die aanname dat oplossings in ’n enkele aanspraak op die waarheid lê, soos dit ook uit die gedig onder bespreking afgelei kan word.

Sedert die Verligting het die algemene opvatting bestaan dat die Westerse samelewing hoofsaaklik sekulêr van aard is, in teenstelling met ’n pre-Verligte lewensopvatting waarin die heilige en die mistieke ’n belangrike rol gespeel het. Habermas het aanvanklik heelwat geskryf oor die sekularistiese politieke staat, maar het later in sy loopbaan tot die insig gekom dat sekularisme eintlik slegs ’n aanname is wat ongekwalifiseerd deur akademici aanvaar is en dat daar geen wetenskaplike bewyse vir ’n sekulêre samelewing bestaan nie (Habermas 2008). Granholm (2012:315) beweer dat die teorie van sekularisme ’n soort selfvervullende profesie geword het, terwyl Berger (aangehaal deur Beyers 2014) selfs die bewering maak dat die hedendaagse wêreld “massively religious” is. Dit is, in die lig van dié insig wat deur al hoe meer skrywers ondersteun word, dat Habermas die term “postsekularisme” gemunt het. Van Aarde (2009:210) stel dit onomwonde dat daar ook nie sprake is van chronologiese of ideologiese *opeenvolging* nie. Moberg *et al.* (2012:8) voer aan dat die term “postsekularisme” nie verwys na ’n reële konsep nie, en ook nie noodwendig ’n bepaalde “kondisie” impliseer nie. Hulle beklemtoon dat die prefiks “post” in die term “postsekularisme” bloot ’n akademiese posisie verteenwoordig wat in opposisie staan tot ’n hegemonesse teorie daaroor.

Granholm (2012: 309) maak die stelling dat die moderne Europa postsekulêr is, wat egter nie ’n terugkeer na tradisionele godsdiens voorhou nie, maar wel ’n groter bewustheid van die voortgesette relevansie van religie in sekulêre samelewings impliseer. Taylor (2007:534-5), wat die term slegs by hoogste uitsondering gebruik, beskou “postsekularisme” eweneens

nie as 'n term wat die ommekeer van 'n sogenaamde “sekularistiese tydvak” impliseer nie, maar as “a time in which the hegemony of the mainstream master narrative of secularization will be more and more challenged”. Habermas (sien Granholm 2012:317) beskou 'n postsekulêre samelewing as een wat 'n verandering in bewussyn (“consciousness”) ten opsigte van religie ondergaan het. So 'n samelewing is, aldus Granholm (2012:317), steeds in beginsel sekulêr van aard, maar is daarvan bewus dat religie steeds 'n belangrike rol speel in 'n groot deel van dié samelewing se lewens- en wêreldbeskouing. Postsekularisme beteken in 'n sekere sin eenvoudig dat die gemaklike aannames aangaande 'n volledig gesekulariseerde samelewing hersien word om plek te maak vir ander persepsies van die realiteit en dat in gedagte gehou word dat die blote spekulاسie oor so 'n paradigma dit alreeds tot stand kan bring – soos in die geval van die sekularistiese samelewings aan die begin van die moderne era.

Wanneer gepraat word oor 'n religieuse bewussyn as kenmerk van die postsekularisme, beteken dit nie 'n terugkeer na die kerk as instelling of na ander ou religieë nie. Granholm (2012:312) voer aan dat die “nuwe” klem op spiritualiteit ook op esoteriese en okkulte rigtings dui. Esoteriese kennis is volgens hom “specific approaches to knowledge that cross the borders of religious and secular identities”: Dit is die soeke na “hoër kennis” en hoe om dit te bekom (Granholm 2012:321) en sluit ook belangstelling in nie-Westerse godsdienste in.

Dit is egter belangrik om te onthou dat die grense tussen sekularisme en postsekularisme besonder diffuus is wanneer die mens se soeke na holistiese eenheid ter sprake is. Moberg *et al.* (2012) wys daarop dat

contemporary religious/spiritual environmentalism seems to strongly advocate a rediscovering of the sacredness of the environment and a reenchancement of nature that often entails a reconfiguration of elements of secular and religious values. People are increasingly prone to blur the boundaries between different sectors of knowledge and in juxtaposing scientific, religious, esoteric, and therapeutic discourses and practices.

Een van die vernaamse aspekte van postsekularisme is beslis die feit dat mense self besluit oor wat hulle as heilig en verhewe beskou, asook klemlegging op die heiligheid van die natuur.

### 3.2 “ek’s geul met geloof maar nie ’n Christen”

Dat die tradisionele godsdienst wat “eens” tot haar gesprek het, nie meer in die spreker se spirituele behoeftes kan voorsien nie, blyk eksplisiet uit die gedig “kerssonnet” en woorde en frases soos: “ontdroomdes en ontruimdes ons / daarvangekomdes”; “ontluisterde skedelskottels”; “aan niks meer kan glo nie”; en “geen vlerke stut meer”. Dit wat blykbaar vantevore heilig en troosryk was, het sy betekenis, troos en vastigheid vir die spreker verloor.

In aansluiting by dié verklaring van onvermoë om soos vantevore (“eens”) te glo, moet die gedigte “moniaal” en “ongelowig is nie die regte woord nie” in jukstaposisie met “kerssonnet” gelees word. Hoewel “kerssonnet” lyk na 'n vereenselwiging met die sekularistiese wêreldbeskouing, suggereer die frase “die blinkblaar aarde en die maan (...)” 'n alternatiewe bewustheid van wat heilig en ontroerend is. In aansluiting by Habermas se teorie van postsekularisme, lyk dit asof daar by die spreker 'n herwaardering van die religieuse plaasvind waarop onder meer in “moniaal” en “ongelowig is nie die regte woord nie” uitgebrei word.

Laasgenoemde gedig kan beskou word as “antwoord” of uitbreiding op “kerssonnet”. Ten spyte van die spreker se verklaring in “kerssonnet” dat sy “in niks meer kan glo nie”, relativer die eerste reël van “ongelowig is nie die regte woord nie” hierdie stelling, maar dit lyk aanvanklik asof die res van dié strofe haar “ongelooft” onderskryf:

ek's gevul met geloof maar nie 'n Christen  
 nie ek glo nie aan sonde of die hiernamaals  
 of Christus nie ek glo nie aan God soos hy  
 vertel word deur die Bybels of die kerk nie.

Hierdie geloofsbelydenis is in ooreenstemming met wat Taylor (2007:535) as een van die kenmerke van 'n postsekulêre wêreldbeskouing eien, naamlik “a time in which the hegemony of the mainstream master narrative of secularization will be more and more challenged”. Beyers (2014) wys op die groot mate van subjektiwiteit wat moderne religieuse diskoerse kenmerk. In teenstelling met sogenaamde “sekulêre” diskoers, wat kenmerkend is van die openbare sektor en waarin die invloed van formele religieuse sisteme en simbole in die moderne tyd minimaal is, word “postsekulêre” diskoers gekenmerk deur individuele voorkeure vir bepaalde aspekte van spiritualiteit wat daarop dui dat spiritualiteit steeds belangrik is. Dit kan as 'n soort “privatisering van geloof” beskou word, aangesien “[p]eople affiliate less with formal religious institutions but rather fall back on a subjective constructed universe filled with selected religious elements” (Beyers 2014; sien ook Van Aarde 2009:211).

Die bostaande openingstrofe van “ongelowig is nie die regte woord nie”, verwoord presies hierdie “privatisering van geloof” wanneer die spreker dit onomwonde stel dat sy sekere aspekte van die tradisionele Christelik-Protestantse geloof verwerp. Vir haar word geloof 'n subjektiewe, selektiewe, “pick-and-mix” van elemente (Beyers 2014) wat kenmerkend is van die wydverspreide vervreemding van die kerk deur sy voormalige lidmate en die verlies aan mag wat sy leiers oor individue se geloofsake gehad het: Individue het nou die outonome mag om self te besluit wat hulle wil glo en wat nie, en die beoefening van religie word 'n persoonlike saak. In dié verband merk Van Aarde (2009:210) op dat gesekulariseerde teologieë fideïsme, of 'n geloof in geloof, verwerp en dat daar tans algemeen aanvaar word dat geen wêreldbeskouing finaal is nie. Die wyse waarop die Bybel oor etiese sake praat, is dus ook nie finaal nie. Moderne hermeneutiek – beweer hy – plaas die Bybel (Krog verwys in die meervoud daarna, dalk omdat die verskillende vertalings en verwerkings soms ingrypend van mekaar verskil) in 'n nuwe lig en vra nuwe vrae oor geloof. Dobbelaere (2011, aangehaal deur Beyers 2014) noem hierdie fenomeen nie meer “geloof” nie, maar “religiosity” of “spiritualiteit”. Met verwysing na Berger (1969) beweer Beyers dat religie eintlik die mens se soeke na betekenis impliseer – betekenis op 'n spirituele, transendente vlak. Die bestaan van religie bewys dat individue daarvan bewus is dat hulle bestaan nie tot die aardse sfeer beperk is nie, maar dat dit die beperkinge van ruimte en tyd transendeer. 'n Nuwe soort geloof, of spiritualiteit waarna meer algemeen binne hierdie konteks verwys word, behels ook die oorskryding van die grense tussen verskillende kennissisteme en 'n jukstaponering van, byvoorbeeld, natuurwetenskaplike kennis, religie, esoterika en verskeie terapeutiese diskoerse (Moberg *et al.* 2012:24).

In die gedig “ongelowig is nie die regte woord nie” manifesteer dié grensoorskryding in die metafoorgebruik in die laaste drie strofes:

ons drink almal soos babas aan 'n bors ons  
 voel die tepel tussen ons tandvleise en sê: dis  
 God – voel die ooreenkoms! die bors, dan sê ons:  
 Christus! teologies bely ons die melk as Gees

intussen skiet vanuit die tepel 'n hele bos  
 buise 'n onverklaarbare klierstelsel in fact  
 nog 'n bors en daaragter 'n hele liggaam eie

lewe dimensies denke maar ons bly korrel  
 na die tepel met ons breintjie en  
 ongekoördineerde oë: ghoe ghoe-ghoe

Van Aarde (2009:210) wys daarop dat daar in 'n postsekulêre wêreld ook nuwe metafore gevind moet word om oor God te praat. Omdat God nie 'n konkrete entiteit of objek is nie, moet daar noodsaaklikerwys van metafore gebruik gemaak word om haar te beskryf. God se "handelinge" kan nie objektief aangetoon word nie, maar kan slegs geken word deur die effek wat dit op die individu het wat daarby betrokke is. Krog se metafoor is die bors – die sigbare sowel as die onsigbare aspekte daarvan. Haar beskrywing van die bors as biologiese verskynsel val binne die natuurwetenskaplike diskoers wat die noodwendige interaksie tussen sekularisme en postsekularisme illustreer. Dit plaas God egter ook midde-in die diskoers waarin die bors funksioneer as simbool van versorging en moederliefde. Ungureanu en Thomasse (2015:103) wys daarop dat Caputo, in teenstelling met Marx en Feuerbach wat argumenteer dat God dood is, tot die gevolgtrekking kom dat 'n postsekulêre samelewing gekenmerk word deur "die dood van die dood van God", bedoelende dat daar 'n fokusverskuiwing plaasgevind het weg van die (patriargale) siening van God as Realiteit en Waarheid, na 'n siening van God as Liefde en Versorging. So 'n ingesteldheid open die moontlikheid om God te beleef as "passionate, impossible love beyond the absolute certainties and rigid institutional hierarchies of the Church", soos deur die onderhawige gedig gesuggereer word.

Lee (2018:99-100) beskou die metafoor van borsvoeding as die mees basiese etiese beginsel, naamlik die voeding van die hongeres.<sup>8</sup> Sy wys daarop dat dit dié simbool van interafhanklikheid is, omdat die moeder van haarself gee om die ander/Ander te voed (Lee 2018:122). Dit is 'n transformerende metafoor, aangesien dit nuwe interpretasies van die Self en die Ander/God moontlik maak.

As die bors dan die metafoor van God is, beteken dit dat die bostaande gedig verwys na 'n God van liefdevolle versorging. Dit is interessant dat die Bybel (1987 (OT):161-162) ook by geleentheid van dieselfde metaforiek gebruik maak. In Numeri 11:10-15 kla Moses by die Here oor die Israeliete se ondankbaarheid oor die manna wat hulle elke dag moet eet en die gebrek aan vleis. Hy sê dan: "Het ek dan swanger geword en hierdie hele volk in die wêreld gebring, dat U vir my sê: Dra hulle aan jou bors soos 'n oppasser met 'n suigeling doen ...". Na aanleiding van hierdie beskuldiging voorsien die Here dan kwartels as vleiskos. Hy is by implikasie dus die vrou wat swanger geword het en in die voedingsbehoefte van sy kinders voorsien (hulle aan die bors koester).

Lee (2018:111) argumenteer dat God Hom ook in die boek Jesaja gelykstel aan 'n moeder wanneer Hy in Jesaja 49:23 sê: "Konings sal jou kinders oppas, koninginne sal hulle pleegmoeders wees ... Dan sal jy besef dat Ek die Here is ..." (Bybel 1987 (OT):794). Deur gebruik van sulke vervreemdende metafore, kan iets van die Heel Ander kortstondig vasgevang word (Lee 2018:108). Sy voer, in 'n bespreking van Levinas se term "eties", aan dat "[a]lthough art is only the shadow of being, great art is nonetheless able to approach true being." Poëtiese skoonheid is dus nie slegs egoïstiese genot (soos die baba wat aan die bors suig) nie, maar kuns wat intellektuele vraagstelling met skoonheid kombineer, is in essensie

<sup>8</sup> Sy wys daarop dat borsvoeding nie slegs 'n aspek is van moeders wat geboorte gegee het nie, maar dat ook vroue wat nooit kinders gehad het nie, queer mense, trans-gender mense en selfs mans met die nodige hormoonaanvulling en stimulasie van die borste, kan borsvoed (Lee 2018:100). Dié insig impliseer dat borsvoeding nie as gender-gebaseerd gesien behoort te word nie.

'n soeke na en verkenning van die Heel Ander. Groot kuns moet die kapasiteit hê om sigself te bevraagteken en nuwe interpretasies te verwelkom:

Levinas makes use of non-literal, metaphorical language to try to capture the need for continued re-interpretation of the Other's radical difference. (...) He sees potential usefulness in poetic language as long as it is directed towards the goal of responding ethically to the Other's alterity. (Lee 2018:111)

As simbool waaroor daar oor God gepraat kan word, impliseer die bors dus versorging en selfs lewegewing as belangrike aspekte van God wat in die mens weerspieël word – aspekte wat etiese optrede impliseer. In die bostaande gedig word klem gelê op die “verborge” aspekte van God, 'n dimensie agter die sigbare. Omdat die mens “bly korrel / na die tepel”, dus net een aspek van God raaksien, is die bors-simbool besonder effektief, aangesien dit as radikaal vervreemdende simbool die aandag deur middel van skoktaktiek vestig op die mens se beperkte kennis (“ons breintjie”) van God. Hoewel die simboliek van God-as-bors veral binne die Christelik-Protestantse gemeenskap skokkend mag wees, is dit veelseggend dat die spreker tot 'n groot mate hou by die tradisionele (Protestantse) Bybelse woordeskat: “ek's gevul met geloof”; “ek glo nie aan”; “Christus”; “Gees”. Ook in die gedig “moniaal” maak sy ryklik van woorde en frases gebruik wat aan die Bybel ontleen is: “heilig, heilig”; “onuitspreeklike genade”; “Allerhoogste”; “ek strek my in aanbidding neer”; “laat u dienskneg nog 'n wyle sintuiglik besete word”, “barmhartige”, ensovoorts. Uit die spreker se woordgebruik is dit duidelik dat sy nie haar rug radikaal keer op geloof in iets groter as syself nie, maar dat sy behoefte het om die Bybelse waarheid op 'n nuwe, innoverende wyse te beleef (Van Aarde 2009:210). May *et al.* (2014:337) voer immers in dié verband aan dat die totale uitsluiting van religie uit die alledaagse lewe die samelewing verarm, maar dat die mens se geloof in die heilige in 'n postsekulêre paradigma gekenmerk word deur bewus of onbewus innoverend en manipulerend met ou religieuse waarhede om te gaan. Hulle wys daarop dat religie nie uitsluitlik te make het met transendente sake nie, maar dat dit ook 'n raamwerk bied vir die besinning oor immanente sake en belewenisse, soos duidelik blyk uit die tersaaklike gedig:

Through symbolism, rhetoric, images, narratives, histories, myths, values and experiences, religious ideas and influences continue to intervene in, and unsettle the supposedly ordered rational nature of secular [life]. (May *et al.* 2014:337)

Die woord “unsettle” in die bostaande aanhaling moet in die interpretasie van hierdie gedig deeglik in berekening gebring word. Borsvoeding en die bors word in die literatuur (sien bv. Kristeva 1982) nie altyd as positief (voeding/liefde) of selfs as neutraal aanvaar nie, maar is, volgens Kristeva, deel van die sogenaamde abjekte, die afstootlike:

A massive and sudden emergence of uncanniness, which, familiar as it might have been in an opaque and forgotten life, now harries me as radically separate, loathsome. Not me. Not that. But not nothing, either. A “something” that I do not recognize as a thing. A weight of meaninglessness, about which there is nothing insignificant, and which crushes me. On the edge of nonexistence and hallucination, of a reality that, if I acknowledge it, annihilates me. (Kristeva 1982:2)

Abjeksie is die verpersoonliking van die radikaal Ander, die nie-Self – of God, soos dit uit die onderhawige gedig blyk. Terselfdertyd en ironies genoeg, verteenwoordig die bors-metafoor egter ook interverbondenheid. Rizq (2013:1289) onderskryf die stelling dat borsvoeding nie slegs tiperend is van die vroulike en die moederlike nie, maar dit is ook “abject, a messy, leaky

business involving the exchange of body fluids”. Die opheffing van grense wat onderliggend is aan die konsep van borsvoeding staan in direkte kontras tot die konsep van ’n afsonderlike bestaan van individuele lede van ’n groep, soos dit in patriargale diskoers voorkom. Metafore van die abjekte hou ’n bedreiging vir die patriargale Wet (of Simboliese Orde – Lacan se term) in en dreig om dit te ondermyn. Tematies sluit hierdie teorie aan by die gedig onder bespreking, deurdat die spreker doelbewus die patriargale religieuse sisteem wat berus op die Bybel en veral die Ou Testament, ondermyn deur die bors-metafoor wat vir baie mense walglik mag wees. Rizq (2013:1292) voer aan dat indien die abjekte nie “buite” of “bo” die Simboliese geplaas word nie, maar as ineengewef daarmee beskou word, dit belangrike implikasies inhou vir sosiale of politieke verandering – by implikasie ook verandering in ons siening van wie en wat God is. Kristeva se konsep van abjeksie bied ’n alternatiewe lens waardeur onbewuste dinamiese prosesse wat in die samelewing werksaam is, ondersoek kan word.

Wat binne die diskoers van abjeksie belangrik is, is dat die moederfiguur ten spyte van die feit dat borsvoeding as abjek beskou word, die bors vir die honger kind aanbied. Hierdie besluit het ’n parallel in Christus se besluit om vir die mens wat vergifnis benodig, te ly en homself as bespotting daar te stel. In die lig van Krog se voortgesette verwoording van die vroulike belewenis sedert haar eerste bundel tot op datum, is dit nie verbasend nie dat sy aan haar belewenis van God op demokratiese, inklusiewe wyse en in opposisie tot patriargale diskoers, uitdrukking gee. Sekularisme het dit immers vir die mens moontlik gemaak om self te kies op watter wyse ’n individu gemaklik is om met die heilige en transendente om te gaan en dit te verwoord. In hierdie opsig sluit die gedig “ongelowig is nie die regte woord nie” direk aan by die gedig “moniaal” waarin die spreker vra: “by watter naam roep ons die universum aan / anders as die uitgediende naam God”. Tereg versoek ook Biskop John Robinson (1963) in sy bekende boek *Honest to God* dat daar ’n moratorium op die woord “God” geplaas word, aangesien dit ’n woord met geweldige bagasie is. In die patriargale Protestantse diskoers word daar byvoorbeeld dikwels na God in Ou Testamentiese terme verwys as ’n God van wraak wat sondes ongenaakbaar straf, terwyl Robinson ’n heel ander, liefdevolle, genaakbare, versorgende kant van God beklemtoon. “[M]oniaal” doen dan ’n aantal alternatiewe aan die hand in terme van nomenklatuur, metaforiek en simboliek:

### **moniaal**

by watter naam roep ons die universum aan  
anders as die uitgediende naam God:

God sê ek as wintergras die vlaktes vlas in rypwit  
En afgevrete pruim – kyk die speenkleur genaamd  
God sê ek by die aandgloed van perlemongehalmdde lug  
Heilig heilig hef die heuwels hulle tulle blou asem

Maanheid fluister ek natgesweet as die grootste ding eindelik  
liplaat ek kniel voor die onuitspreekbare genade van  
Boomheid: Allerhoogste Bergheid sien u gesant in Wolkheid  
aan u proseliet in Herfs u ab van Water ek strek

my in aanbidding neer o Somerappelkoosheid en smeeek  
laat u dienskneg nog ’n wyle sintuiglik besete word  
in dié Bergheid Uilheid barmhartige Nierheid  
die leefswisende suurstofmantels van Sterlipsaligheid

Gelees binne die konteks van “kerssonnet” waaruit die spreker se ontugtering met die Christelike rituele en geloof blyk, lyk dit asof daar in die gedigte “moniaal” en “ongelowig is nie die regte woord nie” ’n soort terugkeer is na religieuse praktyke, hoewel dit dan nuwe praktyke is. In “moniaal” verklaar die spreker haar behoefte om die heilige/Heilige aan te roep. Sy vermy doelbewus om God ’n menslike vorm te gee, deur (op panteïstiese wyse) aspekte van die natuur as goddelik aan te spreek: die “vlaktes”; die “aandgloed”; die “heuwels”; die maan; die boom; die berg; die somerappelkoos; die uil; die nier en die “suurstofmantels”. Van Aarde (2009:212) wys egter daarop dat hierdie terugkeer eerder beskou moet word as ’n voltooiing van ’n sirkel, ’n proses van herverbeelding, herformulering en hervertelling in ’n poging om dit wat vantevore onaanvaarbaar was, nuwe gestalte te gee in ’n meer aanvaarbare vorm.

Volgens Van Aarde (2009:212) vind die proses van terugkeer in drie gelyklopende stappe plaas, naamlik prefigurasië, konfigurasie en refigurasië. Prefigurasië impliseer rasionele, kritiese beoordeling van die verlede (soos ons hier in “kerssonnet” gesien het). Konfigurasie behels die gevoel van eie betrokkenheid by die geloofsituasië (nië op ’n rasionele, objektiewe wyse nie). Die gedigte “moniaal” en “ongelowig is nie die regte woord nie” gee blyke van konfigurasie. Onder refigurasië word verstaan die geboorte van ’n nuwe Self, ’n Self wat verander is deur die interpretatiewe proses. ’n Mens sou wel kon aanvoer dat die laasgenoemde twee gedigte ook tekens van refigurasië vertoon, maar myns insiens verteenwoordig die gedig “’n eland staan by ’n kuil” hierdie aspek die beste. In dié gedig blyk dit duidelik dat daar ’n nuwe, mistieke verhouding tussen die sprekende ek en die natuur tot stand kom.

#### 4. “EK KAN VOEL HOE IETS IN MY BEGIN OOPGAAN”

Kannemeyer (1973:166) omskryf die mistiek as ’n gemeenskap met God waardeur die aardse dinge gesien word as “simbole in ’n bo-wêreldse glans”. In “moniaal” en “ongelowig is nie die regte woord nie” het ons reeds gesien hoe die spreker dergelyke metafore en simbole bedink, ten einde die term “God” met sy Christelike bagasië te vermy.

In “’n eland staan by ’n kuil” word ’n ekstasiëse oomblik beskryf waarin die spreker in direkte kontak met die Heilige kom en haarself op mistieke wyse een voel met die heelal. Dit is interessant om daarop te let dat die eland deur San-mense as ’n heilige dier beskou word, maar dat dit ook die dier van oorgangs- en inisiasierites is (Gyrus 1998). ’n Mens sou dus die gedig “’n eland staan by ’n kuil” ook kon lees as die geloofsbelydënis van ’n nuut-geïnisiëerde, iemand wat ’n nuwe spirituele weg begin bewandel, ’n ritueel wat verwant is aan die Christelike aanneming. Nadat Christene in die kerk aangeneem is, mag hulle nagmaal gebruik – ’n ritueel wat die eenheid van gelowiges benadruk. In die gedig onder bespreking raak die spreker eweneens bewus daarvan dat alle geskape dinge een is, byvoorbeeld wanneer sy verklaar: “ek kan voel / hoe iets in my probeer oopgaan wat soek hoe / die eland die water die berge deel is // van ’n geheue van oneindige voortglippendheid”. Ook die verwysing na “newe-wêreldë” wat “soomloos mekaar binne [stort]” dui op ’n mistieke saambestaan van dinge waarvan die spreker “niks verstaan” nie en wat sy, as tipiese mistieke oomblikke, ook nie kan verwoord nie. Ek haal vervolgens die gedig volledig aan:

**’n eland staan by ’n kuil**

’n eland staan by ’n kuil    dit is winter

net toe ek daar verbyry buig

haar kop af na die water

die water weerkaats die lug  
 die lug pewter aan die klein-karoo wolke

ek sien skielik die oneindig littekenlose lug  
 die grasvlakke onteensaamd ek sien  
 die eland, die opdonkerende water en  
 die bergreeks pruimblou skik aan sy glooiings

ek hou stil: die eland die water die vlakke  
 die berge brand in op my retina ek kan voel  
 hoe iets in my probeer oopgaan wat soek hoe  
 die eland die water die berge deel is

van 'n geheue van oneindige voortglippendheid  
 hoe wéét hulle van mekaar?

voel die eland aan haar horings die slypgeluide van sterre?  
 proe die tong vol watermolekules die pastelpunte  
 in 'n wolk? ruis berg-ewigheid in nog-hongerende halms?  
 geur die berg mee as elandknieë klip-klop boontoe klap?

sterf hulle ooit as newe-wêrelde af van mekaar  
 of stort keelvel en klip soomloos mekaar  
 binne? was die eland berg voordat sy wolk  
 was? was gras eens eland? bedroef sit ek

en kyk na die eland die berg en die lug so niks  
 kan ek onthou van die ontniks waaruit ek kom  
 so niks verstaan ek van die niksheidsnoute waarheen  
 ek op pad is – haglik in hiernamaalsflardes krap-

krap ek toevallende gaatjies na die Groot Goddelike Niets

(Krog 2014:54)

In die bostaande gedig wat, soos hier bo betoog, 'n oorgangsrite verteenwoordig, word die numineuse oomblik – die oomblik van erkenning, metamorfose en rekonfigurasië – verwoord deur die reëls “ek kan voel / hoe iets in my probeer oopgaan wat soek hoe / die eland die water die berge deel is // van 'n geheue van oneindige voortglippendheid ...”. Hierdie reëls verwoord 'n openbaring, 'n insig wat deurbreek, naamlik dat alle geskape dinge interverbonde is. Ons is almal deel van 'n geheel wat die spreker bly ontglip, omdat dit te ontsagwekkend is om te oordink.

Die literatuur wemel letterlik van beskrywings en besprekings van “peak experiences”, “ecstatic experiences”, “out-of-body-experiences”, “flow”, “nie-tweeledigheid”, “randbelevensse”, “numineuse ervarings”, en so meer (sien bv. Underhill 1910; Maslow 1964; Davis 1998; Kokkinen 2013). Hierdie terme dui op mistieke ervarings van selftransendering en die gevoel dat die individu haarself losmaak van haar omgewing sodat daar 'n konneksie of harmonie of ervaring van een-wees met ander lewende wesens en die planeet tot stand kom, soos dit in die bostaande gedig deur die woord “oopgaan” verwoord word. So 'n ervaring kan ook as manifestasie van 'n mistieke bewussynvlak beskryf word. Maslow (1964) beskryf 'n “peak-experience” as 'n oomblik van uitstaande vreugde en vervulling. Numineuse ervarings is, aldus Rudolph Otto (1958) dié van transendente misterie, 'n primordiale, elementêre religie

wat nie raseel omskryf kan word nie. Daar word soms aangevoer dat so 'n ervaring die mens tot op sy hoogste potensiaal voer, aangesien dit beskou word as direkte kontak met die heilige/Heilige (Davis 1998:62). Sulke ervarings word gekenmerk deur intense vreugde en die gevoel dat dinge hulle in hulle essensie (diepste wese) openbaar deur skielik helder uit te staan (Davis 1998:68). In die onderhawige gedig word so 'n oomblik gesuggereer deur klem op sinuïglike waarneming: “ek sien skielik”; “ek sien / die eland”; “ek kan voel”; “voel die eland”; “proe die tong”; “geur die berg” en “die berge brand in op my retina”. Die beskrywing van die ruimte in “'n eland staan by 'n kuil” spreek in sy geheel van 'n ekstatische waarneming, asof 'n nuwe ruimtelike dimensie die eerste keer waargeneem word. Underhill (1910:13) haal Edward Carpenter aan wat uit eie ervaring van die mistieke belewenis getuig: “The perception seems to be one in which all the senses unite into one sense”.

Gevoelens van ekstase wat die spreker ervaar tydens hierdie intens sinuïglike gewaarwording, kan beskryf word as oomblikke van sublieme insig in die diepe band wat die mens met die res van die kosmos het. Ontkenning van dié band bring, aldus Davis (1998:64) lyding, en erkenning bring heling. Die spreker se verklaring teen die einde van die gedig “bedroef sit ek en kyk ...” kan geïnterpreteer word as 'n onvermoë om ten volle die mistieke verbondenheid van alle geskape dinge te begryp en te verwoord. Dit is inderdaad 'n kenmerk van mistieke tekste dat die skrywers nie woorde kan vind om die ervaring te verwoord nie. Daarom is mistici geneig om die heilige/Heilige of die mistieke ervaring by wyse van apofase en negatiewe stellings uit te druk. Die apofatiese doen, is volgens Thomas Merton (1978:xiii), 'n beroep op die misterie van God, wat in die Bybel byvoorbeeld voorkom in Jesaja 45:15 wanneer die profeet sê: “U is die God wat U verborge hou ...” (Bybel 1987 (OT):790). Merton (1978:ix) voer aan: “[...] the ‘knowing’ of God in ‘unknowing’, far from being unreal and uncertain, possesses the highest reality and certainty of any experience accessible to man”. Apofase beklemtoon die absoluut transendente, onkenbare en onverwoordbare aard van die mistieke ervaring. In “'n eland staan by 'n kuil” word dit veral uitgedruk deur die laaste drie strofes wat Merton (1978:ix) se stelling dat apofase die hoogste vorm van realiteit uitdruk, onderskryf. Bhattacharyya (1979) beskryf die term *Sunyata* (“die Groot Goddelike Niets”) as die konsep van interverbondenheid. 'n Beskrywing van dié term wat vir nie-Boeddhistiese bedoel is, lui soos volg:

*Sunyata* (Sanskrit) (...) translates as “emptiness” in English. It is a basic concept in Buddhism ... including Zen. Emptiness teaches the lack of substantiality or independence of things, and stresses the idea of no independent origination, that the present state of all things is the result of a previous state. (...) His Holiness the Dalai Lama refers to *sunyata* as “the knowledge of the ultimate reality of all objects, material and phenomenal”. *Sunyata* explains that everything is interrelated, interdependent and is without substance or soul. (Buddhism teacher 2010)

Die slotwoorde van die gedig en die verwysing na *Sunyata* of “die Groot Goddelike Niets”, wat die soeke van die sprekende ek wat in verskeie gedigte in die bundel *mede-wete* (Krog 2014) voorkom, gekonsentreerd saam. In Joseph se uiteensetting van die ekopsigologie, wat ooreenkomste met verskeie ander ekogerigte teorieë vertoon, val die klem op die mens se emosionele band en interverbondenheid met die natuur, op die kweek van 'n ekologiese ego – 'n ingesteldheid wat so oud is dat dit as die ekologiese onbewuste beskryf kan word (Joseph 2014:59-60). Ons voorouers (in die betrokke gedig is dit die San-mense) het die aarde as 'n lewende organisme beskou. Dit is Joseph se opinie dat ekopsigologie, wat fokus op die verband tussen die ekologiese krisis en ons disfunksionele verhouding met die aarde, ons uitnooi om

in harmonie met die aarde en die aardse te leef en sodoende die helende krag van die natuur te ervaar. Hy wys daarop dat daar in die mitologie (en die tersaaklike gedig is juis op 'n Sanmite geskoei) geen verskil is tussen mens en dier nie (Joseph 2014:56-57). Soos in die gedigte “moniaal” en “ongelowig is nie die regte woord nie”, lê hierdie gedig ook klem op die sikliese bestaan van alle lewe – “was die eland berg voordat sy wolk was?” – en die insig dat die vorm waarin ons tans bestaan, die gevolg is van vorige bestaanswyses.

## 5. SLOT

Vir die gedig “'n eland staan by 'n kuil” én die ander gedigte wat hier bo bespreek is, is Kokkinen (2013:24) se insig veelseggend, naamlik dat wanneer kunstenaars aspekte van spiritualiteit in hulle werk as “heilig”, “spiritueel” en “waar” kategoriseer, verloor dié werke “their status as ... substitutes of religion, or as mirrors of ‘the sacred’, and become instead centres of human action.” Dit beteken dat kuns deel word van 'n diskursiewe proses waarin die grense tussen kategorieë soos “die heilige”, “die sekulêre”, “godsdienste”, “spiritualiteit”, en andere verskuif word, sodat daar gedurig nuwe kategorieë ontstaan, wat op hulle beurt weer verskuif sal word. Sy noem dit die proses van “disenchanted” en “(re)-enchanted” waarin die heilige/Heilige voortdurend en op persoonlike vlak geherkategoriseer word en die begrip sodoende sy absolute betekeniswaarde verloor (Kokkinen 2013:25). Hierdie proses kan op sosiale en politieke vlak besonder bevrydend werk, byvoorbeeld wanneer die grense tussen heilige en fiksionele geskryfte geïntegreer word (Kokkinen 2013:25).

Daar is in hierdie artikel aangetoon op welke wyse die spreker in Antjie Krog se *medewete* kategorieë of gehele wat in moderne tye hulle relevansie verloor, poëties nuut verwoord deur te fokus op die verbeelding van 'n groter geheel waarin plante, diere en mense interverbonde en interafhanklik van mekaar bestaan. Sodoende word die grense van die paradigma van egosentrisme waarin moderne mense verval het, opgehef en bestaande religieuse grense word deurbreek deurdat holisme (“whole-ism”) op kreatiewe wyse as nuwe werklikheid daargestel word – 'n werklikheid wat groter is as die som van sy individuele elemente; 'n vloeiende, steeds wisselende werklikheid, pasgemaak vir die situasie soos dit hom voordoen.

## BIBLIOGRAFIE

- Al-Kassim, D. 2008. Archiving resistance: Women's Testimony at the Threshold of the State. <https://doi.org/10.1177%2F0921374008094287> Datum besoek: 1 Oktober 2020.
- Ashraf, Mirza Iqbal. 2012. Thinkers' forum USA: A Site for Intellectual Empowerment and Exchange of Ideas. <https://www.thinkersforumusablog.org/archives/216> Datum besoek: 14 Januarie 2020.
- Asprim, Egil. 2012. *Contemporary esotericism*. Slough: Acumen Publishing
- Bhattacharyya, B. 1979. The concept of existence and Nāgārjuna's Doctrine of śūnyatā. *J Indian Philos* 7:335-344. <https://doi.org/10.1007/BF02346781> Datum besoek: 1 Oktober 2020.
- Beck, Johanna L. 2014. Spiritual Autobiography and Dave Eggers' “What is the What”. *Inquiries Journal*, 6(12):1-4.
- Beyers, Jaco. 2014. The church and the secular: The effect of the post-secular on Christianity. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 70(1). <http://www.scielo.org.za/pdf/hts/v70n1/25.pdf> Datum besoek: 15 Oktober 2019.
- Botha, M. 2011. Die outobiografiese kode in Antjie Krog se poëtiese oeuvre. Ongepubliseerde PhD-tesis, Nelson Mandela University.
- Brink, André P. 1987. *Vertelkunde: 'n Inleiding tot die lees van verhalende tekste*. Pretoria: Academica.
- Brouwer, R. ‘Where I become you’: a practical theological reading of Antjie Krog's concept of interconnectedness. *Dutch Reformed Theological Journal / Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 52(1):8-16.

- Buddhism Teacher. 2010. Emptiness. <https://buddhismteacher.com/emptiness.php> Datum besoek: 7 Januarie 2020.
- Bybel. 1987 (Eerste uitgawe 1983). *Die Bybel: Nuwe Vertaling*. Kaapstad: Bybelgenootskap van Suid-Afrika.
- Carmody, DL & Carmody, JT. 1996. *Mysticism: Holiness East and West*. Oxford: Oxford University Press.
- Cloete, TT. 2013. *Literêre terme en teorieë*. Pretoria: HAUM Literêr.
- Davis, John. 1998. Transpersonal dimensions of Ecopsychology: Nature, nonduality, and spiritual practice. *The humanistic psychologist*, 26(Spring):60-100.
- De Munster, A. 2013. An investigation of the process of rebuilding identity in Antjie Krog's literature and its effect on the reader: An analysis of *Dogter van Jefta*, *Lady Anne* and *Country of My Skull*. Ongepubliseerde MA-verhandeling, Universiteit Gent.
- Freccero, John. 1986. Autobiography and narrative. In Heller, Thomas C & Welbery, David. *Reconstructing individualism: Autonomy, individuality and the Self in Western thought*. Stanford, Cal.: Stanford University Press.
- Gyrus. 1998. Dreamflesh: The San & the Eland. <https://dreamflesh.com/essay/san-eland/> Geraadpleeg 10 Desember 2019.
- Granhölm, Kennet. 2012. The Secular, the Post-Secular and the Esoteric in the public sphere. In: Asprim, Egil. 2012. *Contemporary esotericism*. Slough: Acumen Publishing, pp. 309-329.
- Habermas, Jürgen. 2008. A "post-secular" society – what does that mean? Paper presented by the author at the Istanbul Seminars organized by Reset Dialogues on Civilizations in Istanbul from June 2nd to the 6th 2008. <https://www.resetdoc.org/story/a-post-secular-society-what-does-that-mean/> Datum besoek: 15 Oktober 2019.
- Harmless, SJ. 2008. *Mystics*. Oxford: Oxford University Press.
- Heller, Thomas C & Welbery, David. *Reconstructing individualism: Autonomy, individuality and the Self in Western thought*. Stanford, Cal.: Stanford University Press.
- Hoyt, MF. (ed.). 1998. *Constructive Therapies: Volume 2*. New York: Guilford Press.
- Hoyt, MF & Combs, G. 1998. On ethics and the spiritualities of the surface: A conversation with Michael White. In MF Hoyt (ed.). *Constructive Therapies: Volume 2*. New York: Guilford Press.
- Johnston, William. 1978. *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*. Weathampstead: Anthony Clarke.
- Joseph, Jijimon A. 2014. A critical appraisal of the uniqueness of ecopsychology as a field of study. *European journal of Ecopsychology*, 5(2014):54-63.
- Kannemeyer, JC. 1973. *Nederduitse Digkuns: 'n Inleiding*. Pretoria: Akademia.
- King, M. 2009. *Postsecularism: The hidden challenge of extremism*. Cambridge: James Clark & Co.
- Kokkinen, Nina. 2013. Occulture as an analytical tool in the study of art. *Aries*, 13(2013):7-36.
- Krishnamurthy, V. 1999. Science and spirituality: <http://www.krishnamurthys.com/profvk/gohitvip/32.html> Datum besoek: 14 Januarie 2020.
- Kristeva, Julia. 1982. *Powers of horror: An essay on abjection*. (Vert. Leon S. Roudiez). New York: Columbia University Press.
- Krog, Antjie. 2000. *Kleur kom nooit alleen nie*. Kaapstad: Kwela Boeke.
- Krog, Antjie. 2002. *Country of my skull*. Kaapstad: Random House.
- Krog, Antjie. 2005. *'n Ander tongval*. Kaapstad: Tafelberg.
- Krog, Antjie. 2006. *Verweerskrif*. Roggebaai: Umuzi.
- Krog, Antjie. 2009. *Begging to be black*. Kaapstad: Random House Struik.
- Krog, Antjie. 2014. *mede-wete*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Krog, Antjie. 2020. *'n Vry vrou: gedigte van Antjie Krog*. Karen de Wet (samesteller). Kaapstad: Human en Rousseau.
- Lee, Robyn. 2018. *The ethics and politics of breastfeeding: Power, pleasure, poetics*. Toronto: University of Toronto Press.
- May, Samantha, Wilson, Erin K, Baumgart-Ochse, Claudia & Sheikh, Faiz. 2014. The religious as political and the political as religious: Globalisation, post-secularism and the shifting boundaries of the sacred. *Politics, religion & ideology*, 15(3):331-346.
- Maslow, Abraham. 1964. *Religions, values, and peak-experiences*. Ohio: Ohio State university Press.
- Merriam Webster Dictionary. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/mysticism> Geraadpleeg op 7 Januarie 2020.

- Merton, Thomas. 1978. Foreword. In William Johnston. *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*. Weathampstead: Anthony Clarke.
- Moberg, Marcus, Granholm, Kennet & Nynäs, Peter. 2012. Trajectories of Post-Secular Complexity: an introduction. In: Nynäs, Peter, Lassander, Mika, Utriainen, Terhi (eds). *Post-Secular Society*. New Jersey: Transaction Publishers, pp. 1-25.
- Moschella, MC. 2011. Spiritual Autobiography and Older Adults. *Pastoral Psychol* 60: 95–98. <https://doi.org/10.1007/s11089-010-0307-6> Datum besoek: 30 September 2020.
- Nynäs, Peter, Lassander, Mika, Utriainen, Terhi (eds). 2012. *Post-Secular Society*. New Jersey: Transaction Publishers.
- Olivier, Fanie. 2013. Mistiek. In: Cloete, TT. 2013. *Literêre terme en teorieë*. Pretoria: HAUM Literêr.
- Otto, R. 1958. *The idea of the holy : an inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*. Vertaal: John W. Harvey. New York: Oxford University Press.
- Pipher, M. 1999. *Another country: Navigating the emotional terrain of our elders*. New York: Riverhead Books.
- Ray, RE. & McFadden, SH. 2001. The web and the Quilt: Alternatives to the heroic journey toward spiritual development. *Journal of Adult Development* 8:201-211. <https://doi.org/10.1023/A:1011334411081> Datum besoek: 2 Oktober 2020.
- Risq, Rosemary. 2013. States of abjection. *Organization Studies*, 34(9):1277-1297.
- Robinson, JAT. 1963. *Honest to God*. Westminster: John Knox Press.
- Smuts, General the Right Hon. JC. 1927. *Holism and evolution*. London: Macmillan & Co. Ltd.
- Staude, John-Raphael. 2005. Autobiography as a spiritual practice. *Journal of gerontological social work*, 45(3):249-269.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Underhill, E. 1910. *Mysticism: a study in nature and development of spiritual consciousness*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
- Ungureanu, Camil & Thomasse, Lasse. 2015. The Post-secular Debate: Introductory Remarks. *The European legacy: Towards new paradigms*, 20(2):103-108.
- Van Aarde, Andries G. 2009. Postsecular spirituality, engaged hermeneutics, and Charles Taylor's notion of hypergoods. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 65(1):209-216.
- Van der Merwe, JJ. 2011. A poet's commitment: Antjie Krog's *Lady Anne*. *Current writing*, 2(1):131-146.
- Van Niekerk, J. 2015. Om te hoort: Aspekte van identiteit in Antjie Krog se transformasie-trilogie. Ongepubliseerde doktorsale proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Van Schalkwyk, JM. 2009. Die outobiografiese in Antjie Krog se gedigte en 'n Ander tongval. Ongepubliseerde MA-skripsie, Potchefstroomkampus van die Noordwes-Universiteit.
- Van Vuuren, Heleze. 2014. LitNet Akademies-resensie-essay: mede-wete deur Antjie Krog. <https://www.litnet.co.za/litnet-akademies-resensie-essay-mede-wete-deur-antjie-krog/> Datum geraadpleeg: 17 September 2019.
- Visagie, Andries. 2015. Sinaps-opsporing tussen self en ander in Antjie Krog se mede-wete (2014). *Tydskrif vir Letterkunde*, 55(2):225-234.
- Voges, Remona. 2017. Die hantering van die begrip 'interverbondenheid' in Antjie Krog se bundel mede-wete (2014). Ongepubliseerde MA-tesis, Universiteit van Stellenbosch. <https://scholar.sun.ac.za> Datum besoek: 1 Oktober 2019.
- Voges, Remona. 2019. Antjie Krog, gemeenskaplikheid en die behoefte aan interverbondenheid in mede-wete (2014). *LitNet Akademies (Geesteswetenskappe)*. <https://www.litnet.co.za/antjie-krog-gemeenskaplikheid-en-die-behoefte-aan-interverbondenheid-in-mede-wete-2014/> Datum besoek: 5 Oktober 2020.
- Waaijman, K. 2000. *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*. Kampen/Gent: Kok/Carmelitana.
- Weber, M. [1958] 2003. *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*, transl. T. Parsons, New York: Charles Scribner's Sons.
- Wessels, F & Müller, JC. 2013. Spirituality in narratives of meaning. *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 69(2). [http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0259-94222013000200003](http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0259-94222013000200003) Datum besoek: 28 September 2020.

# Politieke transformasie in Suid-Afrika: Implikasies vir die staat, die ekonomie en die samelewing

*Political transformationism in South Africa: Implications for the state, the economy and society*

ANDRÉ DUVENHAGE

Politieke wetenskap

Noordwes-Universiteit

Potchefstroom

Suid-Afrika

E-pos: Andre.Duvenhage@nwu.ac.za



André Duvenhage

ANDRÉ DUVENHAGE, 'n navorsingsprofessor verbonde aan die Noordwes-Universiteit, is 'n politieke wetenskaplike, en spesialiseer in die veld van politieke verandering soos van toepassing in die Suid-Afrikaanse konteks. Hy is 'n bekende in media- en joernalistieke kringe en word dikwels as politieke kommentator geraadpleeg. Hy is reeds meer as 35 jaar verbonde aan akademiese instellings soos die Universiteit van die Vrystaat en die Noordwes-Universiteit. Sy groot belangstelling is toekomstudies en hy werk ook in die veld van scenario-ontledings.

ANDRÉ DUVENHAGE, a research professor at the North West University in Potchefstroom, is a political scientist, specialising in the field of political change as applied to the South African context. He is well-known in media and journalistic circles, and is often heard as political commentator. He has been an academic at institutions such as the University of the Free State (Bloemfontein) and North West University (Potchefstroom) for more than 35 years. His major interest is future studies and he also works in the field of scenario analysis.

## ABSTRACT

***Political transformationism in South Africa: Implications for the state, the economy and society***

*Forms of political and social engineering, for example colonisation, apartheid and forms of radical socialism (Ujamaa – socialism in Tanzania, and radical land reform in Zimbabwe), proved to be mostly failures with catastrophic implications for the various states, their economies and even the societies involved. Often the opposite of what exactly had been envisaged, was achieved. In this regard, the failure of apartheid (sometimes described as separate development) is still freshly remembered as a pertinent example of the abovementioned instances of political and social engineering.*

*Proceeding from the idea (or ideology) of the National Democratic Revolution (NDR), the overarching policy framework of political transformation has since been established in*

### Datums:

Ontvang: 2021-06-30

Goedgekeur: 2021-07-20

Gepubliseer: September 2021

*South Africa – the response to the former apartheid and colonial practices preceding the country's change to a democratically elected government in 1994. The objective of the ideology informing NDR policies is the establishment of a society that strives to become reconciling, non-sexist and aimed at development in a radical transformative way. The central focus is representativity at all levels of society, including the state, the economy and civil society.*

*This research states as hypothesis that political transformation (transformationism) the ideology currently prevalent in South Africa, is doomed to failure and that this failure is not only already observable, but holds far reaching implications for the state, the economy and greater society in future.*

*My aim is to undertake a thorough investigation and critical analysis of political transformation as the overarching political ideology in South Africa. Such evaluation is undertaken in terms of the rule of law adage (“Rechtsstaat” notion) as norm, as well as connected democratic criteria according to which political, economic and social freedom are taken as normative basis and point of departure.*

**KEYWORDS:** Political transformation; transformationism; social and political engineering; “regstaat” (constitutional state); ANC; ideology; National Democratic Revolution; state capture; corruption

**TREFWOORDE:** Politieke transformasie; transformasie; sosiogeniëring; regstaat; ANC; ideologie; Nasionaal Demokratiese Rewolusie; staatskaping; korrupsie

## OPSOMMING

Vorme van sosiogeniëring, byvoorbeeld kolonisasie, apartheid en vorme van radikale sosialisme (Ujamaa – sosialisme in Tanzanië, en radikale grondhervorming in Zimbabwe), was meestal ’n mislukking met katastrofiese gevolge vir die onderskeie state, hul ekonomieë en selfs die betrokke samelewingsordes. Dikwels is die omgekeerde bereik van juis dit wat in die vooruitsig gestel is. Die mislukking van apartheid (soms voorgעהou as afsonderlike ontwikkeling) is nog vars in die geheue as voorbeeld van bogenoemde.

Uitgaande van die idee (of ideologie) van die Nasionaal Demokratiese Rewolusie, het die oorhoofse beleidsraamwerk van politieke transformasie in Suid Afrika beslag gekry – die teenvoeter vir die historiese apartheid- en koloniale praktyke. Die doel van hierdie ideologie is om, met behulp van radikale (transformatiewe verandering), ’n samelewing wat verenigend, nierassig, nieseksisties en ontwikkelingsgerig is te bewerkstellig. Die sentrale fokus is verteenwoordigendheid op alle vlakke van die samelewing met inbegrip van die staat, die ekonomie en die burgerlike samelewing.

Hierdie navorsing stel as hipotese dat politieke transformasie, die ideologie wat in Suid-Afrika toegepas word, tot mislukking gedoem is en dat hierdie mislukking nie net reeds waarneembaar is nie, maar verreikende toekomstige implikasies inhou vir die staat, die ekonomie en die groter samelewing.

Die doel van hierdie artikel is dus ’n grondige ondersoek na en kritiese ontleding van transformasie as die heersende politieke ideologie in Suid-Afrika. Hierdie beoordeling geskied teen die agtergrond van die regstaatidee as norm, asook verbandhoudende demokratiese kriteria waarin politieke, ekonomiese en sosiale vryheid as normatiewe grondslag en vertrekpunt geneem word.

## 1. INLEIDING

Die beëindiging van die apartheidsbedeling en verbandhoudende sake soos rasgebaseerde segregasie en afsonderlike ontwikkeling – laasgenoemde is soms getipeer as *groot- en klein-apartheid* – is vervang met ’n nuwe ideologiese raamwerk afkomstig uit ’n rewolusionêre tradisie (die Nasionaal Demokratiese Rewolusie-idee). Die toepassing hiervan is beter bekend as *politieke transformasie*. Sedert 1994 is hierdie ideologie van transformasie (streng gesproke transformatisme)<sup>1</sup> gebou op die teenpool van dit wat met die koloniale en apartheidsverlede geassosieer is. Sentraal binne hierdie idee-raamwerk (of ideologie), is die volslae omkering van die koloniale en apartheidsorde en die bevordering van wat voorgelê word as *verenigend, nierassig, nieseksisties en ontwikkelingsgerig*. Die fokus is gerig op die bevoordeling of bemagtiging van die slagoffers van die verlede – meestal mense wat tydens apartheid veronreg is (ANC 2017:1-22).

Soos dikwels gebeur met dergelike sosiogeniëringsprojekte waar omvangryke sosiale en politieke veranderinge aangedurf word, stem die uitkoms glad nie ooreen met die oorspronklike bedoeling daarvan nie. Utopiese ideale is moeilik te versoen met die politiese, ekonomiese en maatskaplike werklikheid. Trouens, soms word juis die omgekeerde bereik, soos in die geval van Ujamaa-sosialisme in Tanzanië tydens die sewentigerjare onder Julius Nyrere, en die radikale grondonteiening in Zimbabwe sedert 1999 – albei state is in die grootste armoede denkbaar gedompel (Duvenhage 2005B:1-19). Net soos die apartheidsbedeling (in eie reg ’n projek van sosiogeniëring) misluk het en uiteindelik radikaal hervorm moes word, blyk dieselfde tans die geval te wees met politieke transformasie in Suid-Afrika (1994–2021).

Byna net soos in die laat tagtiger- en negentigerjare, is politieke gesprekke nou weer in Suid-Afrika aan die gang in die soeke na ’n staatkundige orde wat die belange van die burgers voorop kan stel en verbeter ten opsigte van ’n toenemend onaanvaarbare status quo. Die huidige status quo is, soos apartheid, ’n produk van uiterste vorme van sosiogeniëring met eiesoortige waardes, norme en beginsels. Die uitkomst van die ideologie is telkens ver verwyderd van oogmerke wat oorspronklik gestel is! Trouens, die vooruitsig van ’n utopiese uitkoms (kenmerkend van die meeste ideologieë) is ook by transformatisme te bespeur in die strewe na ’n gelyke of egalitiese samelewing – meestal vër verwyderd van die empiriese werklikhede, maar desondanks ’n instrument vir politieke mobilisasie (Duvenhage 2007A:377-403).

*Hierdie studie stel as hipotese dat transformatisme (as politieke ideologie van toepassing vanaf 1994-1999) tot mislukking gedoem is, dat hierdie mislukking reeds duidelik waarneembaar is, en dat sodanige toedrag van sake verreikende gevolge inhou vir die Suid-Afrikaanse staat, die ekonomie en die samelewing.* Trouens, daar sal geargumenteer word dat ’n transformatistiese ideologiese raamwerk alreeds aanleiding gegee het tot grootskaalse politieke, ekonomiese en sosiale verval en agteruitgang, met negatiewe uitkomst vir sowel die Suid-Afrikaanse staat as die samelewing in die geheel. So beskou, lyk dit asof die uitkoms van hierdie ideologie feitlik die omgekeerde is van die utopiese vooruitsigte van nierassigheid, nieseksisme, ’n reënboognasie, eenheid en ontwikkeling. Anders gestel: die toepassing van gepaardgaande beleid vir die uitvoering van transformatisme het – anders as die verwagting – a-normatiewe, negatiewe gevolge.

---

<sup>1</sup> Weens die radikale aard van “transformasie”, soos tans toegepas in Suid-Afrika, is dit toepaslik om eerder soos Malan (2012, 2014, 2019) van “transformatisme” te praat. Albei hierdie terme word afwisselend in hierdie studie gebruik

Dit is duidelik dat die Suid-Afrika van 2021 tans diep verdeeld, polities onstabiel, rasgedrewe en rasgedefinieer, sosiaal gefragmenteer is en te staan gekom het voor enorme ekonomiese en finansiële hoofbrekings – die grootste sedert 1994, indien nie sedert die totstandkoming van die Unie in 1910 nie. Die onlangse uitbreking van geweld in KZN en Gauteng bevestig die omvang van die huidige krisis en die gevaardgaande vraagstukke.

*Die doel van hierdie artikel is 'n kritiese ontleding van die politieke ideologie van transformalisme en die implikasies hiervan vir die huidige staatkundige bestel, sowel as die ekonomiese en samelewingsorde.* Die navorsing is normatief van aard, aangesien 'n bepaalde staatsbeskouing, die Weberiaanse sterk staat en 'n bepaalde owerheidsvorm gesetel in dié van die *regstaatidee of konstitusionele demokrasie*, as uitgangspunt dien vir die beoordeling van die genoemde politieke ideologie, die toepassing en verreikende implikasies daarvan vir die staat, die ekonomie en ook die groter samelewing. Die navorsing is nietemin ook empiries, aangesien data en syfers gebruik word om die mate van politieke, ekonomiese en sosiale verval (as uitkoms van hierdie ideologie) aan te dui. Die studie is verkennend van aard en beoog om die geldigheid en korrektheid van bestaande hipotese, al dan nie, te ondersoek.

Fokuspunkte van die studie sluit in:

- Konseptualisering en normatiewe vertrekpunte
- Sosiogeniëring (sosiale en politieke manipulerings)
- Die Nasionaal Demokratiese Rewolusie-idee as leitmotif
- Transformalisme as ideologiese raamwerk
- Toepassingskontekste: polities, ekonomies en sosiaal
- Evaluasie en beoordeling

## 2. KONSEPTUALISERING EN NORMATIEWE VERTREK PUNTE

Transformalisme as ideologie en die praktiese voltrekking daarvan op beide die vlak van die staat enersyds en die owerheidsvorm andersyds word beoordeel. Hierdie twee kriteria kan verder gespesifiseer word, waaruit bepaalde norme en anti-norme afgelei sal word met die oog op verdere toepassing en operasionalisering.

**Staat as norm:** 'n Staat word gekenmerk deur 'n vaste geografiese territorium; 'n permanente owerheid, met ander woorde administrasie en bestuur wat onder gekoördineerde leierskap (regeerkundig van aard) funksioneer; wat bindende en afdwingbare besluite (“... those interactions through which values are authoritatively allocated for society” – aldus Easton 1965:21) kan neem; en as instelling beskik oor die monopolie ten opsigte van die aanwending van staatsmag of owerheidsgesag (Heywood 2002:86-88; Romano 1947). Bogenoemde staatskenmerke verduidelik egter nie die mate van funksionaliteit/wanfunksionaliteit van state nie. Uitgaande van die Weberiaanse vertrekpunt (1946), ondersteun deur Migdal (1988:214-26) se staat-samelewingsbenadering, word die *sterk staat* (beide effektief en doeltreffend) as norm vir hierdie studie geneem. Hiervolgens is 'n staat volgens Weber (1964:154): “... a human community that successfully claims the monopoly of the legitimate use of physical force within a territory.”

Staatsverswakking (die teenoorgestelde van 'n sterk staat) het te make met sake soos verlies van beheer oor die territorium; gebrekkige institusionalisering (dit wil sê swak regeerkundige, bestuursmatige en administratiewe praktyke); 'n onvermoë om die staat in

stand te hou en die veiligheid van die burgers te verseker, en om noodsaaklike ontwikkeling te kan aanvoer.<sup>2</sup>

Die konsep van 'n verswakkende staat word vervolgens ook verbind met vorme van stelsel-entropie (Duvenhage 2020; Complex Systems 2019), en institusionele verval (Huntington 1968:1-8). Praetorianisme, oftewel die Praetoriaanse staat (die inmenging van militêre en veiligheidsinstellings in die politiek van die dag ter ondersteuning van 'n bepaalde bewind) is wat hier ter sprake is. (Dit is wat onlangs gebeur het met die ontplooiing van die polisie en die weermag in onlusgeteisterde gebiede in onder meer KwaZulu-Natal en Gauteng.) Dit moet beoordeel word teen die agtergrond van wat vroeër as staatsverswakking of owerheidsdisfunksie beskryf is. Hierdie toedrag van sake dui op 'n beperkte tot onvolledige vermoë om uitvoering aan beleids- en ideologiese vertrekpunte (eie aan transformatisme as ideologie) te gee. Die Weberiaanse denkbeeld (1964:154) van 'n *sterk staat* word gevolglik as norm geneem vir die beoordeling van staatkundige praktyke, met transformasie as die fokuspunt van staatsideologie (1994-2021), en beleid wat vanuit hierdie grondslag tot stand gekom het ter ondermyning van 'n sodanige normatiewe beskouing van 'n sterk staat.

**Owerheisvorm as norm:** Ten opsigte van die vorm van die staat (dit wil sê demokraties versus niedemokraties), is die normatiewe verbintenis tot die *Rechtsstaat*-idee, soos dit in die Duitse regs wetenskap beslag gekry het of konstitusionele demokrasie met 'n baie soortgelyke betekenis.<sup>3</sup> Die sentrale verstandhouding hieromtrent behels 'n staat wat berus op geregtigheid en integriteit, en wat op grond van Emmanuel Kant se terminologie rakende "*Republik*", verwys na 'n "union of men under law". Hierdie vorm van grondwetlike staat is in wese teen die arbitrêre gebruik en misbruik van staatsmag (soos geassosieer met vorme van polisiestate en ander vorme van niedemokratiese bedelings) gekant, en behels die volgende kernaspekte:<sup>4</sup>

1. 'n Grondwetlike staat met grondwetlike regte en waarborge vir die burgers.
2. Die bestaan van 'n onafhanklike burgerlike samelewing afsonderlik van, en in vennootskap met die staat.
3. Die skeiding van staatsmagte – uitvoerend, wetgewend en regsplegend – ingevolge 'n stelsel van wigte en teenwigte wat magsmisbruik deur die staat verhoed of ten minste beperk.
4. Duidelike grondwetlike en juridiese riglyne waarbinne staatsinstellings en ander instellings van die samelewing moet funksioneer en onderhou moet word.
5. Deursigtigheid van besluitneming en handeling ingevolge verantwoordbaarheid en aanspreeklikheid.

<sup>2</sup> Vergelyk Geldenhuys (1999:38-46), Migdal (1988:214-26) en Zartman (1995:1-8) vir 'n meer volledige ontleding van die begrip *verswakkende staat*.

<sup>3</sup> Die *Rechtsstaat*, 'n soms omstrede term, met soortgelyke eienskappe as die konstitusionele demokrasie, gewortel in gekwalifiseerde klassiek-liberale waardes, word as vertrekpunt geneem. Spesifieke waardes/norme wat vir doeleindes van die studie gebruik word, sluit in grondwetlike regering, konstitusionalisme, beperkte regering, skeiding van staatsmagte, oppergesag van die reg, verantwoordbare regering en die erkenning en handhawing van burgerregte en vryhede. Praktyke wat voortvloei uit die institusionalisering van die genoemde waardes en norme word as kriteria uitgesonder en as teenvoeter beklemtoon vir die institusionalisering van die gelykheidsnorm en sy toepassing (ekwiteit, swart bemagtiging, verteenwoordigendheid en korruptiewe staatspraktyke) as uitkoms van die ideologie van transformatisme soos hier beredeneer.

<sup>4</sup> Vergelyk Stern (1984) vir sy uitgebreide ontleding van die toepaslike kenmerke van 'n *Rechtsstaat* of Malan (2019:7-17) se hantering van konstitusionalisme (sy voorkeurterm eerder as die *Rechtsstaat*-konsep) in hierdie verband.

6. 'n Onafhanklike regbank en geregtelike hersiening ten opsigte van staatsoptrede, -handelinge en -besluite, waar en indien nodig.
7. Die hiërargiese ordening en plasing van wetgewing sodat ander wetgewing en besluite nie die grondwetlike staat en sy onderliggende filosofie, beleid en praktyke kan ondermyn nie.
8. Betroubaarheid en integriteit ingevolge handelinge, besluite en optredes, met verrekening van konteks, tradisie en agtergrond.
9. Proporsionaliteit ingevolge staatshandeling/optrede van die regime (gebruik van mag) ten opsigte van oortreding of wanoptrede.

Die *Rechtsstaat*-konsep soos hier bo omskryf, toon groot ooreenkomste met die liberaal-demokratiese vorm van regering, waarin sake soos grondwetlike regering, die oppergesag van die reg, verantwoordelike en verteenwoordigende regering, asook die erkenning en handhawing van burgerregte en vryhede beklemtoon word (Heywood 2002:72-74). Bogenoemde word as normatiewe vertrekpunt geneem en dien as grondslag vir die beoordeling van transformatiewe praktyke binne die huidige staatkundige bestel in Suid-Afrika.

Magstate (in teenstelling met regstate) word op hulle beurt gekenmerk deur praktyke wat dikwels lynreg bots met eienskappe van die *Rechtsstaat* soos hier bo aangedui. 'n Kenmerk wat soms met *magstate* verbind word (en ook kenmerkend is van die huidige Suid-Afrikaanse staat sedert sy totstandkoming), is “sosiale en politieke manipulerings” (sosiogeniëring). Hierdie aspek word verder ontleed om 'n beter begrip te kry van die huidige stand van die Suid-Afrikaanse politiek en die praktyk van politieke transformasie wat sedert 1994 hier neerslag gevind het.

## 2.1 Sosiogeniëring

Die Nederlandse industrialis JC van Marken het die konsep sosiogeniëring (in Engels vertaal as “social engineering”) in 1894 bekend gestel op grond van die veronderstelling dat, net soos 'n samelewing tegniese kundiges benodig om tegniese kwessies te hanteer, “sosiogeniëringdenkers” benodig word om sosiaal-maatskaplike kwessies aan te pak en daarmee te handel. Reeds in 1905 het die Duitse sosioloog Ferdinand Tönnies (*The Present Problems of Social Structure* 1905), beklemtoon dat sosiale manipulerings op grond van data en syfers gebruik moet word om die samelewing progressief te verander ten einde ontwikkeling te bevorder en uitdrukking te gee aan waardes soos vryheid, voorspoed en geluk, gemeet volgens utilitaristiese bepalings. (Utilitarisme is die politieke-etiese uitgangspunt dat alle politieke handelings die grootste moontlike geluk vir die grootste aantal mense moet verseker.)

Binne 'n breër verwysingsraamwerk kan sosiogeniëring voorgehou word as 'n vorm van sentrale beplanning (“top-down”) om sosiale verandering te probeer bewerkstellig deur regulatief die gedrag en ontwikkeling van die samelewing te bestuur en ook te beheer. Die koms van ideologie en sy politieke toepassing op die massasamelewing (massamedia; propaganda; die ooreenvoudiging van soms ingewikkelde sosiaal-maatskaplike kwessies), het gelei tot wat voorgehou kan word as die “politieke ingenieurs”, met betrekking tot sosiale en politieke manipulerings, ideologie, die raamwerk vir sosiale en politieke manipulerings, omskryf as: “a belief system by virtue of being designed to serve on a relatively permanent basis a group of people to justify a reliance on moral norms, and a modicum of factual evidence and self-consciously rational coherence the legitimacy of the implements and technical prescriptions which are to ensure concerted action for the preservation, reform, destruction or reconstruction of a given order” (Seliger 1976:120).

In sy bekende werk *The open society and its enemies (volume 1, The Spell of Plato, 1945)*, onderskei Karl Popper tussen “demokratiese sosiogeniëring” en “utopiese sosiogeniëring”. Waar eersgenoemde meer geleidelik toenemend probeer om ’n samelewing te verbeter (meestal demokraties gefundeerde verandering), is laasgenoemde snel, idealisties en daadkragtig en dikwels sterk ideologies geïnspireer. Popper (1945) onderskei in hierdie verband soos volg: “It is the difference between a reasonable method of improving the lot of man, and a method which, if really tried, may easily lead to an intolerable increase in human suffering [...] wherever it has been tried [the Utopian social engineering] has led only to the use of violence in place of reason ...”.

Voorbeelde van utopiese sosiogeniëring en/of pogings in hierdie verband, sluit in die Sowjet Unie se poging tot die skepping van die “new Soviet man” tydens die twintigerjare (inbegrepe die vyfjaarplanne van Stalin); die Nazi-bewind in Duitsland (1933–1945); die Chinese “Great Leap Forward” (1958–1961), en die Kulturele Rewolusie (1966–1976), asook die Khmer Rouge se “Deurbanization of Cambodia” (1975–1979). Ander voorbeelde van sosiale en politieke manipuleringsluit in die pogings tot etniese integrasie in Singapoer; Ujamaa-sosialisme tydens die sewentigerjare van die vorige eeu in Tanzanië, en grondhervorming in Zimbabwe sedert 1999 (*Wikipedia*, 2021). Telkens het sosiogeniëringspogings uitgeloop op die verstaatliking van die samelewing (met ander woorde meer mag en bevoegdheid aan staatsinstellings), wat in skrilte kontras staan met konstitusionele en Rechtsstaat-praktyke soos vroeër beklemtoon (Malan 2012:142-153;2014:462-480). Transformatisme pas by uitstek in die bogenoemde patroon.

In ’n Suid-Afrikaanse konteks kan koloniale praktyke, veral die Britse model wat wêreldwyd toegepas is, asook die beleid en toepassing van die apartheidstaat vanaf 1948 tot 1994, as vorme van sosiogeniëring voorgehou word. Hierdie raamwerk en perspektief vind tans ook neerslag in politieke transformasie in Suid-Afrika, met as grondliggende politieke ideologie die konsep van ’n Nasionaal Demokratiese Rewolusie (NDR).

## 2.2 Die Nasionaal Demokratiese Rewolusie-idee as leitmotief

Die ANC se handboek vir politieke verandering, *Strategy and Tactics* (2007:21), beskryf die NDR as: “a process of struggle that seeks to transfer power to the people and transform society into a non-racial, non-sexist, united, democratic one that changes the manner in which wealth is shared, in order to benefit all the people”. Die uitgangspunt is dat Suid-Afrika “colonialism of a special kind” verteenwoordig, wat verwys na die land se unieke koloniale en apartheidsgeskiedenis en wat ingevolge ’n program van radikale politieke, sosiale en ekonomiese verandering getransformeer moet word om ’n nierassige, nieseksistiese, demokratiese en ekonomies volhoubare samelewing te bewerkstellig (vergelyk ANC 2017:1-5).

Ooreenkomstig hierdie denkpatroon (soos veranker in Marxisties-Leninistiese, Maoïstiese en ander vorme van rewolusiedenke), is daar drie fases van die rewolusie, naamlik die *politieke oorname* (beheer oor die regering en die groter regime); *ekonomiese transformasie* (staatsbeheer oor produksiefaktore naamlik grond, kapitaal, arbeid en ondernemerskap), en *sosiale transformasie*, met as uitkoms ’n samelewing waarin almal gelyk is (ANC 2017:4).

Op grond van hierdie prosesmatige beskouing van rewolusie, is die politieke kompromis van 1994, soos beliggaam in die Grondwet van 1996, bloot ’n taktiese deurbraak en moes dit die weg voorberei vir die suksesvolle volvoering van al drie fases van die volledige rewolusie. Daarom is die Grondwet van Suid-Afrika – ooreenkomstig hierdie ideologiese denkpatroon – net instrumenteel tot die voltrekking van bogenoemde fases, maar nooit belangriker as die

verwesenliking van die rewolusionêre ideaal as sodanig nie. Die NDR en sy toepassing ingevolge transformasie is dus nie ondergeskik aan die Grondwet nie, maar juis superieur en moet uitgevoer word onder die wakende oog van die voorhoede-party, die ANC, wat die nodige regeerkundige en politieke leiding in hierdie verband moet verskaf. In sekere opsigte is die ANC en Luthuli-huis volgens hierdie denkpatroon daarom ook bo die reg verhewe, iets wat die ANC se hantering van korrupte leiers soos Ace Magashule en Jacob Zuma verklaar. Hierdie beskouing vind praktiese neerslag in die toepassing van die transformasie-ideologie, oftewel die praktyk van transformasie.

### 2.3 Politieke transformasie as ideologiese denkraamwerk

Politieke transformasie as uitkoms van 'n rewolusionêre politieke ideologie (die NDR) kan voorgelê word as die snelle, progressiewe, omvangryke en fundamentele politieke, ekonomiese en sosiale verandering van die staat en samelewing (voortspruitend uit 'n onaanvaarbare verlede), wat die vorm aanneem van sentrale beplanning (sosiale manipulerings- en politieke beplanning en manipulasie), hegemonies bedryf deur 'n politieke elite met klem op die bestuur van verandering en die konflikte wat daarmee saamhang (Duvenhage 2005A:11; 2005B:1-17). Soos wat die geval is met alle ideologiese raamwerke is transformasie idealisties en utopies, veral ten opsigte van fase 2 en 3 van die NDR, naamlik die herverdeling van produksiefaktore en die bereiking van 'n gelyke samelewing ooreenkomstig Marxistiese en sosialistiese beginsels.<sup>5</sup> Transformasie word voorts aan die hand van die volgende kenmerke ontleed:

#### 2.3.1 Reaktiewe verandering

Die regverdiging vir transformasie word setel in 'n onregverdigde en nieregmatige verlede, waarin die rol van kolonialisme en apartheid deurslaggewend was. Alle beleid en gebruike wat verband hou met koloniale en apartheidspraktyke moet daarom met wortel en tak uitgeroei word en in sommige opsigte selfs tot misdadigheid teen die mensdom verklaar word. In reaksie op koloniale en apartheidspraktyke is die strewe nou 'n verenigde, nierassige, nie-seksistiese, demokratiese en ontwikkelingsgerigte samelewing – die teenpool van bogenoemde. Hieraan is aktief sedert 1994 beslag gegee.

#### 2.3.2 Progressiewe verandering

Die vestiging van demokratiese instellings en praktyke wat op verteenwoordigendheid aanspraak kan maak, moet voorrang geniet, met as uitkoms 'n nierassige, demokratiese bedeling. Tesame hiermee word vooruitstrewendheid, volhoubaarheid en ontwikkelingsgeoriënteerdheid (die gedagte wat aan 'n ontwikkelingstaat verbind kan word) as ekonomiese grondslag in werking gestel (ANC 2017:5). Die uitskakeling van armoede en alle vorme van ongelykheid is 'n prioriteit en moet beslag gee aan 'n egaliserende samelewing – die finale uitkoms van die NDR.

---

<sup>5</sup> Vergelyk Duvenhage (2007:377-403) vir 'n ontleding van transformasie as 'n politieke ideologie.

### 2.3.3 Die egaliserende samelewing

Gelykheid ingevolge die idee van 'n gelyke samelewing word verhef tot die allesoorheersende of dominante waarde binne hierdie ideologie. Nie gelyke geleenthede nie, maar gelykheid (egaliteit) met betrekking tot politieke, sosiale en ekonomiese status word bepleit (Malan 2019:195-200). Selfs vryheid word ondergeskik gestel aan gelykheid, daarom moet die samelewing op alle vlakke (en ten opsigte van alle strukture) die *demografie van die samelewing* en in besonder die rasverskeidenheid en verwante gewigte weerspieël. Radikale “chirurgie” (ingryping) is daarom nodig om die nuwe samelewing en staatkundige orde te bou en te ontwikkel, en moet dus deeglik beplan word.

### 2.3.4 Beplande verandering

Eie aan ideologiese raamwerke met sosiogeniëring as uitgangspunt, staan sentrale beplanning, koördinerende, beleidsformulering, strategiese beplanningsraamwerke, reëls, regulasies en verordeninge voorop. Politieke transformasie, voortspruitend uit die NDR, is geen uitsondering nie. Dit word doelgerig beplan aan die hand van sentrale dokumente soos die *Vryheidsmanifestes; Strategy and Tactics*; die *1996-Grondwet* (soos wat dit transformatief vertolk en beleidsmatig toegepas word) en wetgewing wat in hierdie verband tot stand gekom het, asook besluite en resolusies wat aanvaar is tydens die Nasionale Konferensies van die ANC. Hiervolgens word gebiedende raamwerke, reëls en regulasies op die burgers afgedwing (sosiale en politieke manipulerende) – 'n werkswyse wat wesenlik afwyk van wat vroeër as die *Rechtsstaat* en die beginsels wat dit onderlê, getipeer is. In wese is die oogmerk hiervan omvattende en uitgebreide sosiogeniëring as uitkoms van die vooropgestelde rewolusionêre ideaal waarin die voorhoede-party (lees die ANC) 'n kernfunksie moet vervul met betrekking tot regeerkunde, oorsig en uitvoering, waarvoor die staat sy vermoëns en bekwaamhede gebruik en soms misbruik. Hierin is een van die grondoorsake van endemiese korrupsie gevestig – waarna soms ook verwys word as staatskaping.

Partyloljaliste (kaders) word aangestel en gebruik om toe te sien dat beleidsraamwerke, besluite en resolusies doelmatig toegepas word, oortredings aan die kaak gestel word, en toepaslike optrede gehandhaaf word. In besonder moet gefokus word op die sondes van die apartheids- en koloniale verlede en oortredings (optrede en praktyke) wat daarmee verband hou.

Die fokus is nie net die staat as sodanig nie, maar die burgerlike samelewing in al sy fasette, naamlik ekonomiese aktiwiteite, sport, onderwys, woongebiede, ensovoorts. Die wesenlike onderskeid tussen staat en burgerlike samelewing ('n kernaspek van die *Rechtsstaat*-konsep) word oortree en onder die vaandel van die ideologie word daar soms diktatoriaal (niedemokraties, veral politieke gesproke) en selfs totalitêr (niedemokraties veral wat betref verstaatliking van die samelewing) gehandel – dikwels in die fynste besonderhede beplan en gedokumenteer. Die keuse van taal op universiteitsvlak en nou ook op skoolvlak in 'n poging om alle staatsgefinansierde onderriginstellings eentalig Engels te bedryf, ongeag die veronderstelde gelyke en amptelike aansien van 11 tale, is maar een voorbeeld hiervan.<sup>6</sup> Die

---

<sup>6</sup> Vergelyk Malan (2011:387-407; 2019; 127-129) vir die uitwerking van die toepassing van transformasie op die status en beoefening van die 11 amptelike tale en veral die onderskeid tussen *amptelike status* en gelykheid van aansien wat onderskei word en as 'n ideologies gedrewe verwinging geïnterpreteer kan word.

rol van demokraties verkose skoolbeheerliggame word tans gewysig om inklusiwiteit, met eentalige onderwys as uitkoms, te probeer bewerkstellig.

Om hierdie sosiaal-politieke plan uit te voer, is uitgebreide strategiese beplanning (*formulering, implementering en evaluasie*) noodsaaklik en moet die ideaal van rewolusie via transformatiewe praktyke in werking gestel word.

### 2.3.5 *Strategie en uitvoering*

Strategiese beplanning is die organisatoriese bestuur (die staat, met die voorhoede-party of ANC as regering), waar strategiese prioriteite (politieke transformasie en veral verteenwoordigendheid as vertrekpunt), energie en hulpbronne gemobiliseer, gekoördineer en gefokus word met die oog op die uitbouing van die kernbesigheid (die NDR). Die klem val op die staat, die party, die samelewing, die ekonomie asook die internasionale gemeenskap, waar die bereik van ’n nierassige, nieseksistiese, demokratiese, volhoubare en egaliserende samelewing as uitkoms gestel word.

In die uitvoering van ’n strategie is die sogenaamde balansering van kragte (“balance of forces”) van kritieke belang, wat deeglik onderhandel moet word voordat besluite geneem en toegepas word. Soms mag dit selfs nodig wees om ter wille van die rewolusie (lees die ideale van die NDR) toegewings teenoor die vyand te maak. Die kernvraag, soos gestel deur die ANC (2017:5), is: “Did the forces of change accurately read the balance of forces; and have they responded appropriately to this balance?” Hiervolgens is die Grondwet van 1996 nie onveranderlik nie en bloot ’n baken onderweg na die verwerkliking van die “National Democratic Society” as uitkoms van die NDR.

Ten opsigte van die formulering van die strategiese doelstellings en doelwitte is reeds heelwat geskryf, daarom val die klem verder op die *implementering* en *evaluasie* van hierdie strategiese oefening.

### 2.3.6 *Implementering en evaluasie*

Die verwerwing van politieke beheer oor die regering, owerheidsinstellings en uiteindelik die staat, verskaf die nodige grondslag vir verdere beheer wat uitgebrei word ten opsigte van die ekonomie en samelewing, volgens die onderskeie fases van die rewolusie, soos vroeër uiteengesit. Dit geskied deur strategiese beplanning, waarin die oorhoofse doelstellings (soos afgelei uit die NDR en makro-transformasieplan) uitgesonder en gespesifiseer word. Verteenwoordigendheid (praktiese oorname deur swart mense en marginalisering van minderhede) word geregverdig, en toegepas ingevolge die vertrekpunt van nasionale proporsionele verteenwoordigendheid (nie provinsiaal of plaaslik nie), en alle instellings binne die staat, ekonomie en burgerlike samelewing moet ooreenkomstig die formule gekloon word.<sup>7</sup>

Transformatiewe vordering sal gemoniteer word (die gebruik van telkaarte, ekwiteits-teikens en so meer), terwyl met oortreders op gepaste wyses gehandel sal word, byvoorbeeld deur boetes, uitsluiting van deelname en penalisering met die toekenning van kontrakte, selfs regsoptrede. Laasgenoemde is nog ’n praktyk wat wesenlik bots met die regstaatidee wat hier bo as norm voorgehou is.

<sup>7</sup> Vergelyk Malan (2020:427-449) vir die toepassing van die idee van verteenwoordigendheid, ’n baie sentrale aspek van transformasie as ideologie, die niekonstitusionele aard (of ten minste verwringing van sentrale grondwetlike vertekpunte) asook die implikasies hiervan (politiek, ekonomies en maatskaplik).

Samevattend het Suid-Afrika sedert 1994 'n demokratiese grondwet, maar een waarin 'n enkele party (self gedefinieer as 'n bevrydingsbewing) 'n rewolusionêre ideologie toepas wat direk bots met kernbeginsels van die regstaatidee, en waarin transformatiewe beleidsrigtings en die toepassing daarvan telkens diskriminerend van aard is. Selfs met die beskikbaarstelling van Covid-19-hulpfondse is riglyne van swart ekonomiese bemagtiging (SEB) gevolg, en ongeag beloftes deur die president, was korrupsie aan die orde van die dag – selfs in sy eie kantoor (De Vos 2020).

Wanneer verder in ag geneem word dat die huidige bedeling heelwat kenmerke van 'n verswakkende en selfs korrupte staat bevat, raak bogenoemde selfs meer problematies (vergelyk in dié verband Gumede 2021:24; Myburg 2019; Schüssler 2020; *Eunomix* 2020; Johnson 2019). Hierna kan ook verwys word as die *de facto*-staat – dit wil sê die harde werklikheid op voetsoolvlak, nie dít wat as normatiewe grondslag voorgelê word nie.

Ten opsigte van die *de facto*-staat is 'n sterk ideologie, 'n verswakkende staat, en *toenemende sosio-ekonomiese en maatskaplike uitdagings* onderling samehangend. Die impak van 'n rewolusionêre ideologie binne die raamwerk van 'n verswakkende en selfs korrupte staat, en die sosio-ekonomiese en maatskaplike implikasies vir die burgers, vorm die kern van verdere ondersoek. Soos vroeër in die hipotese gestel, het die ideologie van transformasie en die implementering hiervan verreikende implikasies vir die staat, die ekonomie asook die groter samelewing. Hierdie aspekte word vervolgens toegelig.

### **3. TRANSFORMASIE SOOS TOEGEPAS: IMPLIKASIES VIR DIE STAAT, EKONOMIE EN SAMELEWING**

Wat die toepassing van transformasie betref, is dit duidelik dat 'n rewolusionêre ideologie volgens die kriteria van Seliger (1976:120) die riglyn is, waarin politieke en sosiale manipulerings in ooreenstemming met Popper (1945) se “utopian social engineering” ter sprake is. Die klem val nou verder op die voltrekking van hierdie makro-ideologie ingevolge die uitvoering en implementering, asook implikasies daarvan vir die staat, ekonomie en samelewing.

#### **3.1 Die staatkundige konteks**

'n Radikale ideologie soos politieke transformasie veronderstel sosiale en politieke manipulerings tesame met 'n “sterkstaat” (Weberiaans gedefinieer), om op 'n beplande en intervensionistiese wyse politieke, sosiale en ekonomiese verandering ooreenkomstig gestelde doelstellings daadwerklik te bevorder (Human 1998:23-41). Dit veronderstel 'n sterk staat, maar die teenoorgestelde is veel eerder hier aan die orde.

##### *3.1.1 Staatkundige en institusionele verval*

Kenmerke van 'n verswakkende staat, tesame met patrone van institusionele en politieke verval, blyk tans duidelik (Gumede 2020:24; Duvenhage 2016:905-937; 2020A:137-157). Hiervan getuig swak grensbeheer (vergelyk Lesotho, Zimbabwe, Mosambiek en Swaziland); disfunksionele owerheidstrukture, byvoorbeeld plaaslike regeringstrukture waarvan 80-90% disfunksionaliteit ervaar en sommige heeltemal in duie gestort het, met toenemende diensleweringproteste; endemiese korrupsie wat in uiterste vorm as “staatskaping” bestempel word (Duane 2017); wanfunksionele semistaatsinstellings, waaronder ESKOM, Transnet, die Poskantoor, Krygkor, en die SABC.

### 3.1.2 *Interne ANC- en regeringskonflik*

Transformasie as 'n strategiese beplanningsoefening veronderstel 'n strategiese bestuurskern, wat in hierdie geval die ANC (en sy strategiese vennote) is. Hulle vervul as voorhoede-party hierdie rol, soos uiteengesit in die dokument *Strategy and Tactics*. As gevolg van 'n kombinasie van faktore waaronder faksiegevegte, swak leierskap, en verskillende vertolkings van die toepassing van die NDR, is die ANC uiters kwesbaar om hierdie leierskaprol te vervul (Duvenhage 2016:905-937; 2020:151-153; Johnson 2019; Gumede 2021).

Daarteenoor volg die Ramaphosa-groepering 'n meer gematigde grondwetlike benadering. Die Radical Economic Transformation Group (RET) is ingestel op sake soos versnelde grondhervorming en selfs nasionalisering van grond; die nasionalisering van die Suid-Afrikaanse Reserwebank; die vestiging van die Nasionale Gesondheidsversekeringstelsel, en vorme van armoedeverligting. Die kern van hierdie groepering word nietemin ook verbind met staatskaping en sluit mense in soos Jacob Zuma, Ace Magashule, Supra Mahumapelo, Tony Yengeni, Brian Molefe en Arthur Fraser. Hierdie groepering (die RET-groep) funksioneer op Mafia-agtige wyse en geniet populêre steun. Soos gestel deur William Gumede (2021:24): “Some of SA’s state agencies are also run by small groups of powerful SA comrades, operating outside the law, accountable to no-one, and making these agencies no-go zones for democratic oversight.”

'n Derde groepering (soms minder openlik waarneembaar), waarby individue soos David Mabuza en Paul Mashatile betrokke is, kompliseer die situasie nog verder. Die opbou na die Algemene Raadsvergadering van die ANC later vanjaar sal waarskynlik die konflik op die spits dryf. Ongeag die afspeel van die konflik en wie in beheer van die voorhoede-party gaan bly, is dit 'n situasie waarin daar nie doelmatige leiding gegee kan word met die toepassing van transformasiegerigte projekte op strategiese vlak nie. Gumede (2021A:24) vat die leierskapskrisis binne die ANC soos volg saam: “Mirror, mirror on the wall, who is the real leader of us all? In these trying times, SA needs one confirmed leader and one seat of power, not a parallel de facto ‘Mafia boss’ in Nkandla.”

Samehangend met die verswakkende staat en patrone van institusionele en politieke verval, laat dit ernstige vraagetekens oor die suksesvolle toepassing van sosiale en politieke manipulerings (sosiogeniëring) ten opsigte van transformatiewe beplanning. Soos met die toepassing van klein en groot apartheid, flikker die rooi ligte vir die huidige transformasie-oefening. Polities gesproke dui sterk getuienis daarop dat die Nasionale Transformasieprojek die belangrike gevaartekens miskyk en dat die spreekwoordelike skip besig is om op die rotse te loop.

### 3.1.3 *Staatskaping en endemiese korrupsie*

Korrupsie verwys na die misbruik van gesag/mag (staats- of openbare gesag), om private voordeel (hoe ook al gedefinieer), te verseker. In die strafreg word korrupsie gedefinieer as: “Anybody who (a) accepts any gratification from anybody else, or (b) offers or gives any gratification (benefit) to anybody else in order to influence the receiver to conduct herself or himself or itself in a way which amounts to the unlawful or irregular exercise of any duties, commits corruption” (Snyman 2008:411).

Staatskaping is 'n sistemiese vorm van korrupsie waarin private belange op 'n georganiseerde wyse besluite van die regering (regime) en owerheid beïnvloed, tot die voordeel van beide partye. Formele owerheids- en regeringsprosesse en -prosedures (wette, norme en konvensies) word deur netwerke en patronaatskappe gemanipuleer tot die voordeel van private en regeringsbelangegroep (Duane 2017).

Ten tyde van regime-veranderings (byvoorbeeld die val van kommunisme in die Europese Oosbloklande, of die derde golf van demokratisering), en/of wanneer ’n nuwe stelsel lae vlakke van institutionalisering ervaar, is sodanige politieke stelsels kwesbaar vir endemiese korrupsie en staatskaping. Die beëindiging van apartheid en die totstandkoming van die nuwe demokrasie (met die ideologie van politieke transformasie), het sodanige geleentheid geskep.

Die omvang van staatskaping (veral nadat Jacob Zuma die bewind in 2009 oorgeneem het), word uitgebreid in verskeie publikasies behandel, waaronder *Shadow state: the politics of state capture* (Swilling & Chipson 2018); *The President’s Keepers – those keeping Zuma in power and out of prison* (Pauw 2017); *Gangster state – unraveling Ace Magashule’s web of capture* (Myburgh 2019); en *How long will South Africa survive – the looming crisis* (Johnson 2015).

In 2017 het Pravin Gordhan tydens ’n aanbieding deur die UCT Bussiness School byvoorbeeld die waarde van staatskaping op R250 miljard geskat, terwyl die *Daily Maverick* die finansiële waarde daarvan (in die periode 2015–2019) op sowat R1,5 triljoen geskat het (Merten 2019).

Uitgebreide getuienis voor die Zondo-kommissie het die afgelope tyd perspektiewe van bostaande werke met kragtige getuienis gerugsteun, en daar is besef dat bogenoemde maar net die oortjies van die spreekwoordelike seekoei was. Die termyn van die kommissie is onlangs verleng sodat meer diepliggende ondersoek gedoen word en die verslag afgehandel kan word. Dit was veral die rol wat die Staatsveiligheidsagentskap in dié verband gespeel het (en die bestaan van parallelle strukture wat die vorige president se persoonlike belange beskerm het), wat die huidige bestel tot in sy wese geskok het. Getuienis is gelewer ten opsigte van die misbruik van die Intelligensiedienste vir persoonlike en private gewin ten opsigte van parallelle strukture in diens van die president (Zuma); staatsgesanksioneerde projekte teen politieke teenstanders binne en buite die ANC; die kanalisering van fondse tot voordeel van die ANC se Nasionale Konferensie van 2017; die voorsiening van wapens aan misdadigers, en omkoopgeld vir regters en joernaliste om bepaalde uitkomstte te beïnvloed (*The Africa Report* 2021).

Dit is duidelik dat alle aspekte wat verband hou met ’n regstaatidee, oortree is en dat Suid-Afrika kenmerke toon van ’n Praetoriaanse (Huntington) sowel as ’n verswakkende staat (Migdal) – dus die teenoorgestelde van die Weberiaanse sterkstaat soos hier bo uiteengesit. Die ideale van politieke transformasie het daarom vasgeval in ’n moeras van korrupsie, staatskaping en politieke verval – in algehele teenstelling met die ideologiese oogmerke wat aanvanklik in die vooruitsig gestel is.

Vanuit ’n staatkundig-politieke perspektief is ’n sodanige uitvoering van transformasie nie haalbaar nie, veral gegewe die gebrekkige kapasiteit as ’n uitvloeisel van kaderontplooiing en die daarmee gepaardgaande vlakke van endemiese korrupsie wat private belang bo algemene belang stel – aspekte wat indruis teen die beginsel van egaliteit en wat die ideale transformasie soos beoog deur die NDR laat versand het in transformatisme.

### 3.1.4 ’n Versleggende veiligheidsituasie

Die politieke en ekonomiese ontledingsgroep *Eunomix: Business & Economics* (2020:5-6) het onlangs voorspel dat Suid-Afrika teen 2030 ’n “mislukte staat” soos Nigerië, die Ivoorkus en Bangladesj gaan wees. Gemeet aan regeerkundige kriteria word melding gemaak van Suid-Afrika se terugsakking betreffende lewensgehalte en -standaard, ekonomiese groei, asook breekbaarheid (“fragility”). Samehangend hiermee is Suid-Afrika deur die *Global Peace Index*

(2018) 127ste uit 163 state geplaas, saam met state soos Liberië, Venezuela, Sirië, Irak en Afghanistan.

Die verslegtende veiligheidsituasie word ook duidelik uit die steeds groeiende getal onwettige immigrante, geskat op tussen 2,1 en 4 miljoen mense (Versluis & de Lange 2019), wat Suid-Afrika binnestroom, asook die aanwesigheid van sowat 9 000 geregistreerde private veiligheidsmaatskappye met 'n werksmag van sowat 500 000 mense. Daarteenoor beskik die polisiemag oor net sowat 150 000 beamptes en die Staande Mag bestaan uit 73 844 lede (Krige 2019:1).

In navorsing word die voorwaarde vir 'n “revolusionêre staat” met 'n transformatiewe agenda gestel: “... only a strong state can shape a new society, as only a state with strong institutions can truly revolutionize society” (Human 1998:2). Suid-Afrika is tans ver verwyderd van wat voorgehou kan word as 'n “rewolusionêre staat” met die nodige kapasiteit om die NDR-ideale te kan uitvoer. Trouens, die onvermoë om transformasie te bewerkstellig en die wyse waarop dit geïmplementeer word, lê ten grondslag aan die inploffing van staatsinstellings en algehele staats- en institusionele verval.

### 3.1.5 Die inploffing van die strafregstelsel

Binne die raamwerk van 'n regstaat is die oppergesag van die reg, asook die suksesvolle toepassing daarvan, ononderhandelbaar. Kinnaird (2018) stel egter dat: “The criminal justice system is broken and it can't be fixed.” Hierdie stelling word bevestig deur die *Jaarverslag van die Nasionale Vervolgingsgesag*, wat daarop wys dat wet en orde tydens 2018/9 in werklikheid in duie gestort het. In vergelyking met die vorige jaar (2017/18) was daar 'n afname van 10,7% sake wat die NVG bereik het; 103 700 sake is bloot onttrek, en die uitset van howe was sowat 14% laer (Versluis & De Lange 2019). Op grond van die bogenoemde verslag word gestel: “The greatly feared category of ‘trio-crimes’ – vehicle hijackings, home robberies and robberies at businesses – appears to go almost unpunished. According to police’s annual report, 16 026 vehicle hijackings were reported. In the same period the NPA managed to prosecute just 3% of that number.” Ten opsigte van huisrooftogte was die suksesfaktor 4,6%, en rooftogte by besighede sowat 3% tydens dieselfde jaar. Van die 52 450 seksuele misdrywe tydens 2018/19 is slegs 4724 te boek gestel – sowat 9% (Versluis & de Lange 2019).

Dus word die “beste grondwet ter wêreld”, waarin die oppergesag van die reg juis gewaarborg word, ondermyn deur 'n wanfunksionele Nasionale Vervolgingsgesag en 'n groter strafregstelsel gekenmerk deur korrupsie, kapasiteitsprobleme en aanvegbare uitsprake, waarvan die Shabir Shaik-aangeleentheid bloot een voorbeeld is.

Getuienis in hierdie verband is breedvoerig deur die Zondo-kommissie van ondersoek blootgelê, wat deel vorm van 'n groter poging van die kant van die Ramaphosa-regering om weer die strafregstelsel te bemagtig en Hoofstuk 9-instellings te herstel na afloop van die fase van staatskaping, wat hierdie instellings uiters kwesbaar en wanfunksioneel gelaat het.

Hierdie wanfunksionaliteit ondermyn die wese van wat vroeër binne regstaatverband as belangrik uitgewys is en ondermyn die wesenskern van transformatiewe optrede wat gebou is op die grondslag van 'n sterk, funksionele en normatief begronde staatsbestel.

Hierdie polities-staatskundige konteks getuig daarvan dat die hipotese van hierdie studie korrek is – die uitvoering van transformasie en die bereiking van verbandhoudende gestelde doelstellings is tot mislukking gedoem. Daarbenewens het die ideologie onderliggend aan transformasie die terrein voorberei vir nie net 'n “korrupte staat” nie, maar ook 'n “mislukte staat”.

## 3.2 Die ekonomiese konteks

Waar die eerste fase van die NDR op politieke oornamte gefokus het, is die tweede fase gerig op die herverdeling van produksiefaktore, met name grond, kapitaal, arbeid en onderneming. Hierdie strewe is deel van die oorhoofse transformasie-strategie gerig op: "... a united, non-racial, democratic and prosperous South Africa". Die Nasionale Konferensie van die ANC in 2017 se tema was: *Towards Unity, Renewal and Radical Economic Transformation* (RET). Magashule (2018:1-8) beklemtoon die fokuspunt van die konferensie as die herstel van: "... the historical injustices of land dispossession ..." en verder: "... (W)e shall pursue land expropriation without compensation as a matter of policy. [...] We shall give effect to this resolution in a matter that strengthens the agricultural sector, improves economic growth and addresses inequality and unemployment."

In skrilke kontras met die goue jare van ekonomiese groei (1994–2007), het die situasie sedert 2008 dramaties begin verander en hierdie verslegtende situasie is vererger deur die verreikende implikasies van die Covid-19-pandemie. Die huidige stand van die Suid-Afrikaanse ekonomie kan in die volgende kernpunte opgesom word:

### 3.2.1 *Beperkte ekonomiese groei en stygende werkloosheid*

Sedert ongeveer 2015 het ekonomiese groei in Suid-Afrika dramaties begin afneem en negatiewe groeisyfers (soos gemeet per kwartaal, byvoorbeeld die eerste en derde kwartale van 2019), was aan die orde van die dag (Brink 2019:1-2). Tans verkeer die ekonomie in een van sy langste afwaartse siklusse sedert die Tweede Wêreldoorlog. Covid-19 het hierdie siklus vererger en die OLD Mutual Investment Group bereken dat die ekonomie met 7,3% kan inkrimp, dat 'n begrotingstekort van meer as 15% ons voorland is, en dat staatskuld (as persentasie van die bruto binnelandse produk) tot meer as 80% kan toeneem (De Lange 2019:1). Laasgenoemde syfer is onlangs bevestig deur ekonome wat selfs 'n somberder scenario in die vooruitsig stel. Katzenellenbogen (2020) vra selfs die vraag: "How close are we to economic collapse?", terwyl Johnson (2015:161, 163, 175-192) se voorspelling dat Suid-Afrika geld sal moet leen van onder meer die Internasionale Monetêre Fonds waar blyk te wees, asook sy perspektief dat: "South Africa's slow-motion momentum towards a financial train crash has begun to speed up" (2019:1).

Waar werkloosheid in die eerste en tweede kwartale van 2020 onderskeidelik 23,3% en 29,1% was, het dit in die derde kwartaal tot 30,8% gestyg. Volgens die uitgebreide definisie van werkloosheid het dit in dieselfde periode op 43,1% te staan gekom! In die loop van 2020 het die getal werkloos van sowat 4,3 miljoen tot 6,5 miljoen toegeneem (Winning 2020:1). Volgens Wicks en Ash (2020:23) kan tot 7 miljoen werksgeleenthede as gevolg van Covid-19 en die swak bestuur hiervan in die gedrang kom, met werkloosheid wat kan styg tot 50%, en 'n ekonomie wat met tot 10% kan inkrimp. Groeiende werkloosheid hang saam met 'n tendens wat as de-industrialisering beskryf kan word en wat vervolgens behandel word.

### 3.2.2 *De-industrialisering*

Bogenoemde verwys na die inkrimping van die industriële vermoë van 'n staat of streek, met spesifieke verwysing na die nywerheids- en vervaardigingsbedryf. In 'n artikel getiteld: "Going backwards – the deindustrialization of the South African economy" (2019), wys Anthony Turton op die wyse waarop Suid-Afrika op die gebied van nywerhede en vervaardiging

agteruitgegaan het – waar Suid-Afrika twee dekades gelede tegnologies gesproke op internasionale vlak mededingend was, was daar nie net ’n terugsakking nie, maar ’n inploffing in die betrokke bedryf (vergelyk Strachan (2017:1), en Van der Groenendaal (2017), vir soortgelyke perspektiewe).

Johnson (2015:146-174) se beskrywing: “*The state’s repression of economic activity*”, brei uit oor die inploffing van die mynbedryf, die ineenstorting van die vervaardigingsbedryf, en die uitdagings waarvoor die landboubedryf tans te staan kom. Ten opsigte van die mynbedryf, getipeer as “the great mining disaster”, stel Johnson dit (2015:155) soos volg: “Twenty years ago South Africa was regarded as having one of the most impressive mining regimes in the world. In 2012 the Frazer institute survey of mining countries rated South Africa 54th out of 93. In 2013 the rating fell to 64th. This is amazing when one considers that South Africa has the greatest treasure trove of minerals in the world.” Soos Turton (2019), verwys ook Johnson (2015:158) na: “... the ANC government [that] has presided over an unprecedented period of de-industrialization”.

### 3.2.3 *Groeiende skuldmas en die vlug van kapitaal*

Sedert die termyn van president Jacob Zuma het staatskuld die hoogte ingeskiet tot waar dit vandag meer as 80% van die BBP van die land beloop. Parsons (2020:1) reken dat Suid-Afrika op die huidige trajek teen 2023/4 die vlak van ’n soewereine skuld krisis kan bereik, wat beteken dat bestaande skuld nie meer betaal sal kan word nie. Schüssler (2020) wys daarop dat Suid-Afrika maandeliks tussen R60 en R65 miljard finansiële oorbestede – ’n tendens wat nie volhoubaar is nie. Heystek (soos aangehaal in Cameron 2021A), beklemtoon op sy beurt dat, ongeag die krisis van die Zuma-jare en die gepaardgaande assosiasie met korrupsie en staatskaping, en ten spyte van beloftes vir herinvestering in onlangse tye, daar tussen 1 Maart 2018 tot Desember 2020 sowat R250 miljard uit die land gevloei het.

### 3.2.4 *Verkleinde belastingbasis en populistiese projekte*

’n Kommerwekkende tendens oor ten minste die laaste dekade of langer, is wat voorgehou kan word as ’n krimpemde en erg skeefgetrekte belastingbasis. Reeds in 2011-12 het Paul Joubert (2013) van Solidariteit se Navorsingsinstituut bevind dat slegs 3,3 miljoen mense 99,9% van die belasting betaal; 2,3 miljoen betaal 93%; en so min as 1,5 miljoen betaal 84% van alle persoonlike belasting.

Persoonlike belasting maak sowat 38,3% van die huidige belastingbasis van die land uit, met sowat 22 miljoen geregistreerde belastingbetalers. Van hierdie 22 miljoen is net sowat 5 miljoen belastingbetalers. Steenkamp (2019:3) wys daarop dat, van die sowat 5,99 miljoen belastingbetalers in 2013/4, daar in 2016/7 slegs 4,89 miljoen oorgebly het – ’n vermindering van sowat 18,2%. Steenkamp (2019:3) wys verder daarop dat die belastinglas per individu in dieselfde tydperk van R45 702 tot R65 601 toegeneem het – ’n toename van 43,5%. Oor die laaste sowat ’n dekade het die belastingbasis (ongeveer ’n snel groeiende bevolking) verder verklein en selfs nog meer skeefgetrek geraak, omdat al hoe minder belastingbetalers al hoe meer belasting betaal. Dit verskil wel van verkoopsbelasting wat meer inklusief is, maar ook negatief geraak word deur die swak ekonomiese groei oor die afgelopen dekade en langer!

Negatiewe reaksie op hoë belasting ingevolge belastingboikotte (e-tol), belastingbetalers wat die land verlaat (volgens berekening 23 000 per jaar – *Bussinesstech*, 2021), en die bereik van ’n belastingplafon ooreenkomstig die Laffer-kurwe (hoe hoër die belastingvlak, hoe kleiner

die inkomste), is groot bedreigings vir 'n gesonde belastingsbasis. Buys (2020) verwys in hierdie opsig selfs na die: “rewolusie van die ‘rykes’”, en vat die problematiek soos volg saam: “Die rewolusie van die rykes lê nie in die toekoms nie; dit woed reeds – stil maar vernietigend. Suid-Afrika is reeds die grootste uitvoerder van werkskeppers, kundigheid en belastingbetalers. Dis 'n dubbele slag: die staat se inkomste neem af en die uitgawes aan armes se welsyn neem toe. Uiteindelik stort die staat in duie, sonder genoeg kundigheid en die geld om 'n moderne land te bedryf.”

Hierteenoor staan die populistiese oriëntasie van die regering, met steeds groeiende getalle wat sosiale toelaes ontvang; die afskrywe van skuld (tussen R13 en R20 miljard private skuld is onlangs afgeskryf); die implementering van die Nasionale Gesondheidsversekeringskema, wat na bewering tot R450 miljard kan kos; versnelde grondhervorming en die koste-implikasies daarvan; en die groeiende staatskuld en skuld van instellings soos SAA, ESKOM, die Landbank, die Poskantoor, SABC, ensovoorts (vergelyk Johnson 2021).

Bepaalde ekonomiese groei versus hoë vlakke van gemobiliseerde verwagtinge (die sogenaamde J-kurwe – Heywood 2002:218-219), in samehang met die inploffing van staatstrukture, skep 'n omgewing van onstabieliteit en potensiële onstabieliteit wat nie bevorderlik is vir groei en ontwikkeling nie.

### 3.2.5 *Botsende en ingewikkelde wetgewing*

Verswakkende state word dikwels gekenmerk deur uitgebreide en gedetailleerde wetgewing volgens die normatiewe staat, maar wat nietemin dikwels ontoereikend toegepas word in die empiriese staat (Duvenhage 2020A:137-157). Dit is presies die geval met transformasie in Suid-Afrika waar daar 'n ooraanbod van wetgewing is, maar die toepassing daarvan veel te wense oorlaat en dikwels die omgekeerde bereik van wat in die vooruitsig gestel is.

Die uitgebreide swartbemaatigingswetgewing en ingewikkelde toepassing daarvan; arbeidswetgewing; wetgewing ten opsigte van ekwiteit, asook talle transformasiegerigte wetgewing, beklemtoon bogenoemde toedrag van sake.

Wanneer wetgewende raamwerke boonop probeer om populisties te wees deur byvoorbeeld die elite of sekere groepe ten koste van andere te bevoordeel, is die probleem nog groter. Die aanvaarding van talle populistiese besluite tydens die ANC se konferensie in 2017, is voorbeelde hiervan. Dit is veral die (beoogde) wysiging aan artikel 25 van die Grondwet (die eiendoms-klausule wat die weg moet voorberei vir onteiening sonder vergoeding), wat tans op die voorgrond staan. Die implikasies van ingewikkelde en populistiese wetgewing sluit onder meer in:

- Onsekerheid ten opsigte van beleid en die gepaardgaande toepassingsraamwerke;
- 'n Gunstige teelaarde vir korrupsie en nepotisme en die bevordering daarvan binne 'n transformatiewe swartbemaatigingsraamwerk tot die vlak van staatskaping;
- Oormatige regulering en ander reëlins wat investeerders binnelands en buitelands afskrik;
- Die vlug van kapitaal (sosiaal en materieel);
- Die bevordering van diskriminasie (die omgekeerde van wat die ideologie in die vooruitsig stel), met wetgewing ten gunste van swartbemaatiging (BBBEE) en billikheid, en veral die toepassing daarvan, is die grondslag van die probleem. (Wit-monopolie-kapitaal word as die oorheersende vyand voorgehou!)

### 3.2.6 Die Covid-19-dinamika

Reeds voor Covid-19 was Suid-Afrika in 'n politieke, ekonomiese en maatskaplike krisis gewikkel (Johnson 2015, 2019). Die Covid-19-pandemie het hierdie krisis omskep in 'n sogenaamde “perfekte storm”. Nie net gaan ekonomiese groei met omtrent 10% inkrimp nie, maar daar word verwag dat tot 7 miljoen werksgeleenthede in gedrang kan wees (Wicks & Ash 2020:23; Cameron 2020:1).

Die ironie van die situasie ten opsigte van Covid-19 was dat die regering met sy toekenning van hulp juis die geleentheid gebruik het om transformasie te bevorder, deurdat hulp en ondersteuning op grond van ras plaasgevind het; groot dele van die “transformatiewe kategorie” spesiale toelaes ontvang het (waarvan die tydperk boonop onlangs verleng is), en dat korrupsie ingevolge tenderprosesse wyd voorgekom het (*Corruption Watch* 2020; Merten 2019).

Uitgebreide korrupsie ten opsigte van die bestuur van die Covid-19-dinamika was ook aan die orde van die dag en die politieke bedeling het meer outoritêre eienskappe begin toon.

Waar die tweede fase van die NDR gerig is op die gelyke verdeling van produksiefaktore in 'n poging om 'n vooruitstrewende samelewing te bevorder, word dit tans ernstig in die wiele gery deur strawwe ekonomiese realiteite, in samehang met swak regeerkundige praktyke (Gumede (2021A). Beperkte tot negatiewe groei oor die laaste dekade of meer; toenemende werkloosheid en armoede; 'n verkleinde belastingbasis en die “rewolusie van die rykes”; patrone van de-industrialisering; toenemende skuldlaste en die vlug van kapitaal, asook populistiese beleidsraamwerke en wetlike oorregering maak die gestelde transformasiedoelwitte (soos onder meer beliggaam in die Nasionale Ontwikkelingsplan en ander raamwerke), onbereikbaar. Trouens, soos sake nou staan, gaan juis die omgekeerde bereik word en nog verder aangehelp word deur die koronavirus en die wyse waarop dit hier bestuur word. Ekonomiese werklikhede beklemtoon, in die hipotese gestel, dat transformasie voortspruitend uit die NDR, en wat daardeur in die vooruitsig gestel word, tot mislukking gedoem is. Nie net bevind Suid-Afrika hom tans in 'n ekonomiese krisis nie, maar ook in 'n finansiële en fiskale krisis. Soos gestel, is die uitkomst a-normatief, soos gemeet ingevolge die ideale verbonde aan die nasionale projek van transformasie, en instrumenteel tot politieke, ekonomiese en maatskaplike verval. Aan laasgenoemde word ten slotte aandag gegee.

### 3.3 Die sosiaal-maatskaplike konteks

As gevolg van die gekompliseerdheid van hierdie konteks word enkele sleutelsake uitgelig, in aansluiting by, en in samehang met die voorafgaande kontekste. Die Suid-Afrikaanse samelewing is Toffleriaans-gesproke (1998) tegelyk in drie rewolusies vasgevang, naamlik die *agrariese* (tradisionele grondbesit en grondhervorming), die *industriële* (mynbou, vervaardigingssektore en dienstesektore), en die *postindustriële* (inligting/kennis, kommunikasie en tegnologie) *rewolusies*. Dit maak die samelewing nie net uiters gekompliseerd nie, maar dinamies, onvoorspelbaar en soms lewensgevaarlik.

Suid-Afrika kan beskryf word as 'n uiters verdeelde samelewing, vasgevang in die gekompliseerdhede van drie rewolusies en hulle gepaardgaande uitkomst. Cronjé (2017:39-61) verwys hierna as die “breakdown of South African family life”. Samevattend word na enkele aspekte van hierdie ingewikkelde situasie verwys:

- Bykans 'n halfmiljoen mense is sedert 1994 in Suid-Afrika vermoor (Cronjé 2017:58). Sowat 58,4 mense word daaglik vermoor (sowat 40% hiervan in die taxi-bedryf), en 115,8 verkragtings word per dag aangemeld (Baxter 2020).

- Geweld kom voor in verskeie vorme soos diensleweringsproteste; arbeids- en gesinsgeweld; xenofobie; kulturele en rasgebaseerde konflik; vigilantisme; politieke sluipmoorde, en taxi-geweld wat in die algemeen bydra tot soms groot onstabiliteit en ontwrigting.
- Die aanwesigheid van wat Huntington (1968:72-92; 192-194; 198-237) “*praetoriaanse samelewingstoestande*” noem, in teenstelling tot “*burgerlike samelewings-toestande*”, is tans prominent. Hiervolgens is dit ’n samelewing: “... which lacks law, authority, cohesion, and discipline and consensus, where private interests dominate public ones, where there is an absence of civic obligation and civic duty, where in short political institutions are weak and social forces strong” (Huntington 1965:416).
- Sowat 55% van die bevolking (sowat 30 miljoen) lewe onder die armoedelyn van R992 per maand (Gous 2018:2). Die situasie versleg tans as gevolg van negatiewe ekonomiese groei en die impak van die Covid-19-pandemie.
- Gebroke gesinne, soos blyk uit die sowat 19 miljoen kinders uit huise waar 7,5 miljoen enkelouers het en 6,5 miljoen sonder enige ouers is (Cronjé 2017:39-61).
- Die ryk-arm-gaping (soos gemeet aan die Gini-kwasiënt) behels dat 1% van alle burgers 70,9% van rykdom besit en die onderste 60% sowat 7% (Gous 2018:2).
- Die verval van samelewingsinstellings waaronder skole, universiteite, gesondheidsinstellings en plaaslike regering in die algemeen. (Tot 80% van alle skole word as disfunksioneel geag.) (Duvenhage 2020A:154-156.)
- Toenemende misdaad teen die agtergrond van die inploffing van die strafregstelsel. Patrone van onstabiliteit en geweld verskaf ’n grondslag en gunstige groeibodem vir misdaadorganisasies, sindikate, Mafia-groepe en bendes, wat dikwels in samewerking met staatsinstellings funksioneer soos onder meer blyk uit getuienis gelewer voor die Zondo-kommissie, asook die talle polisiebeamptes wat gereeld by misdaad betrek word.

Die sosiale konteks het ingevolge maatskaplike uitdagings soos armoede, ’n kultuur van geweld, georganiseerde misdaad, die verval van samelewingsinstellings oor die afgelope dekade eerder “gedetransformeer” en nie getransformeer ooreenkomstig doelstellings van die ideologie nie. Waar transformasie inherent progressief van aard is, is wat ons hier waarneem, regressief en eerder sosiale en maatskaplike verval, soos weerspieël in samelewingstoestande wat tans heers. Die sosiaal-maatskaplike konteks, soos ondersteun deur huidige en te voorsiene politieke en ekonomiese gebeure, beklemtoon die feit dat politieke transformasie as uitkoms van ’n rewolusionêre ideologie tot mislukking gedoem is en dat hierdie mislukking reeds waarneembaar is, met verreikende implikasies vir die staat, ekonomie en groter samelewing. Pogings tot sosiale en politieke manipulerings het as uitkoms sosiale en maatskaplike verval, en beklemtoon die perspektief van Johnson (2015:238): “What is now clear, just 20-odd years later and beyond any reasonable doubt, is that ‘liberation’ has failed, that the regime it has produced is quite incapable of governing South Africa as a free, democratic and functioning country.”

#### 4. EVALUERENDE PERSPEKTIEWE

Geen politieke denkpatroon (lees ideologie) is net negatief nie. Die ANC verklaar dikwels hul sukses met betrekking tot groter toegang tot dienste en dienslewering aan alle burgers, uitgebreide toekenning van maatskaplike en sosiale toelaes aan armes, swart bemagtiging, en die uitwissing van koloniale en apartheidspraktyke (hoe ook al gedefinieer), as hul bydrae tot

'n beter samelewingsorde, ekonomiese en politieke bestel. Die balansstaat van sake beklemtoon egter dat die laste die bates letterlik en figuurlik ver oorskry. Baie hiervan het te make met die idealistiese en utopiese aard van transformatisme as ideologie enersyds en die totale onderprestering van staatsinstellings (die verswakkende staat) andersyds.

Net soos in die geval van ander ideologies gedrewe sosiogeniëring en politieke manipulerende projekte, waarvan kolonialisme en apartheid minder volgroeiende voorbeelde is, is ook politieke transformasie, voortspruitend uit die NDR, gedoem tot mislukking – 'n mislukking waarvan ons toenemend daaglik kennis neem. Hiervan getuig talle politieke tendense en patrone, onder meer vorme van politieke en staatkundige verval; ontoereikende grensbeheer; gebrek aan veiligheid en sekerheid; endemiese korrupsie en staatskaping, asook faksiegevegte onder politieke elite-groepe. Die ekonomie word gekenmerk deur lae tot negatiewe groeipatrone; toenemende skuld; patrone van disinvestering en die vlug van kapitaal; de-industrialisering; 'n proporsioneel verkleinde belastingbasis; onuitvoerbare projekte; oorregulering, en die beplande wysiging van artikel 25 van die Grondwet tesame met die implikasies hiervan vir privaat inisiatief, investering en ekonomiese en finansiële vertroue.

Op sosiale terrein is die vlakke van sosiale disintegrasie, patrone van geweld, armoede en swak dienslewering, inbegrepe onderwys en gesondheid, omstandighede wat dikwels eerder versleg as verbeter het deur die loop van die sowat 27 jaar van ANC-regering.

Die voorafgaande ontleding bevestig dat politieke transformasie soos toegepas in ooreenstemming met die rewolusionêre vertrekpunt van die NDR, gedoem is tot mislukking en ten grondslag lê aan patrone van politieke, maatskaplike en ekonomiese agteruitgang in Suid-Afrika. Die ideologie en die wyse waarop dit toegepas word, staan in skrilte kontras teenoor die ideaal van 'n *verenigde, nierassige, nieseksistiese, demokratiese en volhoubare samelewing*.

Volgens normatiewe bepalinge word die regstaat en sy onderliggende kriteria as vertrekpunt geneem, maar die toepassing daarvan is 'n rewolusionêre ideologie in aksie, wat letterlik elkeen van die duidelik aangeduide norme, soos veranker in die regstaatidee, oortree en prakties gesproke beslag gee aan 'n *verdeelde, rasgedefinieerde, seksistiese samelewing wat dikwels liberaal-demokratiese praktyke vervang met endemiese korrupsie en patronaatskappe, wat boonop nie finansiël en ekonomies volhoubaar is nie*.

Die hervorming, of selfs transformatistiese ingryping, is dringend nodig, met as voorvereiste 'n hersaamgestelde politieke spektrum waarin gematigdheid en hervorming, eerder as populisme en radikalisme, die botoon voer. Sodanige aanpassing is onvermydelik, maar die prys wat daarvoor betaal gaan word kan wissel. Myns insiens ontbreek die insig binne die ANC-leierskap (anders as wat die geval was met die Nasionale Party van destyds), om betyds die nodige hervormings te bewerkstellig. Die Hegeliaanse perspektief, naamlik dat die enigste les uit die geskiedenis is dat niemand daaruit leer nie, is waarskynlik hier ter sprake. Hierdie ontleding bevestig die gevolgtrekking soos gestel in "Suid-Afrika by 'n kantelpunt" (Duvenhage 2020:1-28), dat 'n "slegte-saak-scenario" voorhande is.

## BIBLIOGRAFIE

- ANC. 2017. ANC National Policy Conference: Strategy and tactics of the African National Congress. Discussion document, 2017. <https://www.sahistory.org.za/archive/2017-ANC-national-policy-conference-strategy-and-tactics-of-the-african-national-congress-discussion-document> (26 Januarie 2021 geraadpleeg).
- Anon. 2019a. South Africa is one of the least safe countries in the world. 24 November. <https://businesstech.co.za/news/lifestyle/355519/south-africa-is-one-of-> (15 Februarie 2020 geraadpleeg).

- Anon. 2019b. Tax. *Businessstech*. 24 Desember. [Businessstech.co.za](https://www.businessstech.co.za) (13 Februarie 2020 geraadpleeg).
- Areff, A. 2015. Rich white men made Mandela turn against the revolution-Malema. <https://www.news24.com/news24/soutafrica/news/rich-white-men-made-mandela-turn-against-against-the-revolution-malema>. News 24. 26 November 2015 (7 Oktober 2020 geraadpleeg).
- Baxter, J. 2020. Latest crime statistics for South Africa-increases in murder rate. <https://www.sapeople.com/2020/07/31/latest-crime-statistics-for-south-africa-increase-in-murder-rate> (5 Oktober 2020 geraadpleeg).
- Bloomberg. 2020. Advisory group puts a date to South Africa's collapse. *Businessstech*. <https://www.businessstech.co.za/news/business/432504/advisory-group-puts-a-date-to-south-africa-s-collapse>. 10 September 2020 (20 Oktober 2020 geraadpleeg).
- Brink, F. 2019. Ekonomiese groei uiters kommerwekkend. Nuusvrystelling/Onafhanklike ekonomie. 3 Desember, Bothaville.
- Businessstech. 2021. Around 23 000 tax residents leave South Africa each year and government to tighten the numbers. 5 March 2021. [Businessstech.co.za](https://www.businessstech.co.za).
- Buys, F. 2020. "Rewolusie" van rykes. 22 Oktober 2020. [MaroelaMedia.co.za](https://www.maroelamedia.co.za).
- Cameron, J. 2020. Flash briefing: SA heads for financial crisis; Denel. Land Bank needs funds, gold mines, COVID19. [Biznews.com/entrepreneur/2020/10/11/financial-crises](https://www.biznews.com/entrepreneur/2020/10/11/financial-crises) (12 Oktober 2020 geraadpleeg).
- Cameron, 2020A. Magnus Heystek: Horrific chart with nowhere for the JSE to hide. *BIZNews*. 27 December 2020. <https://www.biznews.com/wealth-advisors/2020/12/27/magnus-heystek-horrific-chart-with-nowhere-to-hide-#2020#bestofbiznews> (22 Maart 2021 geraadpleeg).
- CEIC-Data. 2020. South African Debt: % of GDP. Quarterly CEIC-Data: September 2020. <https://www.ceicdata.com/en/indicator/south-africa-debt-of-nominal-gdp> (8 Maart 2021 geraadpleeg).
- Chipkin, I. & Swilling, M. 2018. *Shadow State: The politics of state capture*. Johannesburg: Wits University. 176 pp.
- Complex system. 2019. Wikipedia. <https://en.wikipedia.org/wiki/complex-system> (13 Februarie 2020 geraadpleeg).
- Corruption Watch. 2020. South Africa's COVID-19 has exposed greed and spurred long needed action against corruption. *Corruption Watch*, 4 September 2020 (8 Maart 2021 geraadpleeg).
- Cronjé, F. 2017. *A traveller's guide to South Africa in 2030*. Kaapstad: Tafelberg.
- Cropley, E. 2018. Winnie Mandela, tarnished "Mother" of post-apartheid South Africa. *World News*. 2 April; <https://www.reuters.com/article/us-africa-winnie-mandela-idUSKCN11H91A6>.
- De Lange, R. 2020. Ekonomie kan met 7,3% krimp. *Sake Rapport*, 26 Junie, p. 11.
- De Vos, P. 2020. Court ruling on COVID-19 relief criteria affirms that the pandemic is not the "great equalizer". 23 June 2020. <https://www.daily-maverick.co.za/opinionista/2020-06-23-court-ruling-on-covid-19-relief-criteria-affirms-that-pandemic-is-not-the-great-equaliser> (6 Maart 2021 geraadpleeg).
- De Wet, P. 2016. SA Justice System is battling. <https://mg.co.za/article/2016-9-16-00-SA-s-Justice-system-is-battling> (4/03/2021 geraadpleeg).
- Duane, EC. 2017. Corruption and state capture under two regimes in Guyana (PDF). *Research Gate*. University of the West Indies (23 Mei 2017 geraadpleeg).
- Dugard, J. 2001. From low intensity war to Mafia-war: Taxi violence in SA (1987-2000). *Violence and transition series*. vol.4 May 2001.
- Duvenhage, A. 1998. Die krisis van die nasiestaat. *Acta Academica*, 31(3):1-35.
- Duvenhage, A. 2003. Politieke verval as 'n patroon van politieke verandering: 'n Teoretiese verkennende perspektief. *Joernaal vir Eietydse Geskiedenis*, 28(3):44-71.
- Duvenhage, A. 2005. Politieke transformasie – 'n konseptuele oriëntering en Suid-Afrikaanse toepassing. *Acta Academica*, 37(3):1-40.
- Duvenhage, A. 2005A. The dynamism of political transformation in South Africa – a general assessment. *Communitas*, vol.10:2005:1-19.
- Duvenhage, A. 2007A. Politieke transformasie as 'n ideologiese raamwerk: 'n beleidsdinamiese analise en perspektief. *Koers*, 72(3):19-41).
- Duvenhage, A. 2007. *Die Suid-Afrikaanse politieke omgewing: 'n Strategiese ontleding en scenario-analise*. NWU (Potchefstroom): Professorale intreerede.

- Duvenhage, A. 2016. Die Suid-Afrikaanse politieke omgewing: enkele strategiese perspektiewe. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 56(4-1):905-927.
- Duvenhage, A. 2020. Suid-Afrika by 'n kantelpunt-'n slegte-saak-scenario? *Litnet-Akademies*. <https://www.litnet.co.za>. Suid-afrika-by-'n-kantelpunt-'n-slegte-saak-scenario. 14 September 2020 (14 September 2020 ontsluit).
- Duvenhage, A. 2020A. Suid-Afrika in 'n smeltkroes van verandering: eietydse en toekomspektiewe. *Tydskrif vir Christelike Wetenskap*, 2020 (vierde kwartaal):137-162.
- Eisenberg, G. 2019. Is it time for a blanket amnesty for illegal foreigners living in SA? *Daily Maverick*: 28 August 2019.
- Eunomix. 2020. South Africa heading towards a failed state. [www.bloomberqint.com/politics/south-africa-heading-towards-becoming-a-failed-state](http://www.bloomberqint.com/politics/south-africa-heading-towards-becoming-a-failed-state). (10 Oktober 2020 geraadpleeg).
- Geldenhuis, D. 1999. Staatsverval. *Politeia*, 18(2):37-56.
- Gericke, M. 2020. R5,66 miljard kort vir waterkrisis. *Volksblad*. 16 September 2020: p. 4.
- Gladwell, M. 2000. *The tipping point: How little things can make a big difference*. New York: Little Brown.
- Global Peace Index. 2018. South Africa is one of the least safe countries in the world. <https://businesstech.co.za/news/lifestyle/355519/South-Africa-is-one-of-the-least-safe-countries-in-the-world>. (16 Februarie 2020 geraadpleeg).
- Gous, N. 2018. SA most unequal country in the world: Poverty shows apartheid's enduring legacy. 4 April. <https://www.timelive.co.za/news/south-africa/2018-04-4> (20 Februarie 2020 geraadpleeg).
- Gous, N. 2019. Service delivery protests are on the rise this year, warns experts. 11 Junie. <https://www.timeslive.co.za/news/south-africa/2019-06-11-service-delivery> (20 Februarie 2020 geraadpleeg).
- Granovetter, M. 1978. Threshold models of collective behavior. *American Journal of Sociology*, 84(6):1420-43.
- Grodzinz, M. 1957. Metropolitan segregations. *Scientific American*, 197:33-47.
- Grootes, S. 2020. After meeting KZN-veterans, Ace Magashule responds to Fikile Mbalula. *Daily Maverick*. <https://www.dailymaverick.co.za/article/2020-10-13-after-meeting-kzn-veterans-ace-magashule-responds>. (13 Oktober 2020 geraadpleeg).
- Gumede, W. 2021. We are going down, the Mexican way. *Sunday Times*. 21 February 2021:24.
- Gumede, W. 2021A, Mirror, mirror on the wall, who is the real leader of us all? *Sunday Times Opinion & Analysis*. 17 March 2021.
- Heleta, S. 2018. How many immigrants live in South Africa. <https://africasacountry.com/2018/10/how-many-migrants-live-in-south-africa> (16 Februarie 2020 geraadpleeg).
- Heystek, M. 2019. RSA titanic is in groot k#k – don't let those patriotic swimsuits fool you. *Biznews.com*. 24 Desember. <https://www.biznews.com/2019/12/24/rsa-titanic-is-in-groot-k#k> (17 Februarie 2020 geraadpleeg).
- Heywood, A. 2002. *Politics* (second edition). New York: Palgrave Foundations.
- Human, P. 1998. *Yenza: a blueprint for transformation*. Oxford: Oxford University Press.
- Huntington, SP. 1965. Political development and political decay. *World Politics*, 17(2):386-430.
- Huntington, SP. 1968. *Political order in changing societies*. London: Yale University Press.
- Johnson, RW. 2019. Our coming train crash. *Politicsweb*. 1 Augustus (20 Februarie 2020 geraadpleeg).
- Johnson, RW. 2020a. Ineenstorting wag op ANC. *Rapport Weekliks*. 27 September 2020:7.
- Johnson, RW. 2021. Ramaphosa's losing strategy. 6 March 2021. *Politicsweb* (8 Maart 2021 geraadpleeg).
- Joubert, P. 2014. 100 years of income tax in SA – SRI. *Politicsweb-news and analysis: Solidarity Research Institute* (18 Februarie 2020 geraadpleeg).
- Kekana, M. 2019. Financial state of municipalities has worsened – Auditor General. *Mail and Guardian*. 26 Junie. <https://mg.co.za/article/2019-06-26-financial-state-of-municipalities> (19 Februarie 2020 geraadpleeg).
- Khumalo, J. 2020. Moboweni faces wage battle. *City Press*: 21 Junie:1-2.
- Kinnaird, BA. The Criminal Justice System is broken and can't be fixed. <https://www.psychology.com/za/blog/the-hero-in-you/2001812/the-criminal-justice-system-is-broken-and-can-t-be-fixed> (4 Maart 2021 geraadpleeg).
- Krige, N. 2019. Bheki Cele has the private security industry in his sights. <https://www.the-southafrican.com/news/bheki-cele-has-the-private-security-interest-in-his-sight>: 28 March 2020 (20 Februarie 2021 geraadpleeg).

- Magashule, A. 2018. National Conference Report and Resolutions. <https://www.polity.org.za/article/54th-national-conference-report-and-resolutions-2018-03-26> (4 Maart 2021 geraadpleeg).
- Malan, K. 2012. *Politocracy – an assessment of the coercive logic of the territorial state and ideas around a response to it*. Pretoria: Pretoria University Law Press.
- Malan, K. 2014. Taalverval met besondere verwysing na die ideologieë en praktyke van verstaatliking. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 54(3):462-480.
- Malan, K. 2019. *There is no Supreme constitution – a Critique of Statist-individualist Constitutionalism*. Pretoria: African Sun Press.
- Merten, M. 2019. State Capture wipes out third of SA's R4,9-trillion GDP- never mind lost trust, confidence, opportunity. 1 Maart 2019. [https://dailymaverick.co.za/article/2019-03-01-state-capture-wipes-out-third-of-SA,s-R4,9-trillion-GDP-never-mind-lost-trust-confidence-opportunity](https://dailymaverick.co.za/article/2019-03-01-state-capture-wipes-out-third-of-SA-s-R4,9-trillion-GDP-never-mind-lost-trust-confidence-opportunity) (18 Maart 2021 geraadpleeg).
- Migdal, JS. 1988. *Strong societies and weak states: State-society relations and state capabilities in the third world*. Princeton: Princeton University Press.
- Moboweni, TT. 2020. Supplementary budget speech. National Treasury: Republic of South Africa.
- Mokgoro, J. 2018. North West Provincial Overview on section 139 (ii) intervention. PEC-discussion. 22 August 2018:1-3.
- Myburg, P-L. 2019. *Gangster state – Unravelling Ace Magashule's web of capture*. Cape Town: Penguin.
- Odendaal, N. 2017. South Africa on path of deindustrialization. *Creamer media*: Engineering news. 5 Oktober. <https://www.enineering news.co.za/article/south-africa-continues> (16 Februarie 2020 geraadpleeg).
- Pauw, J. 2017. *The President's Keeper – those keeping Zuma in power and out of prison*. Cape Town: Tafelberg.
- Parsons, R. 2020. *Note of comment – immediate release*. Potchefstroom. NWU: Business School.
- Parsons, T. 1951. *The social system*. London: Routledge.
- Popper, K. 1971. *The Open Society and its Enemies*. Princeton: Princeton University Press.
- Private security in South Africa. 2019. Wikipedia. [https://en.wikipedia.org/wiki/private\\_security](https://en.wikipedia.org/wiki/private_security) (19 Februarie 2020 geraadpleeg).
- Romano, S. 1947. *The legal order*. Abingdon: Routledge.
- Schelling, T. 1971. *Dynamic models of segregation*. Berkeley: Department of Statistics.
- Schüssler, M. 2020. Staat op snelweg na mislukking. *Netwerk 24*. 21 September 2020:7.
- Seliger, M. 1976. *Ideology and politics*. London: George Allen & Unwin.
- Service delivery protests. 2019. Wikipedia. [https://en.wikipedia.org/wiki/2019-service\\_delivery\\_protests](https://en.wikipedia.org/wiki/2019-service_delivery_protests) (20 Februarie 2020 geraadpleeg).
- Snyman, CR. 2008. *Criminal Law* (fifth edition). Durban: Lexis Nexis.
- Soobramoney, V. 2017. Capital outflow: R350 million has left South Africa. <https://www.iol.co.za/business-report/capital-outflow-r350billion> (18 Februarie 2020 geraadpleeg).
- South African Bussiness Confidence. 2020. South African business confidence -1975-2020-data/2021-2022 forecast. <https://trading economics.com/south african business confidence> (10 Oktober 2020 geraadpleeg).
- Steenkamp, L. 2019. South African taxpayers will bear the brunt of National Health Insurance. 29 Augustus. <https://theconversation.com/south-african-taxpayers-will-bear> (17 Februarie 2020 geraadpleeg).
- Stern, K. 1984. *Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland*. München. ISBN 3-406-09372-8.
- Steward, SJ. 1990. *Does God play dice? The mathematics of chaos*. Blackwell Publishers.
- Strachan, G. 2017. South Africa continues on path of deindustrialization. Engineering news: *Creamer Media* (Africa Energy Indaba).
- The African Project. 2021. SA: Zuma spy allegations could splash Ramaphosa, too. <https://www.the african report.com/62340/south-africa-zuma-spy-allegations-could-splash-ramaphosa-too> (3 Maart 2021 geraadpleeg).
- Toffler, A. 1990. *Power Shift – knowledge, wealth and violence at the edge of the 21st century*. London: Bantam Books.
- Tonnies, F. 1905. The present problems of social structure. *The American Journal of Sociology*, 10(5):569-688.

- Turton, A. 2019. Going backwards – the deindustrialization of the South African economy: Facebook: Facebook-blad (19 Februarie 2020 geraadpleeg).
- Van der Groenendaal, H. 2017. South Africa has been captured by deindustrialization. <https://mybroadband.co.za/news/business/220990.south-africa-has-been> (19 Februarie 2020 geraadpleeg).
- Versluis, J-M & De Lange, J. 2019. How law enforcement in SA has all but collapsed. News24, 21 Oktober. 21/102019. <https://city-press.News24.com/News/rising-crime-low-prosecution> (20 Februarie 2020 geraadpleeg).
- Weber, M. 1964. *The theory of social and economic organization*. New York: Free Press.
- Wicks, J & Ash, P.2020. It's going to have a devastating effect: Jobs ax hang over half of SA workforce. *Sunday Times*, 3 May: p. 23.
- Wikipedia. 2020. Social engineering (political science). [https://en.wiki.org/wiki/Social\\_engineering\\_\(political\\_science\)](https://en.wiki.org/wiki/Social_engineering_(political_science)) (02 Desember 2020 geraadpleeg).
- Winning, A. 2020. South Africa's unemployment rate reaches record high above 30%. <https://www.reuters.com/article/safrica-economy-unemployment-id-USKBN27S25D> (5 Maart 2021 geraadpleeg).
- Zartman, IW (ed.). 1995. *Collapsed states: The disintegration and restoration of legitimate authority*. Boulder, CO: Reiner.

# Die siel van protes: Die beweegredes vir, en belang en onderafdelings van protesaksie herbeskou

*The soul of protest: Reconsidering the causes, significance and subcomponents of public protest*

**MARTIN BEKKER**

Sentrum vir Maatskaplike Verandering  
Universiteit van Johannesburg  
Suid-Afrika  
E-pos: martinjbekker@gmail.com



Martin Bekker

**MARTIN BEKKER** is 'n sosiale wetenskaplike en ontwikkelingsbeplanner, en tans 'n "Global Excellence Stature" postdoktorale navorser aan die Universiteit van Johannesburg. Bekker het baccalaureusgrade in waarde- en beleidstudies en filosofie aan die Universiteit Stellenbosch behaal, en meestersgrade aan die Bradford Universiteit (in Vredestudies) en die London School of Economics (in Ontwikkelingsbestuur). Sy doktorsale proefskrif was 'n baanbrekende kwantitatiewe analise van protes in Suid-Afrika, waarin hy Kunsmatige Intelligensie-tegnieke op polisiedata toegepas het.

Hy is 'n voormalige hoof van strategie asook van navorsing by die Royal Bafokeng-administrasie, en het op die Wêreld Ekonomiese Forum se adviespaneel vir volhoubare mynbou en mineeraalontginning gedien. Onlangse werk sluit bewusmaking, gekoppel aan die UJ/RGN se Covid-19-Demokrasie-opname, in. Bekker het die nasionale "3-minuut tesis"-kompetisie gewen.

**MARTIN BEKKER** is a computational social scientist and development planner, currently a Global Excellence Stature post-doctoral researcher at the University of Johannesburg. Bekker holds bachelor's degrees in policy studies and philosophy from Stellenbosch University, and master's degrees from Bradford University (in Peace Studies) and the London School of Economics (in Development Management). His doctoral thesis presented a pioneering quantitative analysis of popular protest in South Africa.

He was head of strategy and later of research at the Royal Bafokeng Administration, and served on the World Economic Forum's advisory panel for sustainable mining and minerals. Recent work includes public advocacy work linked to UJ/HSRC Covid-19 Democracy Survey. Bekker came top in South Africa's "3-minute thesis" competition.

**Datums:**

Ontvang: 2021-04-09

Goedgekeur: 2021-08-01

Gepubliseer: September 2021

**ABSTRACT*****The soul of protest: Reconsidering the causes, significance and subcomponents of public protest***

***The protest event.*** *In a world steeped in ambient violence, public protest is a vital signal of shared discontent. The essential compulsion at the heart of protest, however, is conventionally not recognised for what it is: solidarity with those suffering injustices.*

*A sharp rise in public protests has been perceived since the early 2000s. Thousands of column inches dedicated to reporting on protests are rivalled in volume only by the reams of academic theories produced around causes. Despite this overabundance of discourses, it often remains unclear what protest, at heart, constitutes. That is, what are we talking about when we talk about protest, and why does this question matter?*

*While stewards of the state often portray protests (and protesters) as “the problem”, we have long understood protests as weapons of the weak, at once signalling desperation and civil discontent. In this paper I reflect on the nature of protest as a direct political action that is situated on a continuum that ranges from opposition politics to civil war. By visualising this continuum, I recapitulate how political actions can be represented within three schemas of recognition (by official political parties and agents); reintegration (into official politics); or revolution (i.e., the obliteration of certain political institutions with the aim of establishing an alternative utopia). While there is overlap between the three, we see that actions that are not revolutionary are not necessarily opposed to maintaining the present social order, while those not interested in recognition may be considered as political projects.*

*Based upon these principles, I develop the argument that protest is, in a certain sense, a “continuation of politics by other means”, evoking Von Clausewitz in this regard. I continue: protest is, however, not **merely** politics by other means, but **nobler**. While protest, a form of direct political action, is an indication of events, policies, or conditions that are experienced as repression, neglect, or injustice, it is simultaneously both a contextually rational response, and a reactive counterweight, a necessary checking of social communication channels, or part of an emancipatory project, enacted to change a prevailing violation and establish what is anticipated to be a more humane or just social order. In this mode, courage and coordination are exerted to better the beneficiaries’ quality of life, not to lower the quality of life of another. Thus understood, protest is not merely altruism, but an outflow of care and compassion towards another. Put differently, protest is vitally animated by, and thus an act of, love.*

*Next, I justify approaching protest as an ethical commitment by considering the constituent parts of protest formation in the abstract. These parts, which also represent a nonlinear sequence of sorts, include grievances, gestures, and tactics, and may give rise to protest “arcs” (or episodes). I develop an argument to show how individual concerns, invoked amid background violence, snowball into shared grievances, which may be catalysed by a trigger event into the idea of a response, which in turn may precipitate a set of tactics. Referring to Jacques Lacan’s “three orders” typology, the idea of the response (or gesture) and the planned action, map onto the Imaginary and Symbolic orders, respectively. The resultant event, contingent and unpredictable (especially with regard to the emergent tumult), is best understood in terms of the Real. Once more, but now approached “from the bottom-up” (as opposed to my former top-down classification-driven argument), my treatment of these constituent parts reveals protest to be, first and foremost, a manifestation of a nonhegemonic ethical commitment to justice, requiring courage and coordination, and whose outcome is always contingent; underscoring the essential quality of love.*

**KEYWORDS:** social movements, protest and unrest, non-hegemonical public collective behaviour, social group forming, direct political acts, public violence, psychoanalysis

**TREFWOORDE:** sosiale bewegings, protes en onrus, niehegemoniese openbare groeps-gedrag, maatskaplike groepsvorming, direkte politieke handeling, openbare geweld, psigoanalise

### OPSOMMING

In ’n wêreld deurdrenk met geweld – beide subjektief en objektief beskou – tref mens protes as ’n teken van gemeenskaplike ontevredenheid aan. Die beweegrede onderliggend aan protesaksie word egter gereeld misken vir wat dit in werklikheid is, naamlik solidariteit met diegene wat onreg ly. Daar was die afgelope twee dekades plaaslik en internasionaal ’n skerp toename in openbare protes, met ’n gepaardgaande toename in teorieë wat oor die oorsake hiervan bespiegel. Ondanks ’n verskeidenheid voorstellings is dit nietemin steeds onduidelik “waaroor ons praat wanneer ons van protes praat”, in die mate waarin die grondbeginsels van protes slegs binne beperkte epistemologiese gemeenskappe (en nie in die algemeen nie) oorweeg word.

Hierdie artikel besin oor die aard van protes as ’n politieke handeling wat op ’n kontinuum wat wissel van opposisiepolitiek tot burgeroorlog lê. Hierdie kontinuum verskaf ’n gegradeerde beskouing wat uitdrukkings van ontevredenheid orden volgens die erns van die uitkoms.

Voorts bied die artikel ’n abstrakte voorstelling van die onderskeie afdelings van protesvorming as sodanig, waaronder griewe, gebare en taktiese maatreëls. Van nader beskou, blyk hieruit dat protes getipeer kan word as ’n openbare uitdrukking van ’n niehegemoniese, etiese verbintenis tot geregtigheid, ’n optrede wat moed en koördinasie verg, en waarvan die uitkoms altyd onvoorspelbaar is; dit wil sê, ’n daad van liefde. Ten slotte word die episode van openbare geweld en plundering in Julie 2021 in Suid-Afrika aan die hand van die voorgestelde raamwerk ondersoek en bespreek.

## 1. INLEIDING

Die wêreld word verswelg deur protes. Byeenkomste, betogings, onluste, optogte en ander vorme van openbare verset strek in die afgelope dekade regoor die wêreld – protes as een van dié bepalende maatskaplike fenomene van ons tyd, wat blyk uit gebeure soos die Arabiese Lente, die Occupy-beweging, die “Extinction Rebellion”, teenregeringsprotes in Libanon, Chili, Hongkong en elders, en die Black Lives Matter-beweging. Ook Suid-Afrika, met ons sogenaamde “diensleweringsprotes”, studentebewegings, die mobilisering van georganiseerde arbeid, en die onlangse episode van onluste en plundering ná President Zuma se gevangenisneming, is berug vir ons hoë protesvlak. Nieteenstaande vele diskoerse oor protes bly dit steeds onduidelik wat protes in wese behels, en waarom dit saak maak om die fenomeen te betrag.

Ondanks owerhede se verstekreaksie om protes (en betogers) as “die probleem” uit te beeld, bestaan daar ’n algemene verstandhouding dat protes ’n teken van gemeenskaplike ontevredenheid, verdrukking of selfs desperaatheid is. Hierdie sein dra egter die hoop tot ’n beter bestel – ’n bevrydingskiem as’t ware – en die ontevredenheid wat dit meedeel, beklemtoon dikwels die mislukkings van die staat om die welsyn, ontwikkeling of selfs “geluk” wat so gereeld ’n rol speel in ’n staat se retoriek (sowel as politieke partye se verkiesingsbeloftes) te bewerkstellig. Dus het protes – en die diskoers daarvoor – die potensiaal om die sosiale orde (en diegene wat daaruit voordeel trek) te bedreig. Voorts verteenwoordig protes ’n sensuur

van die staat en die toestand van die samelewing, en, voer ek aan, verteenwoordig dit ook 'n daad van liefde, in die mate waartoe die protesgebaar maatskaplike geregtigheid aanroer as 'n niehegemoniese impuls binne die Denkbeeldige orde ('n konsep wat ek later verduidelik).

Om terug te keer tot die gebrek aan eenstemmigheid oor wat protes eintlik is. Gegewe die algemene voorkoms van protes en die meegaande maatskaplike belang daarvan vra Havercroft (2020) tereg: “Waarom is daar geen ‘just riot’-teorie nie?” Hy kon die vraag inderwaarheid breër gestel het: “Hoekom is daar geen algemene begrip van protes nie?” Die antwoord mag verband hou met die feit dat daar ten spyte van 'n verskeidenheid protesdiskoerse geen vakgebied is wat voldoende besin oor die grondbeginsels van die fenomeen nie. Daar is inderdaad 'n menigte diskoersgemeenskappe wat sedert die tweede helfte van die twintigste eeu hieroor besin. Dit sluit onder meer die kontinentale filosofiese tradisie se belangstelling in “biopolitiek” en “verset as dialekties” in; die sielkunde se vrae oor “motivering”, “drempelverskynsels” en “groepsdinamika”; sosiologiese teorieë oor “sosiale bewegings” en “afwyking”; ekonome se belangstelling in “insentiewe”; demografiese kwellings rakende bestuur van die “demografiese oorgang”; politieke wetenskaplikes se aandag aan “interne konflik” en “burgerlike verset”; en militêre wetenskaplikes se studies oor “grys oorloë”. Protes speel 'n beskeie rol in hierdie diskoerse.

In hierdie artikel word 'n verhelderende (en simpatieke) teorie van protes aan die hand gedoen. My vertrekpunt is om protes binne die groter konteks van wat ek “direkte politieke optrede” noem, te plaas. Daarna, met behulp van sydelingse verwysing na Lacan, wys ek daarop hoe beheer oor die betekenis van 'n protesgebeurtenis altyd verlore gaan (dit wil sê, die blik van die ander kan natuurlik nie aanvaar word as die blik van die self nie). Vervolgens neem ek die belangrikste konsepte een-een in oënskou: griewe; drempelverskynsels; protesgebare; taktiese maatreëls; sowel as die mate van geweld – dit alles met die hoop om 'n nuwe blik op teoretiese koördinate van protes te motiveer.

## 2. PROTAS AS DIREKTE POLITIEKE OPTREDE

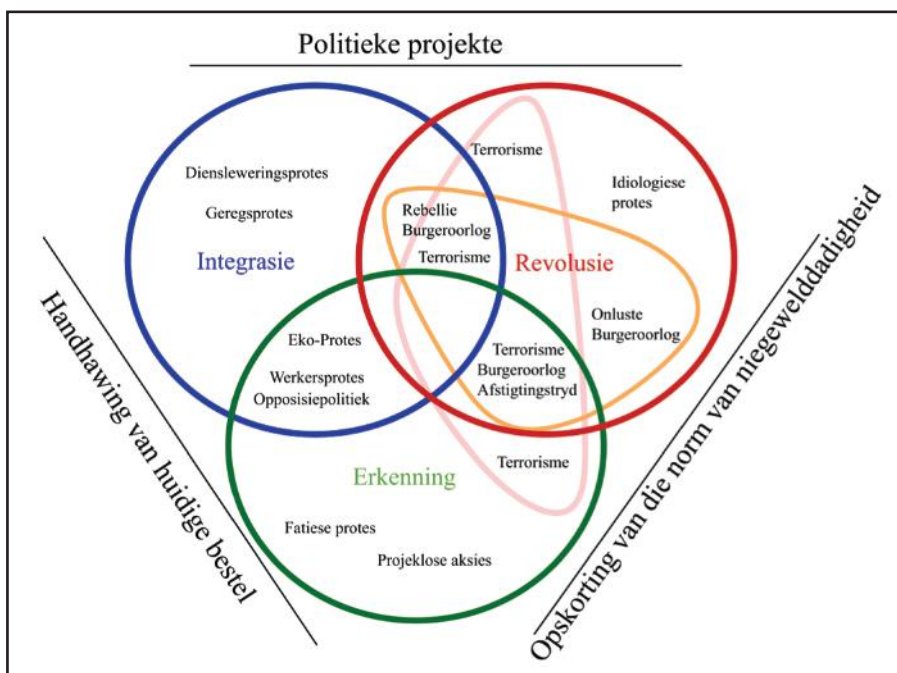
Eerstens: die onderskeid tussen direkte en indirekte politieke optrede. Indirekte politieke optrede slaan op “polities gemedieerde” optrede, met inbegrip van optredes wat oor die breedte van die verkiesingspolitiek strek, maar ook regsgedinge, diplomatie, staatsgereelde onderhandeling en arbitrasie insluit. Direkte politieke optrede – waarvan protes 'n subkomponent is – het betrekking op aksies wat deur 'n groep of individue onderneem word, wat 'n sosiale of politieke probleem self uitlig of die hoof bied weens gebrek aan vertroue in geïnstitusionele ingryping deur owerhede (Woolley & Moore 2007). Direkte politieke optrede sluit dus ook Tilly se formulering van “omstredende politiek” in; dit wil sê, “die gebruik van ontwrigtende tegnieke om 'n politieke punt te maak” (Tilly 2017:92), of Klandermans se “onkonvensionele politieke deelname” (Klandermans 2003).

Daar kan aangevoer word dat protes die mees basiese vorm van direkte politieke optrede is. Protes is noodwendig **teen** iets (dit wil sê, dit verteenwoordig 'n reaksie op openlike of omgewingsgeweld) – hetsy rassisme, uitbuiting, die gebrek aan waardigheid as gevolg van swak dienste, of 'n ander onreg; hier sluit ek sake so abstrak soos die “negatiewe vrede” van ongelykheid (Galtung 1990), of die sistemiese geweld van wêreldwye kapitalisme (Žižek 2009) in.

'n Bekende formulering van protes is “'n ontwrigtende direkte optrede van kollektiewe belang, waarin eise teen ander groepe, elite of owerhede aangevoer word” (Tarrow 1989:359), onlangs hersien as “'n populêre mobilisering ter ondersteuning van 'n gemeenskaplike grief” (Runciman *et al.* 2016:19). Net soos ander vorme van direkte politieke optrede word protes aangetref op 'n “kontinuum van verset” (Della Porta & Diani 2006), wat strek vanaf die minder

drastiese vorme van opposisiepolitiek tot die uiterste punt van rebellie en burgeroorlog. Hierdie kontinuum is weliswaar nie 'n eendimensionele verhouding tussen vreedsame en gewelddadige optrede nie, maar veel eerder 'n komplekse, multidimensionele veld. Vervolgens word hierdie kontinuum van nader bekyk.

Een beginpunt van die kontinuum verteenwoordig die opposisiepolitiek; dit wil sê, georganiseerde politieke partye wat die toewysing van hulpbronne en erkenning op staatsvlak wil verander, maar oor die algemeen die heersende sosiale orde ondersteun. Anders gestel: progressiewe of konserwatiewe stappe, nie revolusionêre verandering nie, sowel as die handhawing van die norm van niegeweld word beoog. Nader aan die middel van die kontinuum is daar rebellies en opstande, wat direkte politieke optrede deur subnasionale groepe wat die sosiale orde openlik teenstaan, behels, en waar die owerheid as aandaag aan die heersende omstandighede gesien word. Die leiers van sowel rebellies as opstande beskou die heersende owerhede as onwettig; maar rebellie poog om owerhede te ondermyn (hetsy deur vreedsame optrede soos burgerlike ongehoorsaamheid, of niegewelddadige verset, of deur gewelddadige aksies soos sabotasie of terrorisme), terwyl 'n revolusionêre opstand poog om owerhede en ook die sosiale orde omvêr te werp (en wat dus tipies deur owerhede as terrorisme bestempel word) (Heywood 2014:412). As sodanig word opstand en die gewelddadige spanning van rebellie soms as “onreëlmatige oorloë” beskrywe (Hoffman 2009; sien ook Cunningham & Lemke 2014:334). 'n Ander uiterste van die kontinuum is burgeroorlog: per definisie 'n oorlog tussen burgers van dieselfde land en waar geweld gebruik word met die doel om beheer oor 'n land of streek te neem, om onafhanklikheid te bewerkstellig of regeringsbeleid te verander. Wat terrorisme van burgeroorlog skei, kom dikwels op skaal neer: 'n Enkele gewapende man kan nie burgeroorlog voer nie, en op 'n sekere skaal kan 'n staat 'n streek as “terroris” afmaak, terwyl onafhanklike partye sulke groepe liever “rebelle” noem. Die rol van protes in hierdie skema is ingewikkeld, en vereis dat ons dieper delf.



**Figuur 1:** Vereenvoudigde voorstelling van verskillende direkte politieke aksies

Figuur 1 stel 'n vereenvoudigde beeld van tipes protes (volgens doel) voor. Hier sien ons hoe politieke aksies in die drie skemas uiteenval: (1) erkenning (deur amptelike politieke partye en agente); (2) integrasie (in die bestel); of (3) revolusie (dit wil sê, die uitwissing van sekere politieke instellings met die doel om 'n alternatiewe utopie daar te stel). Alhoewel daar 'n oorvleueling tussen die drie is, sien ons dat aksies wat nie revolusionêr is nie nog betreklik gemaklik die heersende sosiale orde kan handhaaf, terwyl diegene wat nie belangstel in erkenning nie as “politieke projekte” beskou kan word. Intussen is aksies wat nie die huidige orde wil handhaaf nie vry van die beperkings van die norm van geweldloosheid.

Hierdie uitleg van die kontinuum, in terme van erkenning, integrasie en revolusie, het noodwendige implikasies. Eerstens moet terme soos “rebellie” liefies nie so losweg soos in die media (en deur sekere denkers, byvoorbeeld Alexander en Pfaffe 2014) gebruik word nie. Ook vertroebel die assosiasies – rebelle, rebellemagte, en so meer – die saak as ons “rebellie” gebruik om na 'n vreedsame fenomeen te verwys (weereens, soos Alexander en Pfaffe). Protes handhaaf 'n komplekse, nielineêre verhouding met ander vorme van verset (Shaheen 2015; Bodea & Elbadawi 2007:2), en alhoewel vele aksies wat as rebellie, opstand of selfs burgeroorlog beskryf kan word nie noodwendig protes betrek nie, is dit net so ooglopend dat hierdie kategorieë ook nie protes kan **uitsluit** nie.

Ongelukkig word protes amper by verstek uitgesluit van sekere diskoerse oor politieke konflik, soos ten opsigte van militêre studies en internasionale betrekkinge. Hier moet gewelddadige politieke konflikte 'n sogenaamde geweldsdrempel oorsteek (tipies van 'n vasgestelde aantal konflikverwante sterftes per jaar) om in aanmerking te kom, soos blyk uit definisies in die werk van onder andere Collier *et al.* (2009), Østby *et al.* (2009) en Porto (2008) sowel as die mees gesogte datastelle. Dit is daarom ironies dat met die weglating van protes verset ontleed word sonder om die grootste deel van verset in ag te neem. Sodoende word daar byvoorbeeld gereeld misgetas oor die konteks en oorsaak, die oploop en die uitspeel van burgeroorlog (Kaldor 2013). Hierdie ontologiese krisis word skynbaar bevestig deur epistemologiese onpresiesheid soos blyk uit die rits terminologiese omskrywings wat sedert 2000 ingestel is, in pogings om oor die komplekse aard van burgerkonflik te kommunikeer (byvoorbeeld “New Wars”, “New New Wars”, “Grey Warfare”, “High-Intensity Participation”), deels om te kompenseer vir die teoretiese gapings in die diskoerse.

### 3. 'N DAAD VAN LIEFDE

Ondanks die waarde van die idee van direkte politieke aksies en die kontinuum van verset verskaf dit nie 'n volledige teorie van die verskynsel van die protesgebeurtenis nie. Om by die kern van protes uit te kom, moet ons eers die eenvoudige vraag vra: **Waarom** protesteer mense?

Ek begin hierdie tweede gedagtegang deur vlugtig bekende bydraes van Hirschman, Von Clausewitz en West in te span. In die 1970's het Hirschman verduidelik dat sosiale rolspelers wesenlik drie tipes reaksies op sosiopolitieke onregverdigheid of ontevredenheid het: “exit”, “voice” of “loyalty”. In die politieke konteks kan 'n mens praat van “exit” (deur byvoorbeeld politieke te onttrek of te emigreer), of “voice” (deur byvoorbeeld van die stembus of protes gebruik te maak), of, laastens, deur “loyalty” te betoon (met ander woorde, om maniere te vind om die bestel te regverdig) (Hirschman 1970). Alhoewel toegang tot “voice” geredeliker beskikbaar mag wees, is dit makliker om private aksies te onderneem as om openbare aksies van stapel te stuur. Dus is protes tipies 'n handelingsopsie wanneer ander maniere van politieke deelname teengestaan, beperk of as ondoeltreffend beskou word (dit wil sê, protes is 'n “laaste

uitweg”, nie ’n verstekopsie nie) (Tilly 1977). Vorme van protes word dus ook beskryf as die “wapens van die swakkes” (Scott 2008), of “hulpbronne van die magteloses” (Lipsky 1968).

Die idee van protes as eintlik maar politiek “langs ’n ander weg” herinner mens aan Von Clausewitz se kanonieke definisie van oorlog, wat opvallend naby aan die beskrywing van die meeste direkte politieke optredes kom. Oorlog is volgens Von Clausewitz (1982:71) die volgende:

[1] ’n Voortsetting van politieke handel, [2] en deel van ’n reeks politieke dae wat nie in isolasie gesien moet word nie, [3] wat ten doel het om die (politieke) lewenswêreld te verander. Oorlog betrek [4] die ontwapening van die vyand, en is [5] ’n ernstige en riskante aangeleentheid, wat [6] moed en organisasie vereis, [7] die gebruik van uiterste geweld noodsaak, en [8] lei tot ’n resultaat wat nooit absoluut is nie.

Deur bloot punte 4 en 7 te verwyder, sien ons dat **protes** volgens dieselfde logika ’n voortsetting is van politieke handel, en deel is van politieke handeling (wat nie in isolasie gesien moet word nie), wat die verandering van die politieke lewenswêreld nastreef. Ook is protes ’n ernstige en riskante aangeleentheid, wat moed en koördinasie verg, en een waarvan die uitslag nooit absoluut is nie.

Ek voer hierdie redenasie verder. Protes is nie net ’n voortsetting van politiek nie, maar edeler. Dit is waar dat protes, as synde paradigmatisies van ander direkte politieke optrede, getuig van gebeure of toestande wat ervaar word as onderdrukking, verwaarlosing of onreg. Maar dit is as sodanig ook ’n reaksie, ’n teenwig, ’n deel van ’n bevrydende projek, ’n uiting om ’n heersende ongeregtigheid bloot te lê of om ’n mensliker sosiale orde daar te stel. Só belig, word die “moed en koördinasie” gebruik om die lewensgehalte van die begunstigdes te verbeter, nie om die lewensgehalte van ’n ander te verlaag nie. Hiervolgens is protes met ander woorde nie bloot altruïsme nie, maar ’n uitvloeiing van sorg en medelye teenoor ’n ander. Anders gestel: **Protes is ’n daad van liefde.**

Apropos die liefde: Te midde van denkers se versigtigheid jeens die term herinner West (2011:96) ons daaraan dat “... geregtigheid is hoe liefde in die openbaar lyk”. Met hierdie opvatting van protes as prototipies ’n daad van liefde, voer ek nie aan dat protes geweld noodwendig moet uit te sluit nie: Protesoptrede reageer teen onmenslikheid, en dikwels dan ook gewelddadig. Dit is natuurlik nie ongewoon dat liefde gewelddadige dae motiveer nie. Nietemin is die geweld wat by protes voorkom – hetsy met opset of as reaksie op provokasies (soos polisiewreedheid) – nie analoog aan ander elemente van die kontinuum nie, soos byvoorbeeld geweld in die konteks van burgeroorlog nie. Hou in gedagte dat protes onderdrukking wil verwyder, terwyl burgeroorlog ’n nuwe bestel (dus ’n alternatiewe vorm van onderwerping) as deel van die ideale uitkoms beskou.

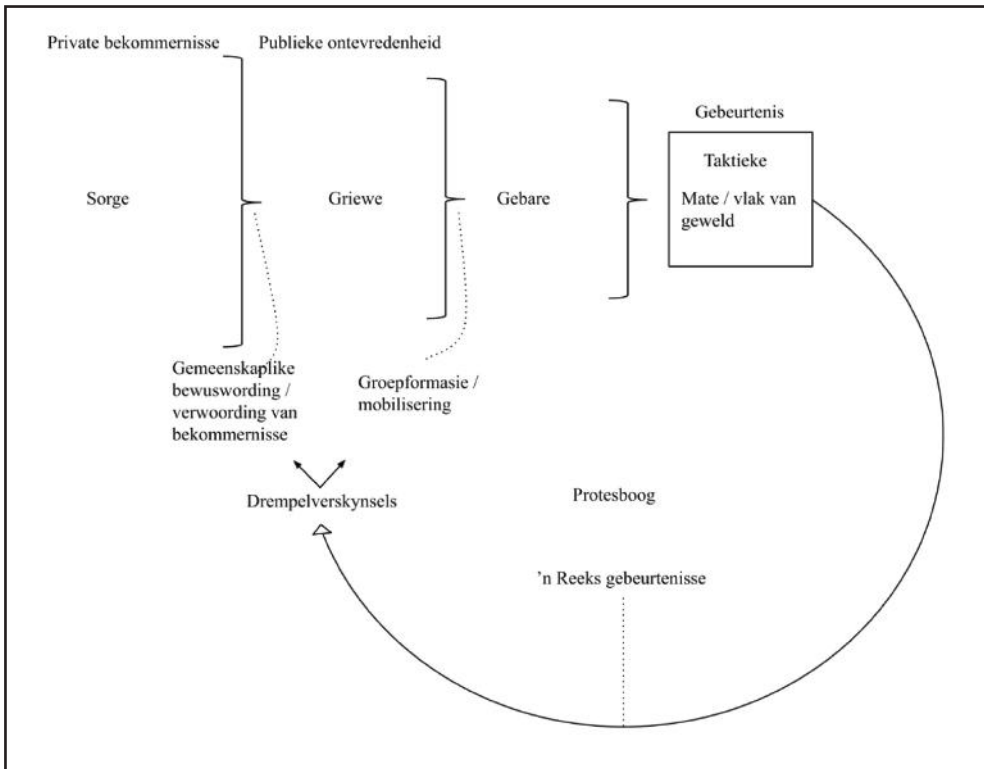
Met inagneming van die voorafgaande kan ons protes verstaan as ’n “mobilisering deur lede van een groep teenoor ’n ander groep – waar die mobiliserende groep die ander as magtiger as hulself ag, en waar eersgenoemde (die mobiliserende groep) reken dat hul lewensomstandighede, hetsy in die hede of die toekoms, deur die ander groep verswak word”. Die (ervaring van ’n) verandering in lewensomstandighede, ongeag die geldigheid daarvan, lei dus tot kollektiewe griewe onder lede van die mobiliserende groep.

Mobiliserende groepe kan manifesteer as verskillende formele of informele organisasies – ’n vereniging wat ’n geografiese gemeenskap verteenwoordig, ’n groep mense wat verenig word deur kwessies op nasionale vlak of dit kan ook ’n gemeenskap van werkers wees, of ’n vakbond wat werkers in ’n bedryf verteenwoordig. Al die gevalle in Figuur 1 word hierdeur by protes ingesluit.

#### 4. WAARUIT BESTAAN PROTES?

Ontleders is dit oor die algemeen eens dat protesoptrede die gevolg van vermeende onreg is, maar tog word die verband tussen griewe en protes in die reël swak geformuleer. ’n Soortgelyke stelling word deur politieke wetenskaplikes Blattman en Miguel (2010:18) gemaak wanneer hulle aanvoer dat die ekonomiese motiverings vir konflik beter geteoretiseer is as die sielkundige of sosiologiese faktore daarvan. Hierdie stelling is insiggewend omdat, wat protes betref, die probleem ook waarskynlik verband hou met die tendens om persoonlike sorges sowel as griewe ekonomies te benader, of ten minste om daarvoor te dink as “etiketteerbaar” en telbaar.

Vervolgens word die onderafdelings van protes, of “protesvorming” van nader beskou, waardeur gepoog word om die aard van die verskynsel te openbaar, en om konvensionele teorieë oor protes te bevraagteken. Figuur 2 bevat ’n vereenvoudigde skets van die onderafdelings wat hier ter sprake is – onder meer griewe, drempelverskynsels, gebare, taktiek en protesgebeurtenisse – wat uiteindelik kan ontwikkel tot “protesboë”.



**Figuur 2:** *Uitbeelding van die onderlinge verband tussen prosesse wat aanleiding gee tot protesboë*

## 4.1 Griewe

Terwyl “persoonlike bekommernisse” spruit uit die kontras tussen hoe ’n individu sake sien enersyds en hoe sulke sake “behoort te wees” andersyds, kan ons ’n grief voorstel as gedeelde/kollektiewe ontevredenheid oor waargenome en verwoorde ongeregtighede. Let op die tweeledige onderskeiding: Daar is uitdrukking en groepsverband in die geval van ’n grief. Waar bekommernisse dus as emosies manifesteer, wat dit moeilik maak om vas te lê (Gratz & Roemer 2004), is daar, volgens die bogenoemde definisie, ’n poging om ’n grief te omskryf.

Ons moet erken dat die menslike bestaan altyd reeds binne ’n konteks van “omgewingsgeweld” staan – soos onder meer beskryf word in Perikles se uitspraak dat alle mense onderhewig is aan politieke stelsels, hetsy hulle daarin geïnteresseerd is of nie; of aan die hand van die Heideggeriaanse konsep van “*Geworfenheit*”. Marx (1978:1) bied ’n soortgelyke waarneming oor die onontkombare werklikheid van kontekstuele ongelykheid deur aan te voer dat mense hul eie geskiedenis maak, maar nie soos hulle wil nie; hulle maak dit nie onder selfgekose omstandighede nie, maar onder reeds bestaande omstandighede, so gegee en oorgepra uit die verlede.

“Omgewingsgeweld” impliseer dus ’n a priori-skending van sommiges se verwagtings oor algemene regverdigheid; dit is dan ook die konteks vir die ontstaan van griewe (’n beginsel ook ontwikkel in die literatuur oor sogenaamde “morele ekonomieë”; sien ook Thompson 1971). Anders gestel: Die bekommernisse en sorge van individue, indien saamgevoeg en verwoord, word ’n grief. Griewe kan deur voorafbestaande groepe ervaar word, of selfs ’n griefsgemeenskap “skep” (Tajfel *et al.* 1979). Voorts, wanneer ondraaglikhede voldoende “gedeel” en verwoord word, kan daar gesê word dat die omstandighede vir protes “ryp” is. Overgesetsynde, betogings vind nie plaas sonder relatiewe frustrasie nie (Allal & El Chazli 2012).

Indien die bogenoemde staving van griewe meriete het, baan dit die weg vir drie bykomende gedagtes. Die eerste is dat alhoewel ekonomiese sorge betreklik maklik is om te meet, dit geensins die enigste kategorie van bekommernisse is wat tot griewe ontwikkel nie. Eweneens is daar ook kritiek teen pogings om meetbare plaasvervangers vir griewe daar te stel – dink maar aan die besware teen Collier Hoeffler en Rohner se bydrae tot die “greed–grievance”-debat in die vroeë 2000’s (deur onder andere Bensted (2011) en Keen (2012)). Uit die literatuur oor “morele ekonomie” blyk dat enige norm, as dit oortree word, tot onaanvaarbare toestande kan lei: Meetbaarheid is nie ’n kriterium nie. Die tweede gedagte is dat griewe ingewikkeld is – dit kan in oorvleuelende kombinasies voorkom, en word nooit eenvormig ervaar nie. Anders gestel: Griewe is kompleks, en noodsaak die taal van kompleksiteit (terugvoerlusse, nielineariteit, ensovoorts) vir ’n goeie beskrywing. Die derde is dat protes die sogenaamde samewerkingsprobleem (“collective action problem”) moet oorkom: Omdat protes per definisie ’n mate van moed en koördinasie verg, behels dit geleentheidskoste en risiko’s.

Samewerkingsprobleme – aangeleenthede waaraan daar ’n “koste” verbonde is, wat die kans verminder dat enige individu self ’n sekere aksie sal onderneem, ondanks die feit dat die aksie in belang van die gemenebes is – word soms as verklaring voorgedra waarom mense, ondanks erge onderdrukking, hul nie verset nie. Indien dit waar is, beteken dit dat die “probleem” oorkom kan word, slegs wanneer die omvang van die grief ondraaglik word, of as ’n “grieffersadigingspunt” bereik word. Hier is dit nuttig om te dink aan die idee van “kruipende normaliteit” (Diamond 2011) – wat bespiegel dat omstandighede wat stadig en geleidelik verander, aanvaar of geduld word, al is dit ook hoe haglik; maar as dieselfde veranderinge in ’n enkele stap plaasvind, dit as ’n skok ervaar word, en groepe aanhits om saam te trek en

weerstand te mobiliseer. Die punt: Dalk is klein veranderinge, of bloot ontstellende verskynsels wat “nog altyd so was”, nie genoeg om direkte optrede te bewerkstellig nie.

## 4.2 Drempelverskynsels

’n Nuttige konsep is dié van ’n “drempelverskynsel”: ’n gebeurtenis wat, sodra dit plaasvind, die kans op ’n protesgebeurtenis kan kataliseer (Klandermans & Staggenborg 2002:80). Soos geïllustreer in Figuur 2, kan drempelverskynsels tot rypheid vir protesoptrede bydra (as koppelvlak tussen bekommernisse en griewe), of ’n gebeurtenis wees wat as katalisator dien vir mobilisasie (as koppelvlak tussen griewe en aksie). My argument kom nietemin daarop neer dat sulke gebeurtenisse **nie**, stricto sensu, te wyte is aan ’n skielike verslegtende toestand nie, maar eerder voorvalle verteenwoordig wat die **ware aard van die sosiale stelsel openbaar**. Hierdie skielike “blik op die werklikheid van omstandighede” is deel van die proses van subjektivering (soos deur Lacan beskryf): Die drempelverskynsel bied die voleinding van die gedagteverloop ten opsigte van grief-reaksie-neksus, en roep die noodsaaklikheid van ’n gebaar op. Voorbeelde van drempelverskynsels sluit in moord deur die polisie op ’n ongewapende burger; summiere afdanking van ’n kollega; of onderbreekte watertoewoer na ’n gemeenskap – sake wat onderskeidelik straffelose optrede deur die polisie demonstreer, die inherente rassisme van ’n maatskappy se bestuur openbaar, of die publiek se indrukke van die onbevoegdheid van ’n munisipale bestuurder bevestig.

Gesien vanuit die gesigshoek van die publiek verskaf die drempelverskynsel dus ’n oortreder – ’n “andere” wat die werklike bron van ontevredenheid kan wees, of ’n blote strooipop of sondebok, waarsonder mobilisering moeilik, indien nie onwaarskynlik is nie. Sonder die nodige rypheid daarvoor (dit wil sê, “gunstige” omstandighede vir protes) sal drempelverskynsels waarskynlik persoonlike tragedies bly; net so is slegs gemeenskaplike griewe nie voldoende om direkte politieke aksies te ontlok nie, want drempelverskynsels speel ’n deurslaggewende rol. Laastens is die gevolge van drempelverskynsels onvoorspelbaar: ’n Mens kan dalk met terugskouing die vonkies benoem wat die buskruit bereik het – dink aan die moord op Khaled Saeed (in Egipte, in 2010) of die selfdood van Mohamed Bouazizi (in Tunisië, ook in 2010) – maar om die spesifieke drempelverskynsel wat die katalisator tot protesoptrede is vooraf te voorspel, is ’n onbegonne taak.

## 4.3 Gebare

Wanneer omstandighede daarvoor ryp is, en wanneer ’n drempelverskynsel ingryping noop, ontstaan die geleentheid tot protesaksie. Gebare verteenwoordig die idee van die “aksies” wat protesaksie uitmaak. Daar is egter ’n verskil tussen die beoogde “protes”-sein, en hoe protes in die werklikheid verloop. Om hierdie gaping te belig, beskou ek kortliks ’n aspek van die psigoanalise.

### *Drie ordes*

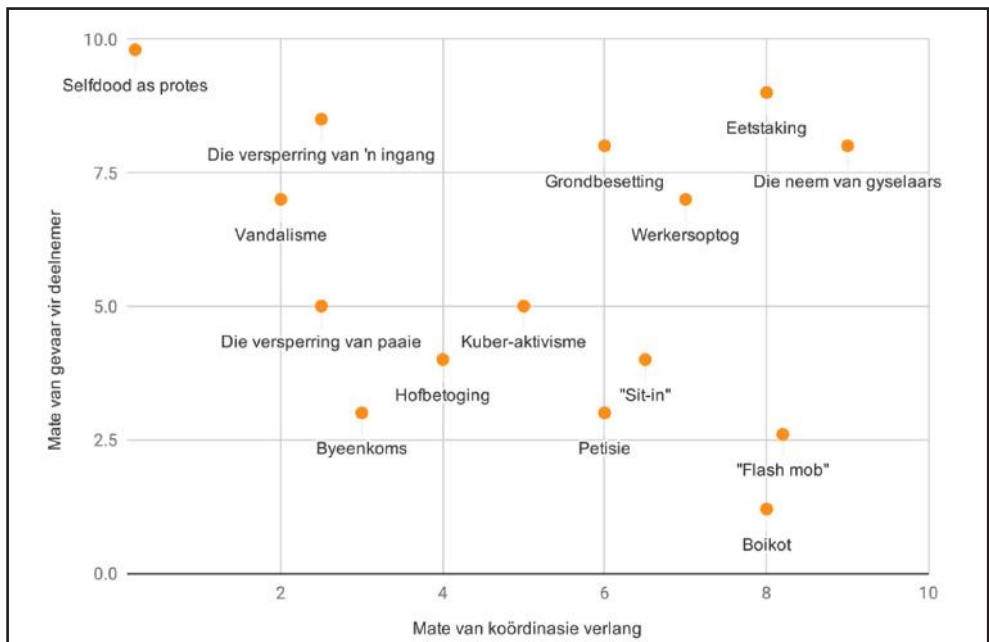
Volgens Lacan se teorie van subjektiwiteit is daar drie ordes – die Denkbeeldige, die Simboliese en die Reële – wat die menslike bestaan struktureer (Wegner 2009). Die Denkbeeldige funksioneer as die register van definisie, van die “simulacrum”, van dit wat ’n mens as die betekenis vir ander/objekte voorstel. Ons intersubjektiewe verhoudings, ideologiese konvensies, en taalkundige kommunikasie vorm die Simboliese orde. So word die mens dan, na gelang

van die mate waarin ons ons bestaan deur gebruike, wette, norme en rituele, en bowenal deur taal beleef, as 'n subjek binne die Simboliese orde “vasgevang”. Die terloopse gebeurlikhede wat weggelaat word as gevolg van die wisselwerking tussen die Simboliese en die Denkbeeldige is 'n aanduiding van die Reële.

Die verhouding tussen die drie ordes kan met behulp van die analogie van 'n skaakspel geïllustreer word (Feldstein *et al.* 1995:70). Die Denkbeeldige orde laat ons toe om aan die spel as 'n stryd te dink, of aan 'n pion as verteenwoordigend van 'n voetsoldaat, en so meer. Die Simboliese orde betrek die spelreëls en die struktuur en opstel van die skaakbord. 'n Enkele pot tussen twee persone – met hul imperfekte strategieë sowel as die foonoproep wat die spel onderbreek en die hond wat die stukke omstamp inbegrepe – vorm die Reële. Dus impliseer die Reële 'n mate van wanfunksionering van die ander ordes (Lacan 2001:xi). Protes kan vervolgens met behulp van hierdie insig benader word.

Iewers tydens die oorgang van individuele bekommernisse na kollektiewe griewe – hetsy deur geleidelik toenemende, gemeenskaplike onrus, of deur 'n skielike traumatiese drempelverskynsel – word die saadjie vir direkte politieke aksie geplant. Die aard van die saadjie kan volgens die Denkbeeldige orde beskou word. Anders gestel: Wanneer 'n sameloop van omstandighede 'n mens tot aksie noop, 'n aksie wat 'n verwerping van daardie omstandighede verbeeld, funksioneer die “idee van verwerping” binne die Denkbeeldige orde. Sodra hierdie saadjie wortelskiet, en aksies oorweeg word, kom ons by die Simboliese orde.

Om die katalogus van protesgebare te benader, keer ek terug na die protesformulering van Von Clausewitz, spesifiek die frase “wat moet en organisasie vereis”. Die gewaarwording dat protestipes 'n funksie van sosiale kapitaal is, ondersteun 'n interessante visuele voorstelling. In Figuur 3 kan die wisselwerking tussen “moed” (die persoonlike gevaar) en “koördinasie” (die ingewikkeldheid van die veldtog) gesien word.



**Figuur 3:** Vereenvoudigde voorstelling van sekere protesgebare

#### 4.4 Taktiese prosedures

In die uitvoering daarvan verander die abstrakte idee van 'n gebaar na 'n taktiek. Dit is dus die taktiek wat uiting gee aan die erns van die griewe van diegene wat betoog. Sekere vorme van taktiek is, per definisie, gewelddadig; maar niegewelddadige vorme van taktiek is nietemin geen waarborg dat die gebeurtenis, wanneer dit plaasvind, niegewelddadig sal wees nie (veral in Suid-Afrika kom gewelddadige teenaksies deur die polisie algemeen voor; maar sien ook Ives en Lewis (2020) vir 'n internasionale blik op die toenemende fenomeen van polisiegeweld). Anders gestel: Die taktiek is die simboliese bedoeling wat tot uitvoering kom, waar dit in kontak kom met onvoorspelbare omstandighede – die opkoms, die weer, opportunistiese faksies, die reaksies deur die owerhede, en so meer – met ander woorde, die Reële. Die taktiek is natuurlik ook dit wat deur omstanders en die media waargeneem word, en as sodanig berus formele studies van protes, veral die tradisie van protesgebeurtenisanalise, grootliks op hierdie konsep.

#### 4.5 Die gebeurtenis

Uiteindelik kom die “gebeurtenis” ter sprake. Hier verstaan ek 'n gebeurtenis as die versameling van verskillende taktiese prosedures, sowel as “dit wat by die protes gebeur”, soortgelyk aan wat Favre (1990) die “protesmoment” noem. 'n Enkele gebeurtenis kan die vertoon van baniere, 'n byeenkoms, 'n optog en die oorhandiging van 'n griefskrif insluit. Soos met alles wat die Reële betrek, is die gebeurtenis 'n optrede wat bepaal word deur die blik van die Ander. As sodanig is daar dan 'n onmiddellike verlies aan “beheer” in soverre die gebeurtenis (ongegag hoe dit beplan was) nooit hermeties verseël of hermeneuties geslote is nie; dit word (primêr van buite die griefgemeenskap) gerapporteer en geïnterpreteer – wat die ideale omstandighede vir misverstand skep.

Die gebeurtenis, wat 'n breuk met sosiale normaliteit verteenwoordig, word dan ook 'n sosiale feit waarop owerhede moet reageer – wetende dat 'n niereaksie op sigself genome 'n reaksie is. Terwyl sommige teoretici voorstel dat 'n “ware gebeurtenis” onvermydelik 'n poging tot onderdrukking tot gevolg sal hê (Badiou 2007), is 'n volledige verkenning van die gebeurtenis buite die bestek van hierdie artikel.

#### 4.6 Protesboë

'n Protesboog (of golf) is 'n reeks protesgebeurtenisse wat 'n verwante stel griewe betrek. In die praktyk bestaan protes gewoonlik nie uit eenmalige gebeurtenisse nie, maar kom tot stand as reekse gebeurtenisse met tydruimtelike patrone. Die beeld van die boog – met 'n begin, middel en einde – dui ook op 'n tipiese patroon van styg en daal, met protesveldtogte wat uitloop op ontknoping, tydelike stiltes, of 'n nuwe protesvlaag (Castells 1983:215-288).

#### 4.7 Protes betrek die staat

Die laaste oorweging is dat protes nie in isolasie van die staat of owerheid waarin dit voorkom, bestudeer kan word nie. Maatskaplike en magsverhoudings is nie slegs tussen mense gestruktureer nie, want op die vlak van die samelewing reguleer sosiale strukture hoe rolle en status manifesteer (Althusser 2006). Die staat speel grootliks die rol van “spelreël-maker” – die wette, erkende regte sowel as produksiefaktore word deur die staat toegeken of gereguleer (Samuelson 1954:19). Dus is enige protes onmiskenbaar gekoppel aan die staat.

Voorts, alhoewel protes dikwels op 'n ander party as die staat gerig word, word die konteks van die protes sekerlik ook gevorm deur die plaaslike geskiedenis, kultuur en regsraamwerk. Vanselfsprekend sal ons in 'n land waar protes onwettig is (of waar dit gewelddadig vervolgd word) min protesgebeurtenisse aantref; dit beteken egter nie dat daar nie griewe bestaan nie.

Die noodsaak van 'n moderne regstaat vir protes “om werklik protes te wees”, verg 'n indringender ondersoek wat buite die bestek van hierdie artikel val. Nietemin voer ek aan dat protes as 'n moderne verskynsel beskou behoort te word, waar die moderne staat in een entiteit die sosiale, politieke en ekonomiese funksies gekonsolideer het. Hierdie Hegeliaanse “sekulêre godheid”, gerig op die verdediging en uitbreiding van openbare welsyn, wat berus op 'n sosiale kontrak, skep die moontlikheid vir legitieme, liefdevolle protes – protes wat direk of indirek handel oor die regte wat die staat (moet) verleen, of (moet) beskerm.

#### 4.8 Notas oor die geweld en plundery in Suid-Afrika tydens Julie 2021

Ondanks die argument hier bo uiteengesit, verskaf dit aan die middelklas burgers (en akademici) 'n mate van oppervlakkige katarsis om te bespiegel oor wie “verantwoordelik” sou kon wees vir die uitbraak van gewelddadige protes (of onluste en plundery) wanneer dit plaasvind, sover daar individuele skuldiges geïdentifiseer kan word. Sodanige insidente, soos dié in Engeland in 2011, staan uit in die geheue. In Suid-Afrika het ons pas te staan gekom voor 'n vergelykbare episode – een waar die gevangenisneming van oudpresident Jacob Zuma in Julie 2021 oënskynlik aanleiding gegee het tot die gevolglike openbare geweld.

Uit die aard van menslike handeling, indien mens soek na persoonlike aanspreeklikheid, sal dit gevind word – aanhitsing, magsug en hebsug, swak beplanning deur die staat, swak besluite deur gesagsbekleërs, verkeerde instruksies deur die owerhede, en dies meer – is altyd teenwoordig. Sodanige bespiegelings resoneer noodwendig ná tragedies: weergawes van “wie is aanspreeklik” is dringend en met erns gevra ná die Marikana-menseslagting op 16 Augustus 2012, of ook ná die Soweto-opstande wat in Junie 1976 begin het, om maar twee te noem. Die huidige spreekwoordelike skrif aan die muur suggereer dat die indringender vraag nie is “**wie** is verantwoordelik” nie, maar wel “**wat** het dit veroorsaak”. Anders gestel, daar is waarde in die transendentale ondersoek: wat is die omstandighede wat sulke insidente hoegenaamd moontlik maak?

Ons het enorme uitdagings in Suid Afrika. Dit behels kwessies soos skreiende ongelukheid, hongersnood, swak of afwesige water- en kragtoevoer, en werkloosheid; en dan is daar boonop die hardhandigheid van die staat van inperking, wat die reeds bestaande probleme vererger het, te midde van swak partypolitieke besluitneming. Hierdie griewe is welbekend, en, indien die grondbeginsels van hierdie artikel steek hou, moet sulke griewe beskou word as sistemiese of **omgewingsgeweld** – met ander woorde, hierdie geweld is die aangewese konteks vir die meerderheid Suid-Afrikaners.

Derhalwe is die begin van 'n ontleding die insig dat protes op sigself genome nie die probleem is nie, maar dat dit veel eerder die vrugte van 'n dieper pyn is – 'n pyn onder 'n groot groep mense, 'n pyn wat nie 'n intellektuele abstraksie is nie; ons kan dit sien, meet, en voel. Voorts, om dan die drierigting-kontinuum in te span, is die noodwendige gevolgtrekking dat die genoemde episode van plundery min te make het met **rewolusie**, en slegs in geringe mate met **erkenning verband hou**, en alhoewel plunder nie gelykgestel kan word aan protes nie (en ook nie volkome as 'n politieke sein gelees kan word nie) is daar spore van 'n hunkering na **integrasie** te bespeur – die behoefte om deel te wees van “die stelsel”, wat dit ook al beteken. Dit is nie om te veronderstel dat daar geen, van “bo-af” beskou, gevalle van opportunisme,

kriminaliteit of selfs rebellie daarby betrokke is nie, daar is weldeeglik (en selfs ’n mate van ’n karnavalagtige poging tot omwenteling van “die orde”); maar, vanuit die oogpunt van deelnemers, was hul in baie gevalle geregtig op “ietsie goeds”, ’n meevallertjie te midde van ’n lewe gekenmerk deur nimoreindigende vernedering en nood. Hierdie fenomeen verdien ’n dieper ontleding, en dit sal verblydend wees indien die teoretiese raamwerk van hierdie artikel ’n rol in so ’n eksegeese kan speel.

## 5. GEVOLGTREKKING

Martin Luther King het gesê “rioting is the language of the unheard”. Protes bly ’n wapen van die swakkes – swakkes in die aangesig van vermeende onreg – en ’n politieke aksie wanneer ander deure toe is. Gegewe die uitgangspunt van hierdie artikel benader Havercroft, wanneer hy vra vir ’n “middel om die geldigheid van protes te beoordeel sodat ons kan bepaal wat die regte manier is om te reageer”, moontlik die probleem van die verkeerde kant af.

Ek betoog dat ons die gebeurtenis as ’n uitkoms van ’n proses moet sien: Te midde van ’n wêreld gekenmerk deur omgewingsgeweld, kan persoonlike bekommernisse oorgaan tot gedeelde griewe, met behulp van drempelverskynsels, waardeur die behoefte aan ’n protesgebaar ontstaan. ’n Gebaar kom tot uitvoering in ’n aantal taktiese prosedures wat gesamentlik die protesgebeurtenis verteenwoordig. As fenomeen in die Reële is die verloop van die gebeurtenis te voorsien, en is daar ’n onseker verband tussen die vlak van geweld en die geldigheid van mense se griewe. Die voorstel dat ons die geldigheid van ’n protesgebeurtenis kan bepaal deur uitsluitlik te kyk na wat tydens die gebeurtenis plaasgevind het, misken die inherente kompleksiteit van sosiale interaksies, en is haas onbewus van die dimensies van griewe, onreg, en liefde.

Hierdie artikel het protes binne ’n skema van verskillende direkte politieke aksies geplaas, en daarop gewys dat daar drie doelstellings vir enige protesaksie kan wees: erkenning, integrasie of revolusie. Ondanks die kategorie van die doelstelling, is protes ’n voortsetting van politiek sowel as die uitvoering van ’n niehegemoniese, etiese verbintenis teen maatskaplike onreg; dit wil sê, liefde.

Hierdie insig het myns insiens die groot blinde kol by diskoerse wat konflik bestudeer, maar die rol van protes miskyk, blootgelê. In teenstelling hiermee verreken die insluiting van protes by diskoerse die deurslaggewende rol van griewe, drempelverskynsels, gebare, taktiek, en natuurlik protesgebeurtenisse.

Terugskouend is hierdie bydrae ten minstens op kort termyn pessimisties, oftewel sonder vooruitsig op positiewe verandering. Ondanks inperkings en onderdrukking vermoed ek dat die wêreldwye protesgety eers sal begin afneem wanneer óf protes belet word, óf die onderliggende griewe hanteer word. Hierdie tweede opsie sal ’n grootskaalse herstrukturering van sosiale verhoudings moet behels; iets waarvoor die rentmeesters van die staatsmag nie sonder meer te vinde sal wees nie – sowel hier in Suid-Afrika as elders. Deur met moed en organisasie, sonder enige waarborg op sukses, liefde en vooruitgang te probeer bewerkstellig, manifesteer in die protes deur die mossies van Venus. Mog die uile van Minerva ook hul hul rol gun.

## BIBLIOGRAFIE

- Alexander, P & Pfaffè, P. 2014. Social relationships to the means and ends of protest in South Africa’s ongoing rebellion of the poor: The Balfour insurrections. *Social Movement Studies*, 13(2):204-221.
- Allal, A & El Chazli, Y. 2012. Figures du déclassé et passage au politique dans les situations révolutionnaires égyptienne et tunisienne. In *Sens politiques du travail*. Paris: Armand Colin.

- Althusser, L. 2006. Ideology and ideological state apparatuses (notes towards an investigation). *The Anthropology of the State: A Reader*, 9(1):86-98.
- Badiou, A. 2007. *Being and Event*. Paris: A&C Black.
- Bensted, R. 2011. A critique of Paul Collier's 'greed and grievance' thesis of civil war. *African Security Review*, 20(3): 84-90.
- Blattman, C & Miguel, E. 2010. Civil war. *Journal of Economic Literature*, 48(1):3-57.
- Bodea, C & Elbadawi, IA. 2007. *Riots, Coups and Civil War: Revisiting the greed and grievance debate*. Washington DC: The World Bank.
- Castells, M. 1983. *The City And The Grassroots: A Cross-Cultural Theory Of Urban Social Movements*. Berkeley: University of California Press.
- Collier, P, Hoeffler, A & Rohner, D. 2009. Beyond greed and grievance: feasibility and civil war. *Oxford Economic Papers*, 61(1):1-27.
- Cunningham, DE & Lemke, D. 2014. Beyond civil war: A quantitative examination of causes of violence within countries. *Civil Wars*, 16(3):328-345.
- Della Porta, D & Diani, M. 2006. The study of social movements: recurring questions, (partially) changing answers. *Social Movements: An Introduction*. Cambridge: Blackwell Publishing.
- Diamond, J. 2011. *Collapase: How societies choose to fail or succeed*. New York: Penguin.
- Favre, P. 1990. *La Manifestation*. Paris: Les Presses de Sciences Po.
- Feldstein, R, Fink, B & Jaanus, M eds. 1995. *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis: The Paris Seminars in English*. New York: SUNY Press.
- Galtung, Johan. 1990. Cultural violence. *Journal of Peace Research*, 27(3):291-305.
- Gratz, KL & Roemer, L. 2004. Multidimensional assessment of emotion regulation and dysregulation: Development, factor structure, and initial validation of the difficulties in emotion regulation scale. *Journal of Psychopathology and Behavioral Assessment*, 26(1):41-54.
- Havercroft, J. 2020. "Why Is There No Just Riot Theory?". *APSA Preprints*.
- Heywood, A. 2014. *Global politics*. Oxford: Macmillan International Higher Education.
- Hirschman, AO. 1970. *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to decline in firms, organizations, and States*. Vol. 25. Cambridge: Harvard University Press.
- Hoffman, FG. 2009. Hybrid Warfare and Challenges. *Joint Force Quarterly*, 52:39.
- Ives, B & Lewis, JS. 2020. From rallies to riots: Why some protests become violent. *Journal of Conflict Resolution*, 64(5): 958-986.
- Kaldor, M. 2013. In defence of new wars. *Stability: International Journal of Security and Development*, 2(1).
- Keen, D. 2012. Greed and grievance in civil war. *International Affairs* 88(4):757-777.
- Klandermans, PG. 2003. Collective political action. In *Oxford Handbook of Political Psychology*, ed: L Huddy, DO Sears & JS Levy. Oxford: Oxford University press.
- Klandermans, PG & Staggenborg, S eds. 2002. *Methods of Social Movement Research*. Vol. 16. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Lacan, J. 2001. *Écrits: A Selection*. Paris: Routledge.
- Lipsky, M. 1968. Protest as a political resource. *The American Political Science Review*, 62(4):1144-1158.
- Marx, K. 1978 [1852]. The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte. *The Marx-Engels Reader*. London: Norton.
- Østby, G, Nordås, R & Rød, JK. 2009. Regional inequalities and civil conflict in Sub-Saharan Africa. *International Studies Quarterly*, 53(2):301-324.
- Porto, JG. 2008. The mainstreaming of conflict analysis in Africa: contributions from theory. *Peace and Conflict in Africa*. London: Zed Books.
- Runciman, C, Alexander, P, Rampedi, M, Moloto, B, Maruping, B, Khumalo, E & Sibanda, S. 2016. Counting police-recorded protests: based on South African Police Service data. *Social Change Research Unit*, University of Johannesburg.
- Samuelson, PA. 1954. The pure theory of public expenditure. *The Review of Economics and Statistics*, 36(4):387-389.
- Scott, JC. 2008. *Weapons of the Weak: Everyday forms of peasant resistance*. New Haven: Yale University Press.

- Shaheen, S. 2015. *Social Uprisings: Conceptualization, Measurement, Causes and Implications*. Doktorale verhandeling: Universität Marburg.
- Tajfel, H, Turner, JC, Austin, WG & Worchel, S. 1979. An integrative theory of intergroup conflict. *Organizational Identity: A Reader*. Washington, DC: Academic Press.
- Tarrow, SG. 1989. *Democracy and disorder: protest and politics in Italy, 1965–1975*. New York: Oxford University Press, USA.
- Thompson, EP. 1971. The moral economy of the English crowd in the eighteenth century. *Past & Present*, 50(1):76-136.
- Tilly, C. 1977. *From mobilization to revolution*. Boston: Addison-Wesley.
- Tilly, C. 2017. Contentious performances. In *Collective Violence, Contentious Politics, and Social Change*. Routledge, pp. 92-99.
- Von Clausewitz, C. 1982[1832]. *On War*. Vol. 20. New York: Penguin.
- Wegner, PE. 2009. Greimas avec Lacan; or, from the symbolic to the real in dialectical criticism. *Criticism*, 51(2):211-245.
- West, C. 2011. Prophetic religion and the future of capitalist civilization. *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press, pp. 92-100.
- Woolley, K & Moore, K. 2007. Direct Action. *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* Vol. 1479. ed. G. Ritzer. New York: Blackwell Publishing.
- Žižek, S. 2009. *Violence: Six Sideways Reflections*. New York: Profile.

# Die noodsaak van bevoegde onderwysers in elke Suid-Afrikaanse skoolklaskamer

*The necessity of competent teachers in each South African school classroom*

**JOHAN BECKMANN**

Navorsingsgenoot: Universiteit van die Vrystaat

Bloemfontein

Suid-Afrika

E-pos: Johan.Beckmann21@gmail.com



Johan Beckmann

**JOHAN BECKMANN** het aan die Potchefstroomse Universiteit vir CHO, die Potchefstroomse Onderwyskollege, die Randse Afrikaanse Universiteit en die Universiteit van Pretoria (waar hy 'n doktorsgraad voltooi het) gestudeer. Hy was onderwyser, senior onderwyser en visehoof voordat hy in 1980 by die Suid-Afrikaanse Onderwysersraad (SAOR) (later die Federale Onderwysersraad (FOR)) in diens getree het. Hy was 'n adjunkdirekteur van die FOR voordat hy in 1992 by UP aangesluit het. Hy het as professor en departementshoof gewerk en aan die einde van Junie 2013 uit diens getree, maar was steeds deelyds betrokke by die Universiteit van Pretoria en die EduHRight-eenheid van Noordwes-Universiteit tot Desember 2019. Hy is tans 'n navorsingsgenoot aan die Universiteit van die Vrystaat.

**JOHAN BECKMANN** studied at the Potchefstroom University for CHE, the Potchefstroom Teachers' Training College, the Rand Afrikaans University and the University of Pretoria, where he completed a doctorate. He was a teacher, senior teacher and vice-principal before he joined the South African Teachers' Council (SATC) (later known as the Teachers' Federal Council (TFC)) in 1980. Before he joined the University of Pretoria in 1992, he was a deputy-director of the TFC. He served as a professor and Head of Department and retired at the end of June 2013 but was still attached to the University of Pretoria and the EduHRight Unit of the North-West University on a part-time basis. At the moment he is a research fellow attached to the University of the Free State.

**Datums:**

Ontvang: 2021-03-05

Goedgekeur: 2021-07-30

Gepubliseer: September 2021

**ABSTRACT*****The necessity of competent teachers in each South African school classroom***

*The South African government's relatively high spending on education is not reflected in the quality of educators and education. The inadequate quality of education can to a large degree be attributed to the poor quality of South African educators.*

*In this article I will briefly sketch the poor performance of the education system as measured by agencies like the World Economic Forum and evaluated in international studies with reference to matters such as literacy and mathematics teaching.*

*This is an attempt to make sense of some existing and emerging reasons why the presence of competent educators in classrooms may be non-negotiable to provide improved and adequate education. The reasons apply to the present and the future when education will be in a space completely different from the present due to the COVID-19 pandemic. I will explore questions about what a competent teacher is, why so many South African teachers are incompetent, whether we can define the value of teachers in terms of more than vague and sentimental praises for educators' work, the challenges COVID-19 poses which are likely to render incompetent teachers unable to respond effectively and the challenges and opportunities that the post-pandemic epoch will entail.*

*In trying to define what a competent teacher is, I first consulted the Department of Education's Norms and Standards for Educators document of 2000 which defines seven roles that educators have to play. I believe that this document does not adequately define what a competent educator is in our current situation as it was primarily developed to support the Outcomes-Based Education teacher education initiative around 2000. Furthermore, present compliance theory approaches to education management limit the autonomy a teacher needs to fulfil these seven roles.*

*Spaull (2013) believes a competent educator should display a minimum level of professionalism including a real desire to teach. I agree with his four characteristics of teacher professionalism. Even taken together with the seven roles they still do not capture all the qualities a competent educator should possess and I added some perspectives from education law and pedagogical theory to augment their definitions. I referred to capabilities of competent teachers such as creating the future for the learners in their care, protecting learners' sexual and overall safety and creating a relationship of trust with learners and the entire education community to lead children to maturity in enabling them to shoulder their responsibility for the welfare of society. Competent educators should also be capable of responding quickly and effectively to new and unexpected challenges.*

*The main aim of this article is not to identify the reasons why so many teachers are incompetent. I did, however, refer to some aspects that policy makers and leaders and managers should address to improve the quality of teachers. These include concerns about the quality of teachers' initial and further training programmes, the legacy of apartheid which provided most teachers with inadequate teacher training, the poor state of teacher induction, appointment processes that go wrong for various reasons and, lastly, the unsatisfactory conditions of service of educators in regard to which Mbiza (2021) makes a statement that rings true and addresses two problem areas simultaneously: "Yes, let's pay teachers more, but let's also raise the entry-level requirements for the profession".*

*Next I considered the value of competent teachers and was surprised that many eminent scholars like Hanushek (2011) and Hattie (2002) as well as Martinez (2015) and Kristof (2012) agreed that one cannot really measure the value of educators or clothe it in slogans aimed to make teachers feel good. They all agreed that the solution to problems in education does not*

lie in policy initiatives and strategies like limiting the number of learners per teachers, the provision of artificial intelligence and cyber hardware to schools and statistical analyses of schools' performances. Instead, they all found that the best way to address educational challenges was to ensure that in every classroom there was a teacher of at least average competence (not even a good or excellent teacher) and that poor teachers should be removed from classrooms – the obvious question here is how that can be done while respecting the labour and other rights of teachers. However, what was most surprising is that they discovered that they were able to develop “more prosaic economic values related to effective teaching, by drawing on research literature that provides surprisingly precise estimates of the impact of student achievement levels on their lifetime earnings” (Hanushek 2011). They were even able to calculate and articulate the impact of better than poor educators on a country's economy.

I then turned to the implications of COVID-19 for educators and used the NIDS-CRAM fifth wave review of the pandemic for indications of areas that will require the involvement of competent teachers. These areas include the tripling of learner drop-outs, the increase in learners' suffering from “silent” and other forms of hunger and the problem of stunting caused by hunger and malnutrition. I commented on the loss of teaching time of between 70% and 100% of primary school learners. However, educational managers and leaders and teachers now have an opportunity and duty to use special skills to find more ways of involving the community in addressing these problems.

An attempt to imagine the situation after the pandemic led me to study the work of Schwab and Malleret (2020). They adduced that the post-pandemic world would be totally different from the pre-pandemic one. They did not provide any concrete guidelines but argued convincingly that the complexity, interdependence and velocity of hitherto unknown societal changes and the acceleration of some present phenomena will present competent educators with more challenges than ever before. However, there will also be opportunities to “reset” or reimagine a new education dispensation. The need for competent educators will become even more acute than it is now and will be non-negotiable.

**KEYTERMS:** corona virus implications, financial implications, immeasurable value of teachers' contributions, non-negotiability, system reset, teacher competence, teacher importance, teacher incompetence

**TREFWOORDE:** koronavirusimplikasies, finansiële implikasies, bevoegdheid van onderwysers, belangrikheid van onderwysers, onbevoegdheid van onderwysers, ononderhandelbaarheid, onmeetbaarheid van die waarde van onderwysers se bydrae, hervatting van die stelsel

## OPSOMMING

Goeie onderwys kan beskou word as die belangrikste funksie van die staat. Kinders kan nie sukses in die lewe behaal sonder onderwys nie en die basiese instellings van 'n staat kan ineenstort sonder goeie onderwys (vgl. Thro 2005; Nkomo 2021).

'n Verslag van die Wêreld Ekonomiese Forum (2013) het bevind dat Suid-Afrika se onderwysstelsel die derde swakste van al die geëvalueerde lande gevaar het. Die jongste ewekniestudies oor aspekte van die onderwys bevestig almal dat Suid-Afrika groot uitdagings in die gesig staar, hoewel daar tog geringe vordering te bespeur is (Department of Basic Education 2017).

Die beskikbaarheid van bevoegde leerkragte word as as een van die grootste uitdagings van die Suid-Afrikaanse onderwysstelsel gesien. Die pedagogiese en vakinhoudelike kennis van die meeste onderwysers is swak en is die hoofrede vir swak leerderprestasie. Verskeie redes kan vir hierdie onbevoegdheid aangevoer word.

Meta-analiste soos Hanushek en Hattie het bevind dat iemand wat oplossings vir onderwysprobleme soek in die eerste plek na die gehalte van onderwysers moet kyk. In hierdie artikel ondersoek ek die implikasies van hulle sienings en in besonder hulle bevindings dat mens “prosaïese” ekonomiese waardes aan onderwysers se bydraes kan heg.

Nuwe uitdagings wat aan onderwysers gestel word deur die Covid-19-virus nou, en ook wanneer die onderwysstelsel na die pandemie herstel (“reset”), sal in berekening gebring moet word. Die koronavirus en die afloop daarvan sal waarskynlik saam met die huidige probleme met die gehalte van onderwys die aanstelling van bevoegde onderwysers ononderhandelbaar maak.

## 1. INLEIDING<sup>1, 2, 3</sup>

Ondanks die Suid-Afrikaanse regering se relatief hoë besteding aan onderwys, word hierdie feit nie in die gehalte van sowel onderwys as onderwysers weerspieël nie. Die gehalte van onderwys in Suid-Afrika is nie toereikend nie en dit is in ’n groot mate te wyte aan die swak gehalte en prestasie van Suid-Afrikaanse onderwysers.

In hierdie artikel verwys ek kortliks na bekende redes vir die onbevoegdheid van onderwysers. Ek sal ook verwys na toekomstige uitdagings (veral ná Covid-19) wat die uitdagings om bevoegde onderwysers in alle klaskamers te hê, verder kan bemoeilik. Ek sal ook aansluit by die relatief nuwe bevindinge van skrywers soos Hanushek (2011), wat deur langtermyn data-ontleding tot die gevolgtrekking gekom het dat die invloed van ’n onderwyser op ’n leerder ook in finansiële terme bereken kan word. Hanushek en ander skrywers maak die gevolgtrekking dat elke klas minstens ’n gemiddeld bevoegde onderwyser moet hê en toon aan watter finansiële voordele daar vir lande en vir leerders kan wees as onderwysers almal minstens gemiddeld (teenoor heeltemal onbevoegd) sou wees. Die geweldige verliese vanweë die teenwoordigheid van swak onderwysers in ’n klaskamer verskaf ’n verdere motivering waarom regerings moet sorg dat daar bevoegde onderwysers in klasse is.

## 2. DIE HUIDIGE STAND VAN SUID-AFRIKAANSE ONDERWYS

Dat alles nie wel is met onderwys in Suid-Afrika nie en dat die kwaliteit van sy onderwysers gebrekkig is, blyk duidelik uit die gerapporteerde navorsing hieroor. Op 3 Junie 2015 het *BusinessTech* (2015a) ’n artikel gepubliseer wat Suid-Afrika met sy mededingers uit Sub-

<sup>1</sup> Ek dra graag hierdie artikel op aan wyle prof. Elda de Waal vir haar bydrae tot die insameling van data en die formulering van vroeëre konsepte van hierdie artikel.

<sup>2</sup> In hierdie artikel sluit die term “bevoegde” ook die terme “bekwame” en “goed-opgeleide” in.

<sup>3</sup> In Beckmann (2018) verwys ek ook na van die bronne wat in hierdie artikel gebruik word – Beckmann, J.L. 2018. Competent educators in every class: The law and the provision of educators. *Journal for Juridical Sciences*, 43(2). Gedagtes oor hoekom onderwysers onbekwaam is, is grotendeels aan die vorige artikel ontleen, maar word net genoem en op plekke uitgebrei met nuwe materiaal. Die huidige artikel verskuif die fokus weg van onderwysregbeginsels en bespreek die ononderhandelbaarheid van bevoegde onderwysers in klaskamers om opvoedkundige en ander redes en koppel dit ook aan die Covid-19-pandemie en aan die wêreld daarna.

Sahara, internasionale eweknieë en gevorderde eweknieë vergelyk en aantoon dat Suid-Afrika meer geld as sy eweknieë aan onderwys bestee met swakker uitkomst. Volgens die Wêreld Ekonomiese Forum (WEF) se Global Competitiveness Report se beoordeling van die gehalte van onderwys in 2013, het Suid-Afrika die derde swakste van al die deelnemende lande gevaar, terwyl die land meer per capita bestee as 15 van sy 22 eweknieë. Studies oor sake soos wiskundeonderrig het ook groot probleme met Suid-Afrikaanse onderwys aan die lig gebring.

Vergeleke met 2013 het die gehalte van Suid-Afrikaanse onderwys egter tog volgens Schwab en Sala-i-Martin (2016:30, 324–25) ’n klein, maar betekenisvolle verbetering in die gehalte van onderwys beleef en met vyf plekke op die “ranglys” opgeskuif ná 2013.<sup>4</sup> Die selfde verslag (Schwab & Sala-i-Martin 2016:59) wys egter daarop dat Suid-Afrika ’n algehele afwaartse tendens toon wat betref onderwys en vaardighede: die beraming van die vaardighede van die toekomstige arbeidsmag is ten minste 10% laer as dié van die huidige arbeidsmag.

Ongelykheid in die onderwys is kennelik ’n baie ernstige probleem in Suid-Afrika. Fiske en Ladd (2004:14–5) verwys na die probleme uit die verlede en beskryf een van die kernoorake van onderwysergehalteprobleme bondig en duidelik:

... The apartheid education system underinvested in school facilities, provided poor training for teachers and school principals, and followed an impoverished curriculum.

[...]

The importance of this legacy of inequity for the reform of the education system cannot be overstated. [Policy makers] **had to work with existing educators who in many cases were underqualified and who had worked within the system at a time of great stress and turmoil** (my beklemtoning).

Uit die bogenoemde kan mens aflei dat ’n groot getal onderwysers alleen al weens historiese faktore buite hulle beheer onbevoegd kan wees. Van Broekhuizen (2015:1) merk egter geen beduidende veranderinge op, soos verwag sou kon word ná 1994 nie. Volgens hom kan leerders se swak prestasie grootliks toegeskryf word aan die tekort aan genoegsaam opgeleide en bevoegde onderwysers.

### 3. WAT IS ’N BEVOEGDE ONDERWYSER?

In die Norms and Standards for Educators (Department of Education 2000) word na die volgende sewe rolle van onderwysers (wat ook as die eienskappe van bevoegde onderwysers vertolk sou kon word) verwys: leerbemiddelaar; interpreteerder en ontwerper van leerprogramme en -materiaal; leier, administrateur en bestuurder; geleerde (vakkundige), navorser en lewenslange leerder; gemeenskaps- en burgerlike en pastorale rolspeler; assesseerder en leerarea-, vak-, dissipline- en fase-spesialis.

Dit is te betwyfel of daar selfs ’n beduidende getal Suid-Afrikaanse onderwysers aan hierdie vereistes voldoen. Van der Berg, Taylor, Gustafsson, Spaul en Armstrong (2011:44-8) koppel twee aangeleenthede aan die stremmende beperkings (“binding constraints”) wat bydra tot die swak prestasie van die Suid-Afrikaanse onderwysstelsel, naamlik die swak inhoudskennis en swak pedagogiese vaardighede van onderwysers wat ’n “lae plafon” skep (Hoadley 2016) en vermorste leertyd en onvoldoende geleentheid om te leer. In 2013 het Spaul in ’n verslag vir die Centre for Development and Enterprise (CDE) oor onderwysstandaarde – teen

<sup>4</sup> 2,3 in vergelyking met 2,1 vanaf 2013; op met vyf plekke: 134ste uit 138 lande.

die agtergrond van 'n voortslepende krisis in Suid-Afrikaanse onderwys – verklaar dat “[t]he symptoms of [the] crisis are [...] very low learner outcomes and ill-equipped teachers”.

As in ag geneem word dat die norme en standaarde geformuleer is met die oog op die realisering van uitkomsgebaseerde onderwys wat sedertdien sy prominente plek in die denke oor onderwys in Suid-Afrika in 'n groot mate verloor het, kan mens hierdie beskrywing van die norme en standaarde vir 'n tipiese bevoegde onderwyser bevraagteken. Daar moet ook gelet word op die feit dat die mate waarin onderwysers aan die norme en standaarde kan voldoen, afhang van die mate van outonomie wat hulle binne die stelsel geniet. Daar is sterk aanduidings (sien Du Plessis 2019) dat die mate van outonomie van onderwysers op skoolvlak sterk beperk word deur die gesentraliseerde bestuursbenadering in Suid-Afrikaanse onderwys, wat op die nakomingsteorie (“compliance theory”) gebaseer is.

Spaull (2013:24) sluit professionaliteit in onder die kenmerke van bevoegde onderwysers en noem vier kenmerke van die minimum vlak van professionaliteit waarvoor 'n onderwyser moet beskik. Die woord “professionaliteit” suggereer die vermoë om iets vir iemand wat van jou afhanklik is te kan doen, soos 'n dokter vir 'n pasiënt of 'n onderwyser wat 'n kind kan help om sy toekoms te ontsluit. Verder moet 'n onderwyser ook 'n wil (geneigdheid of begeerte) hê om 'n professionele onderwyser te wees en moet hy/sy die vermoë hê om te kan onderwys gee op grond van sy/haar spesifieke kennis, vaardighede en opvoedkundige kennis. Die laaste kenmerk wat Spaull (2013:24) noem, is die vermoë om die kennis, vaardighede en waardes wat kinders in 'n skool moet verwerf en wat onderwysers aan hulle moet oordra, by hulle tuis te bring en in te skerp.

Afgesien van wat in die Norms and Standards vervat word en dit wat Spaull aanvoer, kan mens uit leierskap-, onderwysreg- en opvoedingsteorie-perspektiewe byvoeg dat onderwysers ook oor eienskappe soos die volgende behoort te beskik:

- die vermoë om deur hulle werk met kinders die toekoms te skep en hulle tot volwassenheid op te voed;
- die bereidheid om meer te doen as net klas te gee (soos om seksuele aanranding van leerders deur onderwysers aan te meld by instansies soos die Suid-Afrikaanse Polisiediens selfs as dit vir hulle kontra-kultureel sou wees – vgl. Masehela & Pillay 2014);
- toegewydheid aan eerlike werk en 'n doelbewuste ignorering van die vele geleenthede om by korrupte bedrywighede betrek te word (vgl. Williams 2021; Rangongo, Mohlakwana & Beckmann 2016; Department of Basic Education 2016a);
- 'n bewustheid van hulle plig teenoor kinders en
- 'n vermoë om vinnig en doeltreffend op veranderinge te kan reageer onder andere deur die gebruik van tegnologie.

#### **4. ENKELE REDES VIR DIE ONBEVOEGDHEID VAN ONDERWYSERS**

Die doel van hierdie artikel is nie om die redes vir die onbevoegdheid van baie onderwysers in diepte te bespreek nie. Daarom verwys ek net kortliks na faktore soos die volgende:

- die nalatenskap van die apartheidsonderwysstelsel wat swak opgeleide onderwysers tot gevolg gehad het,
- die huidige oënskynlike afwesigheid van 'n doeltreffende stelsel vir die werwing, keuring en toelating van kandidate vir aanvanklike onderwysersopleiding;

- die bedenklike gehalte van onderwysersopleidingsprogramme wat volgens Draper, Hofmeyr en Johnson (2017:1) aan die volgende sake toegeskryf kan word: die meeste onderwysers is swak voorberei vir onderrig; hulle word nie aanspreeklik gehou nie; en hulle kry nie genoeg ondersteuning wat hulle voldoende toerus as bevoegde onderwysers nie – vgl. ook Mbiza 2021);
- gebrekkige finansiële bystand vir onderwysstudente (Gerber 2018);
- ontoereikende induksieprogramme vir beginneronderwysers (Mamba 2020);
- aanstellingsprosedures en die bewese imenging van vakbonde en ander belangegroepes soos tradisionele leiers in aanstellings (Department of Basic Education 2016a; Vegter 2019);
- relatiewe swak vergoeding van onderwysers (Fiske & Ladd 2004:14-15). In hierdie verband merk Mbiza (2021) op dat onderwysers meer betaal moet word ten einde hulle te kan aanstel om van die land se onderwysprobleme op te los. Hy heg 'n voorwaarde aan sy voorstel, naamlik dat toelatingsvereistes tot die beroep strenger gemaak moet word, sodat die beste talent na die beroep gelok kan word. Mbiza sluit dus ook aan by skrywers soos Draper *et al.* (2017:11) se sienings oor die gehalte van die aanvanklike opleiding van onderwysers; en
- verkeerde onderwysers in verkeerde klaskamers: Die Departement van Basiese Onderwys is nie in staat om te sê wat die kwalifikasies van onderwysers in bepaalde poste is nie en die beginsel van “daar moet net 'n liggaam” in die klaskamer wees, skyn meer belangrik te wees as die kwalifikasies en bevoegdheid van die persone in die klaskamers (BusinessTech 2015b).

Weens die skeefgetrekte balans tussen akademiese onderwys en tegniese en beroepsgerigte onderwys gebeur dit ook dat kinders wat in tegniese en beroepsgerigte onderwys moet wees in “gewone” klaskamers teregkom en dat onderwysers wat in tegniese en beroepsgerigte onderwys behoort te wees in “gewone skole” is, en andersom. In hierdie verband is die aankondiging van minister Nzimande dat daar nie geld beskikbaar is om die Tegniese en Beroepsgerigte Kolllege-sektor uit te brei nie – selfs al is hierdie die sektor “that should be drastically expanded as it is very critical in proving the mid-level skills that the country is short of” (Sobuwa 2021) – baie slegte nuus as mens hoop dat die gehalte van onderwysers verbeter kan word.

## 5. WAT IS DIE WAARDE VAN BEVOEGDE ONDERWYSERS?

### 5.1 Die onmeetbare waarde van goeie onderwys

Die gehalte van onderwys hang in 'n groot mate af van die gehalte van onderwysers. Uitdrukkings soos “onderwysers maak alle ander beroepe moontlik” word algemeen gebruik, maar dit bereik weinig meer as om onderwysers goed te laat voel.

Volgens Hanushek (2011:42), 'n meta-analis, het baie mense iewers in hulle lewens 'n wonderlike onderwyser teengekom, wie se waarde terugblikkend onberekenbaar skyn te wees. Die waarde van goeie onderwysers word ook beklemtoon deur verskeie ander skrywers en verslae, die 2007-McKinsey-verslag inklusief (McKinsey and Company 2007:16), waarin 'n Suid-Koreaanse beleidmaker dit duidelik stel dat die gehalte van die onderwysstelsel nooit die gehalte van die onderwysers kan oortref nie. Verder, die versekering dat alle onderwysers oor 'n soortgelyke vlak van bevoegdheid beskik, word deur Smuts (2018) beskou as een van die beste maatreëls om 'n regverdige onderwysstelsel tot stand te bring.

## 5.2 Om die onmeetbare waarde van onderwys te bereken

Hattie (2003) beskryf 'n opvoeder as “a person who gently closes the classroom door and performs the teaching act [...] alone with students during their 15 000 hours of schooling”. Hattie se waardering vir wat bevoegde onderwysers doen, blyk duidelik uit wat hy sê, maar as hy die getal ure wat kinders by onderwysers deurbring noem, is dit ontstellend om te dink hoeveel ure van kinders se lewens in skole vermors kan word.

In die onderstaande paragrawe verken ek die werk van Hanushek (2011), Hattie (2003) en andere in dié verband. As mens inderdaad die invloed van swak, gemiddelde of bevoegde en uitmuntende onderwysers onderskeidelik op leerderprestasie en die samelewing met ekonomiese statistiek kan bepaal en vergelyk, versterk dit die argument dat elke klaskamer en elke leerder 'n bevoegde onderwyser behoort te hê.

## 5.3 Berekening van meer “prosaïese” ekonomiese waardes van bevoegde onderwysers (Hanushek 2011)

Hanushek (2011:42) dui aan dat hy kan verstaan dat mense die betekenis van die werk van 'n goeie onderwyser as van onmeetbare waarde kan beskou. Hy sê ook dat hy nie kan voorgee dat hy weet hoe om die waarde van die lewensveranderende invloed wat onderwysers op party leerders kan hê, te bereken nie. Sy navorsing het hom egter tot die oortuiging gelei dat:

We can calculate more prosaic economic values related to effective teaching, by drawing on a research literature that provides surprisingly precise estimates of the impact of student achievement levels on their lifetime earnings and by combining this with estimated impacts of more-effective teachers on student achievement.

Net soos Hattie (wie se werk ek in paragraaf 5.4 hier onder bespreek), is Hanushek (2011:41) oortuig daarvan dat geen ander aspek van skoolonderwys naastebly so belangrik vir 'n leerder se prestasie kan wees as die invloed van 'n onderwyser nie. Inisiatiewe soos die verkleining van klasgroottes, vernuwing van die kurrikulum, die herorganisering van skoolroosters en belegging in tegnologie kan nie so 'n groot impak as 'n bekwame onderwyser hê nie.

Hanushek (2011:43) vra verder wat sal gebeur as mens die onderwysers wat die swakste presteer met onderwysers wat net gemiddeld (nie eens goed of uitnemend nie), sou vervang. Hy is oortuig dat só 'n vervanging van onderwysers in die VSA daartoe sou kon lei dat die onderwysprestasie van kinders met dié van Kanada en Finland vergelyk sou kon word.

Hanushek (2011:41) bereken ook dat meer as 'n verbysterende \$50 triljoen by die bruto binnelandse produk van die VSA tussen 2010 en 2090 gevoeg kan word as die land die gaping tussen sy onderwysprestasie en dié van Finland met 50% kan verminder. 'n Standaardafwyking in 'n leerder se prestasie vanweë die invloed van 'n onderwyser wat net beter as die gemiddelde onderwyser is, kan tussen \$110 000 (bykans R1 683 000)<sup>5</sup> en \$230 000 (bykans R3 519 000) tot 'n leerder se leeftydinkomste byvoeg (Hanushek 2011:42). Hoewel die ekonomiese waarde van 'n onderwyser met groter klasse groei, is die teenoorgestelde volgens Hanushek ook waar. Die skade veroorsaak deur 'n swak onderwyser wat slegs op die sestiende persentiel presteer, kan 'n verlies van \$400 000 (bykans R6 120 000) aan 'n leerder se leeftydinkomste beteken (Hanushek 2011:43).

---

<sup>5</sup> Vir die doeleindes van hierdie artikel is 'n wisselkoers tussen die Rand en die VSA \$ van 15.3 gebruik.



Nadat hulle die faktore wat afwykings of verskille in leerlinge se prestasie beïnvloed deur middel van 'n meta-analise van 500 000 navorsingstukke oor die uitwerking van verskeie invloede op leerderprestasie ontleed het, het Hattie en sy span navorsers (2003:2–4) tot die treffende slotsom gekom dat ingrypings in onderwysstrukture op beleidsvlak en selfs by skole is soos om jou beursie onder 'n lamppaal te soek waar daar lig is en nie waar jy dit verloor het nie. Volgens hom lê die antwoord elders. Benewens die aandeel wat leerlinge self aan hulle prestasievlakke het, het Hattie (2003:3) bevind dat onderwysers verreweg die grootste invloed op leerderprestasie het. Om 'n verskil aan die onderwys te maak, lyk dit dus of die fokus eerstens op die gehalte van onderwysers moet wees.

### 5.5 Hoe gemaak met swak onderwysers? (Kristof 2012)

Kristof (2012) begin 'n kolom in die *New York Times* op 'n ligter trant deur te vra wat 'n ouer behoort te doen as die uitmuntende onderwyser van sy graad 4-kind besluit om te bedank. Hy antwoord dat die ouer paniekerig moet raak. Hy beklemtoon ook die feit dat onlangse navorsing bevestig dat die invloed van 'n bevoegde onderwyser op 'n leerder 'n leeftyd lank duur. 'n Leerder wat 'n goeie graad 4-onderwyser het, is 1,25% meer geneig om universiteit toe te gaan en 1,25% minder geneig tot 'n tienerswangerskap. Sodanige leerling sal \$25 000 (ongeveer R382 500) meer oor 'n leeftyd verdien, wat beteken dat daar 'n wins van \$700 000 (ongeveer R9 450 000) vir 'n gemiddelde grootte klas sal wees.

Volgens Kristof (2012) is die sleutel tot die verbetering van skole om meer goeie onderwysers en minder swak onderwysers te hê. Hy meen ook dat 'n ander ooglopende oplossing is om goeie onderwysers meer te betaal – 'n oplossing wat in Suid-Afrika vanweë die invloed van vakbonde baie moeilik verwesenlik sal kan word.

Kristof (2012) se opmerkings en voorstelle sal nie deur almal ondersteun word nie, maar hulle kan verken en oorweeg word.

### 5.6 Gepubliseerde navorsingsbevinding oor die effek van 'n doeltreffende onderwyser op leerdersukses

Martinez (2015) skryf enkele jare ná die ander outeurs, maar haar sienings oor hoe onderwysers 'n verskil kan maak, stem grootliks ooreen met dié van die ander. Sy verwys na 'n studie in Noord-Carolina wat bevind het dat 'n doeltreffende onderwyser 14 keer die effek op leerdersukses het as wat die verkleining van die klasgrootte met vyf leerders per klas het. Op grond van die bevindings van 'n empiriese studie stem sy dus saam met wat Hanushek en Hattie sê.

## 6. UITDAGINGS VAN COVID-19

Die koronavirus het in “die afgelope 15 maande almal se lewens verander op maniere wat nie vir [sommige] van ons eers 'n vae moontlikheid was aan die begin van 2020 nie” (Stoltz 2021:1). Die verskillende gendeltye het almal se lewens op een of ander manier nadelig geraak en die ekonomie het groot skade gely. Wat onderwysers betref, het die hantering van die Covid-19-pandemie in die onderwys 'n bykomende las op onderwysers geplaas, wat hulle as professionele mense wat omgee vir hul leerders geen keuse laat as om te help om die gevolge van die pandemie vir leerders en hulle ouers te help verlig nie.

Hierdie artikel handel dus nie oor Covid-19 as sodanig nie, maar ek sal poog om die kenmerke en gevolge daarvan wat vir onderwysers groot uitdagings bied te belig. Sommige

aangeleentede sal waarskynlik eerder deur skoolbestuurspanne hanteer word as deur klaskameronderwysers, maar mens sou sekerlik die aanname kon maak dat sodanige spanne in die reël uit bevoegde onderwysers sal bestaan en dat hulle om hierdie rede tot bestuursposte bevorder is.

Dit spreek vanself dat die betreklike kort duur van die epidemie nog nie diepgaande ondersoek na die invloed daarvan op onderwysers toegelaat het nie. Bowendien het al die grendeltydperke tot een of ander mate kontak tussen navorsers en deelnemers soos kinders of onderwysers bemoelik. Gelukkig het die National Income Dynamics Study (NIDS)-Coronavirus Rapid Mobile Survey (CRAM)-opnames van Spaull en sy groot groep medenavorsers (Spaull & Daniels *et al.* 2021) in die afgelope 15 maande vyf golf-studies onderneem wat 'n betekenisvolle bydrae lewer tot ons kennis van die pandemie en hulle inligting in vyf golwe bekend gestel.

Die onderstaande tabel dui aan op watter datums die verskillende golwe se data ingesamel is:

**TABEL 1:** Die 5 NIDS-CRAM-golwe

Golf 1	Golf 2	Golf 3	Golf 4	Golf 5
7 Mei – 27 Junie 2020	13 Julie – 13 Augustus 2020	2 November – 13 Desember 2020	2 Februarie – 10 Maart 2021	6 April – 11 Mei 2021

Oor die algemeen kan mens sê dat die eerste golf se data (versamel tydens fase 5 van die grendeltydperk) meer negatief en traumaties vir alle inwoners van die land was en dat daar verbeterings tydens die ander golwe te bespeur was, maar mens moet ook bewus wees van die voortslepende onstuimigheid en snelle veranderings en skommeling in al die sektore wat die onderwys beïnvloed.

In my bespreking hier onder sal ek ruim gebruik maak van die NIDS-CRAM-inligting oor die vyfde golf wat op 8 Julie 2021 vrygestel is (Spaull & Daniels *et al.* 2020–2021).

## 6.1 Skoolaangeleentede

Die samevattende verslag oor die vyfde golf deur Spaull en Daniels *et al.* (2021:2) dui aan dat, vergeleke met 'n vorige “normale” jaar (2018), 573 000 meer kinders tydens die pandemie uit die skoolstelsel uitgeval het en dat die leerderuitsaksyfer (“drop-out figure”) verdriedubbel het tot 753 000 in Mei 2021. Leerderuitsaksyfers is nou die hoogste sedert die monitering daarvan in 2002 begin het in die General Household Surveys van die Departement van Statistiek. Ons weet nie of die uitsakkings tydelik of permanent sal wees nie maar Spaull en Daniels *et al.* (2021:2) merk op dat “the longer children remain out of school the higher the likelihood of permanent dropout”.

In vergelyking met die 2019-leerdergroep het die meeste primêre skoolleerders tussen Maart 2020 en Junie 2021 tussen 70% en 100% leer- en onderrigtyd verloor en is 2 283 (0.657%) onderwysers tussen 17 Maart 2020 en 27 Mei 2021 vanweë Covid-19 oorlede (Spaull & Daniels *et al.* 2021:3). Onderwysers sal baie bekommerd moet wees oor die uitwerking van kinders se verlies aan onderwysgeleentede op die kinders self asook op die breër samelewing.

Die uitdagings vir bevoegde onderwysers is onder andere om die aangepaste verhouding van die getal leerders teenoor beskikbare onderwysers-vanweë onderwysersterftes te aanvaar en steeds daarna te streef om in die beperkte tyd wat kinders in die skool is, soveel as moontlik

van die essensiële leermateriaal met hulle te behandel en ook tegnologiese hulpmiddels te gebruik om die negatiewe uitwerking van Covid-19 teen te werk. Verder moet hulle deur sinvolle toekomsgerigte werk met kinders dit vir kinders (en hulle ouers) minder maklik maak om te kies om nie skool by te woon nie.

Waar moontlik, moet hulle mense help om finansiële en ander maniere te vind om kinders ten spyte van die uitdagings nog skool te laat bywoon. Om so iets van onderwysers te verwag, is nie onredelik nie en trouens in ooreenstemming met hulle rolle as gemeenskaps-, burgerlike en pastorale rolspelers volgens die Norms and Standards (Department of Education 2000). Hierin sal hulle die hulp van skoolbestuurspanne en skoolbeheerliggame en nieregerings-organisasies nodig hê en sal hulle in die gemeenskap betrokke moet wees.

Mens kan aanvaar dat skoolhoofde en skoolbeheerliggame die inisiatief in hierdie verband sal neem omdat die Policy on the South African Standard for Principalship (Department of Basic Education 2016b) bepaal dat die skoolhoof interaksie met die gemeenskap moet bevorder en die Suid-Afrikaanse Skolewet 84 van 1996 (Republiek van Suid-Afrika 1996a) bepaal dat die beheerliggame die skoolhoof, onderwysers en ander personeel in die uitvoering van hulle professionele pligte moet ondersteun (art 20(1)(e)). Die beheerliggame kan ook skoolfasiliteite vir fondsinsamelingsdoeleindes gebruik (art 20(2)) en moet alle redelike maatreëls binne hulle vermoëns gebruik om die bronne wat die staat voorsien aan te vul om die gehalte van onderwys wat deur die skool aan die leerders voorsien word, te verbeter (art 36(1)).

## 6.2 Indiensneming, werkloosheid en werkverlies

Hierdie sake is buite onderwysers se beheer maar die beskikbare syfers in hierdie verband kan onderwysers motiveer om steeds ernstig op hulle taak te bly fokus. Spaul en Daniels *et al.* (2021: 4) wys daarop dat indiensnemingsyfers in Maart 2021 min of meer dieselfde was as in Februarie 2020 nadat die syfers tydens die aangepaste eerste grendeltydperk gedeeltelik herstel het. Wat vir onderwysers belangrik behoort te wees, is die feit dat die herstelkoers vir meisies 8% laer was as in die voor-pandemietydperk. Onderwysers sal meer aandag aan vroulike leerders moet gee om hulle beter toe te rus vir moontlike indiensname na skool.

In die lig van die onaanvaarbare hoë werkloosheidsyfer onder die jeug, sal onderwysers ook die feit dat jongmense tussen 18 en 24 die grootste toename in indiensneming gehad het van 33% tot 35% tussen April 2020 en Maart 2021 (Spaul & Daniels *et al.* 2021:4) kan gebruik om leerders te motiveer om sover moontlik hulle skoolloopbane te voltooi. Sodoende kan hulle hulle kanse op indiensneming verbeter.

## 6.3 Inenting

Ongeveer 78% van die mense in Suid-Afrika het aangedui dat hulle gewillig is om teen die virus ingeënt te word (Spaul & Daniels *et al.* 2021:5). Govender (2021a) berig dat hoewel meer as 53 000 Gautengse onderwysers al teen die virus ingeënt is, daar meer as 9 000 onderwysers is wat weier om ingeënt te word. Die segsman vir die Gautengse Departement van Basiese Onderwys, Steve Mabona, het sy kommer uitgespreek oor die groot getal onderwysers wat weier om ingeënt te word en volgens hom daartoe sal bydra dat dinge nie heeltemal genormaliseer sal wees wanneer die skole heropen nie.

Geen onderwyser kan gedwing word om ingeënt te word nie, maar onderwysers behoort hulleself af te vra of hulle nie dalk onnodig die gesondheid en lewens van hulle leerders kan bedreig deur hulle weiering nie. Slatter (2021) berig dat dr. Jaco Deacon, regskenner en

waarnemende hoof- uitvoerende beampte van FEDSAS (’n nasionale verteenwoordigende organisasie van beheerliggame van Suid-Afrikaanse skole) die mening uitgespreek het dat ’n ouer ingevolge die Skolewet daarop mag aandrang om te weet of sy kind se onderwyser teen Covid-19 ingeënt is of nie. Ingevolge artikel 59(1) van die Suid-Afrikaanse Skolewet 84 van 1996 (Republiek van Suid-Afrika 1996) moet ’n skool “inligting beskikbaar stel vir inspeksie deur enige persoon, vir sover sodanige inligting vir die uitoefening en beskerming van sodanige persoon se regte vereis word”. Bevoegde onderwysers behoort ook te weet dat hierdie bepaling dalk kan veroorsaak dat hulle, as hulle verkies om nie ingeënt te word nie, hulle persoonlike menings sal moet heroorweeg in die lig van algemeen geldende wetsbepalings.

#### 6.4 Honger en verwante aangeleenthede

Wanvoeding en honger is ’n akute probleem onder baie mense in Suid-Afrika. Die probleem bestaan reeds lank in Suid-Afrika met sy groot ongelykheid tussen arm en ryk en die pandemie het dit waarskynlik vererger en nader aan die onderwyser in die klas gebring. Suid-Afrika het wel ’n National School Nutrition Programme (Department of Basic Education, n.d.) maar Govender (2021b) berig dat die Minister van Basiese Onderwys reeds in Julie 2020 deur die hof opdrag gegee moes word om daaglikse kos te voorsien aan leerders wat daarvoor kwalifiseer.

Govender (2021a) berig ook dat die nieregeringsorganisasies Equal Education en Section 27 ’n hofgeding teen die Minister van Basiese Onderwys en die nege provinsiale LUR’e vir Onderwys aanhangig gaan maak omdat hulle nie aan elke leerder wat daarvoor kwalifiseer, kos verskaf nie. Daar word ook berig dat sommige provinsiale onderwysdepartemente nie gedurende die eerste week van die Julievakansie kos aan leerders verskaf het nie, ten spyte van instruksies van die Departement van Basiese Onderwys.

Bevoegde onderwysers behoort te weet dat om honger te wees kinders op baie maniere negatief beïnvloed. Dit is belangrik dat onderwysers sal besef dat honger veel meer behels as net die verskynsel dat kinders nie kos het om te eet nie. As verteenwoordigers van die staat, vorm onderwysers deel van die breë landstrategie om honger te beveg onder andere deur die toepassing van art 7(2) van die Grondwet van 1996 (Republiek van Suid-Afrika 1996b) en art. 18(2) van die Children’s Act 38 van 2005 (Republic of South Africa 2005).

In hulle klaskamers sal onderwysers die volgende dimensies van die hongerverskynsel teenkom en moet hanteer om te probeer verseker dat kinders nie deur honger benadeel word nie:

- ’n Gebrek aan voedsel- en voedingsekerheid
- ’n Gebrek aan kos
- Die sogenaamde stil honger (“silent hunger”) waar kinders toegang tot kos het, maar nie tot voedingstowwe (“nutrients”) nie
- Verdwering (kort-vir-hul-ouderdom) (“stunting”) van leerders vanweë lang blootstelling aan stil honger. In ’n nuusbrieff van die *INANI StartWell Foundation NPC*, 2020 (INANI 2020) word die volgende ontstellende stelling oor verdwering gemaak:

When they are exposed to silent hunger for certain periods, these children can become stunted, causing irreversible cognitive, physical and mental disabilities. Stunted children will carry their cognitive physical impairments for life. 25% of South African children under the age of five are stunted (short-for-age). Stunting before the age of two years predicts poorer cognitive and educational outcomes in later childhood and

adolescence, and has significant educational and economic consequences at the individual, household and community levels.

Mens kan waarskynlik aanvaar dat daar tans nie baie onderwysers is wat regtig vertrou is met die verdwergingsverskynsel en wat dit beteken in die opvoeding van leerders en hoekom die totale gemeenskap dit moet beveg nie.

Die bekamping van honger is waarskynlik een van die probleme waarby onderwysers die meeste betrek sal word. Patel, Van der Berg en Bridgman (2020) bespreek die gevolge van honger op 'n duidelike en ontstellende wyse en beklemtoon in die besonder dat honger nie net lei tot kinders se rusteloosheid, moegheid, vaak en slaap in die klas nie, maar dat dit ook die volgende verteenwoordig:

... a deeply personal pain experienced by individuals and families who go without food. But it has far broader societal implications in the long term. The effects of child stunting through mal- or under-nutrition linger throughout a person's lifetime: mental health challenges, poor school attendance and performance and pathways from food insecurity to intimate partner violence to mention a few. All of this impairs a person's ability to participate meaningfully in the economy and society. When families go hungry, its ripple effects are felt by us all.

Die uitdagings word deur die volgende inligting wat deur Spaul en Daniels *et al.* (2021:7-8) in die vyfde NIDS-CRAM-verslag in perspektief gestel:

- in April-Mei 2021 was daar ongeveer 3 miljoen kinders in huishoudings wat deur honger geraak is in die sewe dae voor die opname gedoen is,
- honger onder kinders en in huishoudings het op 'n hoë vlak gebly soos wat dit in Mei en Junie 2020 was – ongeveer 400 000 kinders het in elke fase van die NIDS-CRAM honger gely en
- honger onder kinders het nie verminder nie en bly op 'n hoë vlak van 14% (in 1 uit elke 7 huishoudings het 'n kind honger gely in die week voor die opname).

Onderwysers sal waarskynlik reeds die hand in eie sak te steek om kinders se honger te verlig en sal dit waarskynlik al meer doen (Govender 2021b).

## 6.5 Vroeë kinderontwikkeling

Volgens Spaul en Daniels *et al.* (2021:9) het die deelname aan vroeë kinderontwikkelingsprogramme merkwaardig herstel tydens die vyfde NIDS-CRAM-golf en is dit amper weer op voor-pandemievlakke. In hierdie feit lê groot hoop vir die onderwysstelsel opgesluit en is die behoefte aan bevoegde opvoeders in hierdie fase waarskynlik belangriker as in ander onderwysfases, aangesien dit die sukses van onderwys op die ander vlakke in 'n groot mate bepaal.

## 6.6 Geestelike gesondheid

Spaul en Daniels *et al.* (2021:11) berig dat die persentasie van mense (wat waarskynlik kinders insluit) met betekenisvolle vlakke van depressiewe simptome sedert die begin van die pandemie met 52% gestyg het. Tussen 5% en 7% van respondente het tussen November 2020 en April/Mei 2021 'n "severe depressed mood" gehad. Die depressiesimptome word veroorsaak deur 'n gebrek aan voedselsekureit en bekommernis oor kinders se toegang tot skoolvoedings-

programme. Schwab en Malleret (2020) verwys in 'n publikasie van die Wêreld Ekonomiese Forum na 'n verskynsel wat deel is van die toename in depressie sedert die pandemie se begin, naamlik die sogenaamde driekwart-fenomeen (dit wil sê ongeveer driekwart deur die gendeltyd) en hulle sê dat “particularly towards the end of lockdowns, mental discomfort remains a risk, even after the period of acute stress has passed, something that psychologists have called the ‘third-quarter phenomenon’”.

Depressie en die gepaardgaande angs is 'n komplekse probleem wat groot getalle mense raak en lei tot baie onverwagte probleme wat bekwame onderwysers sal moet kan hanteer en waarvoor hulle toegerus sal moet word ter wille van kinders en ouers, onderwysers en die hantering en herstel van Covid-19. Kinders en ouers kan byvoorbeeld in woedebuie verval en kinders kan ophou om skool toe te gaan en sodoende uit die skoolstelsel verdwyn.

## 6.7 Die toekoms en tegnologie

Niemand weet wanneer die virus verby sal wees nie, maar daar is konsensus dat die wêreld dan heeltemal anders daar sal uitsien as nou. Schwab en Malleret (2020) maak die stelling dat “the world as we knew it in the early months of 2020 is no more, dissolved in the context of the pandemic. Radical changes of such consequence are coming that some pundits have referred to a ‘before coronavirus’ (BC) and ‘after coronavirus’ (AC) era.” Die onderwysstelsel sal noodwendig ook hersien en nuut bedink of begin moet word.

Daar is heelwat stemme wat opgaan oor die moontlikheid dat tegnologie en aanlyn onderwys die aangewese basis vir 'n nuut bedinkte onderwysstelsel sal wees. So 'n moontlikheid is oorvereenvoudig en neem nie werklik die wese van die onderwys in ag nie en hou ook nie rekening met Suid-Afrika se swak posisie rakende harde informasietegnologie-infrastruktuur en die gebrekkige toegang tot die internet in groot dele van die land nie. Dit verloor uit die oog dat skoolonderwys wesenlik 'n vertrouensverhouding tussen 'n leerder en 'n onderwyser is, die kern waarvan beskryf kan word as die ontwikkeling van die leerder tot volwassenheid en gereedheid vir die volwasse wêreld van werk en die aanvaarding van verantwoordelikheid vir die welsyn van die samelewing.

Potgieter (2021), 'n student aan die Noordwes-Universiteit, verwoord probleme met die oordrewe verwagtings van aanlyn onderwys uit die oogpunt van 'n onderwyser/onderwysstudent en noem enkele onontkenbare pedagogiese probleme wat daarmee gepaard gaan:

Die waarde van interaktiewe onderrig word net weer bevestig. Leerlinge verstaan konsepte beter wanneer hulle in die klas sit, met die leerkrag wat voor in die klas staan en die werk verduidelik. In die struktuur van 'n klaskamer kan vroeë maklik gevra word tydens die aanbieding van bv. somme en die onderwyser kan op daardie tydstip die probleem uitklaar.

Die onderwyser kan tydens die les reflekteer oor die sukses slegs deur na die leerders se gesigte te kyk. Die gebruik van aanlyn leer het nie dié voordeel nie en die sukses van die les word nie so doeltreffend gemeet nie. Die vrees vir ons generasie wat van aanlyn leer gebruik moet maak, is dat ons antisosiaal kan raak, ons redenasievermoë kan verswak en dat ons slegter gaan presteer in die toekoms.

Nou sit die leerlinge met die probleem dat die werk wat hulle nie verstaan nie, ophoop. Dit veroorsaak 'n sneeubaleffek, veral met wiskunde en wetenskap. Dié vakke is so gestruktureer dat dit op mekaar bou, fondasie en dan baksteen vir baksteen. As die fondasie nie reg is nie, sal die struktuur van die huis nie op standaard wees nie. [Die struktuur van die argumente is deur my aangepas om beter in te pas by die res van hierdie paragraaf en enkele taalfoute is ook reggestel].

Die titel, *COVID-19: The Great Reset* (2020), van Schwab (stigter en uitvoerende voorsitter van die Wêreld Ekonomiese Forum) en Malleret (medestigter en hoofskrywer van die *Monthly Barometer*, 'n analitiese en voorspellende nuusbrief oor makro-aangeleenthede vir hoëvlakbesluitnemers) se boek is veelseggend. Hulle sê dat die boek “a hybrid between a light academic book and an essay” is. Hulle sê ook dat die boek teorie en praktiese voorbeelde insluit, maar voeg by dat dit hoofsaaklik verduidelikend is en “conjectures and ideas” bevat oor hoe die post-pandemiewêreld kan of miskien moet lyk.

Die boek is derhalwe nie bedoel om 'n handleiding te wees oor hoe lande ná die pandemie regeer sal moet word nie, of hoe die onderwys dan sal moet lyk nie. Hulle sê wel, “... we should take advantage of this unprecedented opportunity to reimagine our world, in a bid to make it a better and more resilient one as it emerges on the other side of this crisis”. Hieruit kan mens aflei dat hulle met “reset” bedoel dat ons wêreld nuut bedink moet word en beter aan die ander kant moet uitkom. Dit kan beteken dat die wêreld en die onderwys herbedink en “oorbegin” moet word om in die na-pandemiewêreld in te pas.

In die na-pandemiewêreld sal bevoegde onderwysers bewus moet wees daarvan dat die onderwysstelsel eintlik oorbegin moet word en watter eise dit aan hulle sal stel om 'n bydrae tot 'n heeltemal andersoortige onderwys te kan lewer. Enkele verwysings na Schwab en Malleret (2020) sal help om 'n beeld te skep van hoe die ná-pandemiewêreld daar sou kon uitsien en 'n aanduiding kon gee van wat bevoegde onderwysers omtrent die “nuwe normale” wêreld sal moet weet en in hul praktyk sal moet kan verreken om onderwys optimaal suksesvol te maak:

- die pandemie sal 'n verwoestende effek op mense se geestesgesondheid hê;
- mense sal voel dat die verskuiwingslyne (“fault lines”) in die wêreld soos sosiale skeiding, 'n gebrek aan billikheid, die afwesigheid van samewerking en die mislukking van globale beheer en regering sal versnel en uit die weg geruim sal moet word sodat die kontoere van 'n nuwe wêreld bedink kan word;
- sistemiese veranderinge wat alreeds tydens die pandemies sigbaar was, soos die versnelling van outomatisasie, die gedeeltelike onttrekking aan globalisering en die groei van nasionalisme, die groeiende invloed van tegnologie en die noodsaaklikheid van 'n sterk aanlyn teenwoordigheid;
- die raklewe van 'n beleid, 'n produk of 'n idee sal vinnig en onvoorspelbaar ingekort word net soos die siklus van beheer van 'n besluitnemer of 'n projek;
- die snelheid van gebeure sal daartoe lei dat besluitnemers meer inligting en analises tot hulle beskikking sal hê as ooit tevore maar minder tyd om besluite te neem (soos mens duidelik kan sien uit hoe lande besluite oor Covid-19 hanteer);
- die kompleksiteit van sake sal die vermoë om goed ingeligte besluite te neem oorweldig;
- nuwe kunsmatige intelligensie gebaseerde tegnologieë om sommige take van mense te outomatiseer, sal geïmplementeer word en die prosesse van innovering en tegnologiese veranderinge sal versnel word;
- onderwys in al sy fasette sal 'n massiewe bron van werkskepping word; en
- die nuwe liberalistiese filosofie (“neoliberalism”) wat as idees en beleide wat kompetisie eerder as solidariteit bevorder (produktiwiteit) beskou kan word, sal verdwyn.

Hierdie gedagtes van Schwab en Malleret (2020) verskaf waarskynlik hoogstens die buitelyne van denke oor die postpandemietydperk. Dit is egter genoeg om aan te dui dat die wêreld baie

kompleks en snel veranderend sal word en dat tans nog onbekende eise aan bevoegde onderwysers in die komende era gestel sal word. Dit wil ook voorkom of die behoefte aan bevoegde opvoeders selfs meer akueel sal word as tans.

## 7. SLOT

Die bostaande suggereer dat om geld te bestee om onbevoegde onderwysers aan te stel in openbare skole waarskynlik 'n groot vermorsing van staatsfondse en swak regeringsbeleid is. Die staat sal noodwendig in sy toekomsplanning vir die onderwys aandag moet gee aan maatreëls om te sorg dat daar 'n bevoegde onderwyser in elke klaskamer is. Nkomo (2021) stel dit dat onderwys baie belangriker in die staatshuishouding moet word en dat 'n onverbiddelike veldtog gevoer moet word om “education on the same pedestal as the economy” te plaas. Die bestaande redes vir die plaas van bevoegde onderwysers in klaskamers en die implikasies van die koronaviruspandemie en die postpandemiewêreld vir onderwysers is oortuigende redes waarom 'n land die hoogste prioriteit aan die aanstelling van bevoegde onderwysers moet gee. Daar is ook sterk aanduidings dat ons huidige begrip van wat 'n bevoegde onderwyser is waarskynlik verruim sal moet word en in aanvanklike en verdere onderwysersopleiding en ander maatreëls soos diensvoorwaardes weerspieël sal moet word.

## ERKENNING

Hierdie werk is gebaseer op navorsing wat ten dele ondersteun is deur die Nasionale Navorsingstigting van Suid-Afrika (NNS) aan 'n navorser met identiteitsnommer 3-250-D5002. Die toekenningshouer verklaar ook dat die menings, bevindings en gevolgtrekkings of aanbevelings in die artikel dié van die opvoeder is en dat die NNS geen aanspreeklikheid daarvoor hoegenaamd aanvaar nie.

## BIBLIOGRAFIE

- Beckmann, J.L. 2018. Competent educators in every class: The law and the provision of educators. *Journal for Juridical Sciences*, 43(2).
- BusinessTech. 2015a. This graph shows just how bad South Africa is at education. <https://businesstech.co.za> [3 Augustus 2017].
- BusinessTech. 2015b. South Africa's education crisis enough to make you weep. <https://businesstech.co.za> [4 Augustus 2017].
- Department of Education. 2000. Norms and Standards for Educators. Government Notice 82 of 2000, Government Gazette No. 20844, 4 February 2000. Pretoria: Department of Education.
- Department of Basic Education. 2016a. Report of the Ministerial Task Team appointed by Minister Angie Motshekga to investigate allegations into the selling of posts of educators by members of teachers' unions and departmental officials in provincial education departments. Pretoria: Department of Basic Education.
- Department of Basic Education. 2016b. *Policy on the South African Standard for Principals*. Pretoria: Department of Basic Education.
- Department of Basic Education. 2017. *The SACMEQ IV Project in South Africa: A study of the condition of schooling and the quality of education*. Pretoria: Department of Basic Education.
- Department of Basic Education. n.d. *National School Nutrition Programme*. Pretoria: Department of Basic Education.
- Draper, K, Hofmeyr, J & Johnston, A. 2017. *CDE Insight. Teacher professional standards for South Africa. The road to better performance, development and accountability?* Johannesburg: Centre for Development and Enterprise.

- Du Plessis, A. 2019. School governance and management decentralisation and school autonomy in the South African education system. Potchefstroom: Unpublished PhD thesis, North West University.
- Fiske, EB & Ladd, HF. 2004. Racial equality in South Africa: How far has South Africa come? Working Papers Series SAN05-03, January 2005. Terry Sanford Institute of Public Policy, Duke University, Durham, NC.
- Gerber, J. 2018. The NSFAS is 'not out of the woods' - Higher Education Dept. <https://www.news24.com> [9 Oktober 2018].
- Govender, P. 2021a. Gauteng principals want religious leaders to address anti-vax teachers. <https://select.timeslive.co.za> [10 July 2021].
- Govender, P. 2021b. Where is the food a court ordered you to provide to pupils, Angie? <https://select.timeslive.co.za> [10 July 2021].
- Hanushek, EA. 2011. Valuing Teachers. How much is a good teacher worth? *Education Next*, Summer:41-5.
- Hattie, J. 2003. Teachers make a difference: What is the research evidence? Paper read at the annual conference of the Australian Council for Educational Research on: Building teacher quality. Auckland: University of Auckland.
- Hoadley, U. 2016. A review of the research literature on teaching and learning in the foundation phase in South Africa. [www.resep.sun.ac.za](http://www.resep.sun.ac.za) [8 Mei 2019].
- INANI StartWell Foundation NPC. 2020. Silent hunger newsletter Friday 5 June 2020. <https://preview.mailerlite.com/> [8 October 2020].
- Kristof, N. 2012. The value of teachers. Op-Ed column in the Opinion Pages of the *New York Times*. <http://www.nytimes.com> [14 August 2017].
- Mamba, M. 2020. Educators' views on induction programs for beginning teachers. Pretoria: Unpublished M Ed dissertation, University of Pretoria.
- Martinez, A. 2015. Teacher statistics: How teachers make a difference. <https://www.creditdonkey.com/teachers.html> [14 August 2017].
- Masehela, B & Pillay, V. 2014. Shrouds of silence: A case study of sexual abuse in schools in the Limpopo Province in South Africa. *Perspectives in Education*, 2014:32(3):22-35 .
- Mbiza, M. 2021. Yes, let's pay teachers more, but let's also raise the entry-level requirements for the profession. <https://www.dailymaverick.co.za> [12 July 2021].
- McKinsey & Company. 2007. How the world's best performing school systems come out on top. McKinsey and Company, September 2007.
- Nkomo, M. 2021. Hendrik Verwoerd's Dream of Black People as Hewers of Wood and Drawers of Water Has Become our Nightmare. <https://www.dailymaverick.co.za> [13 January 2021].
- Patel, L. van der Berg, S & Bridgman, G. 2020. South Africa must redouble its policy and relief efforts to stave off hunger. <https://www.dailymaverick.co.za> [20 September 2020].
- Potgieter, A. 2021. Aanlyn leer nie sonder spoedhobbels. Beskikbaar by <https://www.netwerk24.com/Stemme/Die-Student/aanlyn-leer-nie-sonder-spoedhobbels-20210624> (Geraadpleeg op 24 Junie 2021).
- Rangongo P, Mohlakwana M & Beckmann J. 2016. Causes of financial mismanagement in South African public schools: The views of role players. *South African Journal of Education*, 36(3): Art. # 1266, 11 pages. doi: 10.15700/saje.v36n3a1266.
- Republic of South Africa. 2005. *Children's Act 38 of 2005*. Pretoria: Government Printers.
- Republiek van Suid-Afrika. 1996a. *Suid-Afrikaanse Skolewet 84 van 1996*. Pretoria: Staatsdrukker.
- Republiek van Suid-Afrika. 1996b. *Grondwet van die Republiek van Suid-Afrika van 1996*. Pretoria: Staatsdrukker.
- Slatter, L. 2021. Is onnie ingeënt? 'Ouers mag vra'. <https://www.-netwerk24.com> [10 Julie 2021].
- Smuts, M. 2018. Bad education: It starts with how we train teachers. <https://www.dailymaverick.co.za> [18 April 2019].
- Sobuwa, Y. 2021. Colleges remain key but need strategic overhaul – Nzimande  
State has no money to expand TVET programme. <https://www.sowetanlive.co.za> [2 July 2021]
- Schwab, K & Sala-i-Martin, X. 2016. The Global Competitiveness Report 2016–2017. <http://www3.wforume.org> [10 June 2019].

- Schwab, K & Malleret, T. 2020. COVID-19: The great reset. Genève: World Economic Forum (Kindle edition).
- Spaull, N. 2013. South Africa's education crisis: The quality of education in South Africa 1994–2011. Report commissioned by CDE. Johannesburg: CDE.
- Spaull, N. & Daniels, RC. *et al.* 2021. NIDS-CRAM Wave 5 Synthesis Report.
- Stoltz, Tania. 2021. NG Skuilkrans Covid-19-inligtingstuk. Pretoria: Ongepubliseerde inligtingstuk.
- Thro, WE. 2006. Judicial enforcement of educational safety and security: the American experience. *Perspectives in Education*, 24(1):65-73.
- Van Broekhuizen, H. 2015. Increasing the supply of teacher graduates. RESEP Research on Socio-Economic Policy. Policy Brief, December 2015. Stellenbosch: Departement Ekonomie, Universiteit van Stellenbosch.
- Van der Berg, S M, Taylor, N, Gustafsson, N. Spaull & Armstrong, P. 2011. Improving Education Quality in South Africa: Report for the National Planning Commission. September 2011. Stellenbosch: Economics Department, University of Stellenbosch.
- Vegter, I. 2019. Curb the destructive power of unions. <https://www.dailymaverick.-co.za> [18 June 2019].
- Williams. F. 2021. Valke ondersoek leerkrigte wat klas gee én bus ry. <https://www.netwerk24.com> [10 Julie 2021].
- World Education Forum. 2013. The Global Competitiveness Report 2013–2014. <http://reports.weforum.org> [10 Junie 2019].

# Die waarde van persoonlike vertelling in Afrikaans Huistaal in die Nasionale Kurrikulum en Asses- seringsbeleidsverklaring

*The value of personal storytelling in Afrikaans Home Language in the National Curriculum and Assessment Policy Statement*

CORNÉ VAN DER VYVER

Fakulteit Opvoedkunde, Skool vir Taalonderwys

Lektor in Afrikaans vir Onderwys

Noordwes-Universiteit, Potchefstroom

Suid-Afrika

E-pos: corne.vandervyver@nwu.ac.za



Corné van der Vyver

**CORNÉ VAN DER VYVER** is 'n lektor in die vakgroep Afrikaans vir Taalonderwys in die Fakulteit Opvoedkunde aan die Noordwes-Universiteit. Sy doseer Afrikaans vir voorgraadse studente in onderwys. Sy behaal 'n BA(Ed)-graad aan die Universiteit van die Vrystaat (1990) en daarna, agtereenvolgens, aan die Noordwes-Universiteit, Honneurs in Taalpraktyk (2007), MA in Afrikaans en Nederlands (2014) en PhD (2018), met die titel van die tesis "Storievertelling as onderrigstrategie ter versterking van gemeenskapsidentiteit".

**CORNÉ VAN DER VYVER** is a lecturer in the subject group Afrikaans for Education in the Faculty of Education at the North-West University. She holds a BA(Ed) (1990) degree from the University of the Free State; thereafter, from the North-West University, she obtained a BA Honours degree in Language Practice (2007), an MA in Afrikaans and Dutch (2014) and a PhD (2018), the title of the doctoral thesis being "Storytelling as a teaching strategy to strengthen a community's identity".

## ABSTRACT

*The value of personal storytelling in Afrikaans Home Language in the National Curriculum and Assessment Policy Statement*

*Storytelling, in general, is used worldwide as a strategy in informal education. Telling one's personal life story, a subdivision of the encompassing phenomenon, is a valuable educational tool. In this regard storytelling on an individual level possesses important characteristics that can be used to enhance teaching strategies. McAdams (2001:101) found that life stories are especially important in expressing an individual's identity, thereby enabling them to make sense of their experiences. It is therefore very important that learners receive exposure to and training in telling life stories from an early age. This exposure guides learners in gradually*

### Datums:

Ontvang: 2020-09-20

Goedgekeur: 2021-07-02

Gepubliseer: September 2021

*becoming familiar with different storytelling activities, thereby enabling them to participate confidently in sharing their life stories upon reaching the age when such activity may be practised successfully.*

*Given the fact that telling life stories is a subdivision of storytelling as a larger global phenomenon, it was important to have a closer look at the functions of storytelling in general. Storytelling as a general educational tool supports the value of learning the art of telling one's life story, especially when considering the influence of storytelling with regard to the neuro-development and associated processes and changes in learners. According to Gazzaniga (2011:75), storytelling reflects a basic ability of the memory to organise, helping a person to present memory thoughts coherently. Particular attention was therefore paid to the Curriculum and Assessment Policy Statement (CAPS) to determine whether the CAPS underlines Gazzaniga's findings on storytelling and memory functions. It is generally accepted that most people learn best by means of their own meaningful experiences that enable them to connect new knowledge to that which they already believe or understand (Killen 2019:3). The guidelines in the CAPS support the notion that storytelling represents the way in which people use spoken language (discourse) and written language (text) in coherent and meaningful ways (Department of Basic Education 2011:14).*

*It is necessary to determine whether enough time has been allocated in the CAPS to expose learners to storytelling from an early age. Since McAdams found that life stories can only be told successfully in early adolescence, it was necessary to determine whether this exposure to and training in storytelling skills accumulate until learners in early adolescence have reached the point where they are able to participate spontaneously and with confidence in telling their life stories.*

*In this study, the CAPS documents were analysed by means of document analysis to see what kind of storytelling is encouraged, how much time is allocated to storytelling from Grade R to Grade 12 and which skills are acquired, according to the CAPS, for learners to be able to successfully participate in personal storytelling (listening and speaking). Findings in this article show that although learners are exposed to storytelling at a young age, the time allocated in the CAPS for storytelling is not enough to establish a storytelling culture. Also, the time spent on storytelling in class decreases as learners grow older, instead of increases, as would be expected. It is recommended that a partnership be established between the school and the community to address this issue. Teachers do not have enough time in the classroom for personal storytelling to take place, and therefore such a partnership will make a positive contribution in this regard. Moreover, the class situation is not always a safe environment in which to engage in personal storytelling – a problem that can, however, also be addressed by means of a partnership. When storytelling is learnt in the community, it should not be a strange concept for the individual when he or she encounters it in class. In this way, storytelling should facilitate the teacher's task in the classroom.*

*It is important that trustworthiness be established in a partnership in order for it to become the medium through which the participants may safely expose their identity, thereby also assisting others in engaging in a similar activity. In this way such a partnership will be mutually beneficial to all the role players.*

**KEYWORDS:** Afrikaans Home Language, autobiographical stories, Curriculum and Assessment Policy Statement (CAPS), document analysis, life stories, literature analysis, McAdams's life story theory, personal stories, role of storytelling, storytelling, storytelling skills

**TREFWOORDE:** Afrikaans Huistaal, dokumentontleding, Kurrikulum en Assesserings-beleidsverklaring (KABV), lewensverhale, literatuurontleding, McAdams se lewensverhaalteorie, outobiografiese stories, persoonlike vertellings, rol van storievertelling, storievertelling, storievertelvaardighede

## OPSOMMING

Storievertelling word wêreldwyd aangewend om individue op 'n informele wyse te onderrig. Persoonlike vertellings of lewensverhale is 'n onderafdeling van storievertelling as groter fenomeen en hierdie persoonlike lewensverhale kan suksesvol as onderrigstrategie ingespan word. In hierdie verband het McAdams (2001:101) bevind dat lewensverhale veral belangrik is as uitdrukking van die individu se identiteit en hom of haar sodoende help om sin te maak van persoonlike ervarings. Storievertelling is dus 'n uitdrukking van *identiteit*, want om die storie van 'n mens se lewe te vertel, help jou om sin te maak van jou ervarings en kweek 'n gevoel van self, oftewel "wie ek is".

Dit is gevolglik baie belangrik dat leerders van 'n vroeë ouderdom af blootgestel word aan en opleiding ontvang in lewensverhaalvertellings. Hierdie blootstelling lei daartoe dat leerders geleidelik daaraan gewoon gemaak word om as 't ware die storie van hul lewe aan ander te vertel. Op hierdie manier verseker blootstelling aan die deel van persoonlike lewensverhale dat individuele leerlinge nie geëntimideer sal voel deur dergelyke aktiwiteite wanneer hulle die ouderdom bereik waar die stories van hul persoonlike belewenisse met vertroue vertel kan word nie. Daar is daarom veral gekyk na die Kurrikulum en Assesseringsbeleidsverklaring (KABV) om vas te stel of daar in die KABV voldoende ruimte geskep is om leerders vanaf 'n vroeë ouderdom bloot te stel aan lewensverhale. Daar is ook ondersoek ingestel of hierdie blootstelling en opleiding in die vertel van lewensverhale toeneem totdat leerders in vroeë adolessensie spontaan en met selfvertroue hulle persoonlike stories aan ander kan vertel.

## 1. INLEIDING, KONTEKSTUALISERING EN PROBLEEMSTELLING

Wêreldwyd vertel mense van alle kulture en agtergronde stories, want 'n betekenisvolle storie kan potensieel die wêreld ten goede verander. Die meeste van ons word ontroer deur 'n betekenisvolle storie. Vanaf kindsbeen hou mense daarvan om na stories te luister. Storievertelling was nog van altyd af 'n baie belangrike onderrigmedium, want mense verstaan en onthou inligting wat deur middel van stories aan hulle meegedeel word (Gallo 2019:269). Wanneer iemand in 'n soortgelyke situasie beland as waarvan daar in 'n storie vertel is, kan die episode wat die aanhoorder van die storie onthou, daartoe lei dat 'n vergelykbare probleem makliker opgelos word.

Devereaux en Griffin (2013:1) het bevind dat storievertelling 'n relatief groot persentasie van mense se daaglikse aktiwiteite beslaan. Menslike kommunikasie vertoon dikwels dieselfde eienskappe as stories, naamlik doelgerigtheid om gedagtes oor te dra, identifisering en ontwikkeling van 'n storielyn asook die struktuur en doel van 'n tipiese storielyn. 'n Storie vorm 'n eenheid deur die verbinding van 'n samehangende reeks opeenvolgende gebeurtenisse (die dele van die storie word met ander woorde opgeneem in 'n groter geheel). Die afleiding kan daarom gemaak word dat kommunikasie binne 'n spesifieke struktuur 'n manier word waarvolgens gebeure oorgedra kan word. Daarom is dit belangrik dat kinders van kleins af aan die vertel van stories blootgestel word, sodat hulle die kuns kan aanleer om hulle gedagtes op 'n samehangende manier te orden en uit te druk.

Die doel van hierdie artikel is om die belangrikheid van persoonlike storievertelling in die verskillende stadiums van 'n kind se lewe te bespreek, aangesien navorsing daarop dui dat storievertelling baie belangrik is vir kinders se ontwikkeling en opvoeding (Parfitt 2019:7). Kinders wat uit gesinne kom waar daar baie stories vertel word, is geneig om oor beter taal- en interpersoonlike vaardighede te beskik en ook emosioneel sterker te wees (Parfitt 2019:8). Gevolglik moet die belangrikheid van storievertelling, wat stories oor die familie insluit, nie onderskat word in kinderopvoeding binne gesins- of skoolverband nie. McAdams (2001:101) se biografiese lewensverhaalbenadering benadruk hoe individue hul identiteit konstrueer deur die vertel van lewensverhale en daarom is sy biografiese lewensverhaalbenadering gebruik om die fokus van hierdie artikel te verhelder.

Fiese, Hooker, Kotary, Schwagler en Rimmer (1995:764) redeneer dat storievertellings-aktiwiteite iemand se betekenis en identiteit binne die gesinsverband en breër gemeenskap help konstrueer. Storievertelling is gevolglik 'n belangrike strategie om kinders voor te berei vir die lewe. Eerstens, vanuit die perspektief van die verteller, kan stories 'n metode wees om ervarings te integreer in 'n persoonlike identiteit, op 'n soortgelyke manier as 'n outobiografie (Fiese *et al.* 1995:783). Tweedens help stories om die behoorders se gevoel van sosiale identiteit te vorm, aangesien hulle deur die gedeelde sin van die geskiedenis hul idees van groeiplidmaatskap kan versterk. Siende dat die gemeenskap al hoe meer die plek van die ouers in hul afwesigheid inneem, toon navorsing dat stories kinders help sosialiseer op die gebied van familiewaardes (Fiese *et al.* 1995:768). Die morele boodskap is 'n belangrike deel van groeiperfenis. Stories hou dus belangrike implikasies vir die konstruksie van sosiale identiteit in, aangesien die stories die kind se persepsie van wat “ons” definieer, versterk. Rich (2014:16) toon aan dat stories betekenisvol is ter bevordering van 'n gevoel van groeiperfenis en dus 'n rol speel in die vorming van 'n individu se sosiale identiteit. Die feit dat die deelnemers aan storievertelling hul herinneringe dokumenteer, verskaf 'n diskrete korpus geskrewe materiaal wat gebruik kan word as 'n bron van ontleiding van die verband tussen lewensverhale en identiteit (Rich 2014:14). Die belangrikheid van lewensverhale word dan ook versterk deur Breen (2015) se bevinding dat diegene wat hul begrip van hulleself kan verander, positiewe veranderings in hul lewens kan bewerkstellig.

Storievertelling is daarom nie net 'n kindertyd-tydverdryf nie; trouens, die belangrikheid van storievertelling tydens volwassenheid word beklemtoon. Storievertelling word beskou as 'n middel om 'n individu te definieer (Breen 2015) en word byvoorbeeld as 'n terapeutiese hulpmiddel in sielkunde aangewend. Identiteit word gebou deur stories, en spesifiek die stories wat 'n persoon van hom- of haarself vertel (McAdams 2001:101). Nuwe ervarings en mense in 'n persoon se lewe verander sy storie of lewensverhaal. Persoonlike stories kommunikeer nie net wie 'n individuele persoon is nie, maar help hom ook om sy eie identiteit beter te begryp. Breen (2015) het ook bevind dat persoonlike storievertelling die storieverteller beïnvloed, veral diegene wat nie geborge en veilig voel nie. Wanneer hulle hul stories met ander deel, laat die aktiwiteit daardie individue voel asof hulle gehoor en erken word. Dit help leerlinge ook om te luister na die stories van hul portuurgroep, sodat hulle kan voel dat hulle êrens behoort en dat hul lewe sin het.

Die deelnemers aan storievertelling is beter voorbereid op gebeure, omdat hulle hierdie gebeure of soortgelyke situasies al in hul verbeelding oordink het. Volgens Van Hulst (2012:312) bestaan enige storie hoofsaaklik uit 'n oorsaak en gevolg – een gebeurtenis lei tot 'n ander. Die mens se brein interpreteer alles en stel “hoekom-vrae” daarvoor. So word die storie waarna iemand luister dan geïnterpreteer (Burger 2018:7). Individue verwerk die inligting deur byvoorbeeld self beelde te skep (prentjies te maak) van die gebeure waarvan hulle hoor en denkpatrone in verband daarmee te ontwikkel (Van der Vyver 2018:52).

Zuber-Skerritt (2011:6) beklemtoon dat 'n denkpatroon, 'n gevoel en 'n leefwyse mense se waardes, wêreldbeskouing, leerparadigmas, onderrig en navorsing beïnvloed. Die bepaalde denkwys wat storievertelling bewerkstellig, beïnvloed dus gedrag, strategieë, metodes en dus kapasiteit ter verbetering van die praktyk in die gemeenskap waar storievertelling beoefen word. Indien storievertelling so beoefen word, dat dit iemand se denkpatroon rig, sal storievertelling 'n rol speel as onderrigstrategie om sodoende die kapasiteit van die storievertelpraktik in die gemeenskap te vergroot. Gevolglik is dit belangrik dat mense die vaardighede aanleer om hul eie lewensverhale te konstrueer, maar dit is eweneens belangrik dat hulle oor die kennis beskik oor waar en wanneer dit gepas is om hul lewensverhale te vertel.

Teen hierdie agtergrond is dit belangrik om ondersoek in te stel na wat die waarde van lewensverhale (persoonlike vertellings) in Afrikaans Huistaal in die Nasionale Kurrikulum en Assesseringsbeleidsverklaring (KABV) is.

Die antwoord op hierdie vraag word gerig deur die volgende sub-navorsingsvrae:

- Watter rol speel persoonlike storievertelling volgens McAdams se teorie in kinders se ontwikkeling en opvoeding?
- Watter soort storievertelling word in die KABV aangemoedig?
- Hoeveel tyd word in die KABV vir graad R tot graad 12 aan persoonlike storievertelling toegeedeel?
- Watter vaardighede word volgens die KABV aangeleer om suksesvol aan persoonlike storievertelling te kan deelneem (luister en praat)?

## 2. NAVORSINGSMETODOLOGIE

In hierdie studie is dokumentontleding sowel as literatuurontleding gebruik om die waarde wat in die KABV aan persoonlike storievertelling in Afrikaans Huistaal geheg word, vas te stel. Dokumentontleding is 'n sistematiese prosedure vir die hersiening of evaluering van dokumente – sowel gedrukte as elektroniese materiaal. Soos ander ontledingsmetodes in kwalitatiewe navorsing, vereis dokumentontleding dat data ondersoek en geïnterpreteer word om betekenis voort te bring, begrip te verkry en empiriese kennis te ontwikkel (Corbin & Strauss 2008; Rapley 2007). Die analitiese prosedure behels die vind, seleksie, evaluering, ontleding en sintese van data wat in dokumente bestaan. Dokumentontleding lewer data op uit uittreksels, aanhalings of volledige gedeeltes van bronne. Hierdie data word dan verdeel in kategorieë en voorbeelde deur middel van inhoudsontleding (Labuschagne 2003:30).

Die dokumente wat in hierdie studie gebruik is, is al die amptelike KABV-dokumente vir Afrikaans Huistaal, graad R tot 12 (Departement van Basiese Onderwys 2011, hierna na verwys as KABV 2011a-d). Hierdie dokumente is ondersoek om 'n duidelike beeld van persoonlike storievertelling in die Afrikaans Huistaal-kurrikulum, soos voorgeskryf deur die Departement van Onderwys, te verkry. Sodoende is dokumentanalise gebruik om die waarde van persoonlike storievertelling in die KABV ten opsigte van agtergrond en konteks vas te stel (vgl. Bowen 2009:30).

Die volgende stappe is gevolg in die dokumentontleding (Labuschagne 2003:32): vluglees (oppervlakkige ondersoek), lees (deeglike ondersoek) en interpretasie. Hierdie iteratiewe proses kombineer elemente van inhoudsontleding en literatuurontleding. Inhoudsontleding is die proses om inligting in kategorieë wat met die sentrale vrae van die navorsing verband hou, te organiseer (Labuschagne 2003:32). Dit is verder noodsaaklik om toepaslike inligting te identifiseer en te skei van inligting wat nie relevant is nie (Corbin & Strauss 2008).

Gevolgtik is besluit om die literatuur te ontleed met die doel om die hoofonderwerpe wat storievertelling behels, te identifiseer (vgl. Gonzales, Gasco & Llopis 2006:821). Bevindings uit die literatuuroorsig is eers saamgevat, wat 'n basiese uiteensetting bied van die wyse waarop Suid-Afrikaanse skole storievertelling volgens die KABV verstaan en beoefen. Soortgelyk aan die oorsig van York-Barr en Duke (2004) wat sleutel terme gebruik wat na die onderwerp verwys wat ondersoek word, is die KABV-dokumente ontleed deur gebruik te maak van sleutel terme wat na storievertelling verwys. Die sleutel terme “gesproke taal”, “luister- en praatstrategie”, “praatvaardighede” en “mondellinge kommunikasie” is gebruik om die nodige voorskrifte ten opsigte van storievertelling op te spoor. Die resultate van hierdie ontleding is onder die volgende temas gekategoriseer: die oorsig van taalvaardighede vir die onderrig in Huistaal; inhoud, vaardighede, strategieë en verspreiding van tekste; voorgestelde duur van tekste wat vir mondelinge kommunikasie toegestaan moet word; voorgestelde lengte van mondelinge kommunikasie; en die onderrigplanne van veral graad 10 tot 12.

### 3. TEORETIESE EN KONSEPTUELE RAAMWERK

Soos reeds gestel, is storievertelling 'n belangrike strategie om individuele persone voor te berei op die lewe. Enigiemand is dan beter voorbereid, omdat hulle die gebeure of situasie al oordink het in hul fiktiewe lewe (verbeelding). Die stories wat mense vertel, bied insig in die wyse waarop die vertellers sin maak van hulleself en hul sosiale wêreld. Vanuit hierdie standpunt kan stories beskou word as nie alleen die gebeure waarvan mense vertel nie, maar ook wat mense beleef (Polletta, Chen, Gardner & Motes 2011:113). In hierdie studie is veral die onderafdeling van storievertelling, naamlik die **lewensverhaal** (ook genoem “persoonlike vertelling” of “outobiografiese storie”) bestudeer as 'n uitdrukking van identiteit, want om die storie van 'n mens se lewe te vertel, help 'n individuele persoon om sin te maak van sy of haar ervarings en bewerkstellig 'n gevoel van self (wie is ek) (McAdams 2001:100; Pollinghorne 1988:258). McAdams (2001:101) se biografiese lewensverhaalbenadering fokus op hoe individue hul identiteit konstrueer deur die proses van vertelling van hul lewensverhale en is gevolglik juis om hierdie rede as teoretiese raamwerk vir die studie gekies. Deurleefde ervarings,<sup>1</sup> wat bestaan uit episodiese oomblikke uit die verlede, kan as die boublokke vir hierdie lewenstories dien. Stories kan 'n beduidende en blywende invloed op 'n persoon hê, omdat stories as boustene van identiteit dien (Ghaempanah & Khapova 2020: 686). Stories is die individu se manier om te verstaan wie hy of sy is en ook wat hy of sy is vergeleke binne 'n groter bestaan. Die verband tussen stories en identiteit is daarom 'n belangrike fokus van die lewensverhaal of persoonlike vertelling.

#### 3.1 McAdams se teorie

Volgens McAdams (2006a:26) se lewensverhaalbenadering begin mense wat in moderne samelewings woon hul lewens organiseer volgens hul persoonlike verhale tydens jong volwassenheid. Met ander woorde, mense herskep hul verlede en antisipeer hul toekoms ooreenkomstig geïnternaliseerde lewensverhale wat oor tyd heen ontwikkel. In hierdie lewensverhaal leer die individu uit 'n storie van sy of haar eie milieu, tonele, karakter, plot en tema. Die lewensverhaal dek nie elke besonderheid van 'n persoon se lewe nie, maar bevat

---

<sup>1</sup> Deurleefde ervaring verwys na iemand se egte ervaring van die werklikheid, wat die persoon ondervind en deurgemaak het.

belangrike en prominente tonele daarvan. Die betekenis en waardes toegeskryf aan die tonele in die lewensverhaal is grootliks afhanklik van die individu self en die kultuur waarin hy of sy woon. Wat elke individu se interpretasie van die tonele uit sy/haar lewensverhaal anders maak, is subjektiewe interpretasie van vorige ervarings en selektiewe integrasie daarvan met die spesifieke kultuur waarbinne die persoon woon (McAdams 2006a:76). Daarom sal geen twee lewensverhale presies dieselfde wees nie, alhoewel dit mag wees dat die stories dieselfde gebeure insluit wat op dieselfde tydstip plaasgevind het. Wat elke individu gelykstel aan 'n ander, dit wil sê die wyse waarop gemeenskaplikheid tussen mense verklaar word, lê in die ooreenstemmende temas wat in hulle lewensverhale voorkom. McAdams (2006a:76) wys daarop dat ten spyte van die uniekheid van individuele lewensverhale, daar algemene temas waarneembaar is in die stories wat grootliks deur 'n betrokke persoon se kultuur beïnvloed word. Hy tref onderskeid tussen twee tipes temas in mense se lewensverhale:

- **Agentskap teenoor gemeenskap**  
Mense wat uit kulture, soos byvoorbeeld China en Japan, kom wat voorstanders is van kollektiwisme, is geneig om hul stories te ontwikkel rondom 'n gemeenskapstema waarin hulle meer fokus op die ooreenkomste van sosiale norme en groepwerk in hul lewensverhale. Aan die ander kant is mense uit individualistiese kulture, soos byvoorbeeld Europa en Noord-Amerika, meer geneig om hul stories rondom die tema van agentskap te ontwikkel, waarin hulle hul individuele doelwitte en prestasies beklemtoon (McAdams 2006a:277-278).
- **Verlossing teenoor kontaminasie**  
Die kontaminasie-tema manifesteer wanneer 'n baie goeie of affektief positiewe lewensverhaaltoneel gevolg word deur 'n baie slegte, affektief negatiewe uitkoms. In teenstelling met kontaminasie word die verlossingstema waargeneem wanneer 'n slegte, affektief negatiewe lewensverhaaltoneel gevolg word deur 'n baie goeie, affektief positiewe lewensverhaaltoneel. Oorwinning staan sentraal in hierdie tema. McAdams (2006a:278-279) dui aan dat dit die tipe tema is wat meestal verband hou met 'n kultuur waarin die idee beklemtoon word dat daar altyd 'n kans is dat sekere gebeure, gewaarwordinge en denke meewerk om die persoon te bevry uit sy problematiese omstandighede. Sodoende kry 'n persoon die geleentheid om probleme te oorkom.

Die basiese uitgangspunt van McAdams se lewensverhaalmodel is dat die lewensverhaal altyd besig is om te ontwikkel. Die rede vir die bou van 'n lewensverhaal is om 'n psigososiale eenheid en 'n doel binne die hedendaagse wêreld te hê. Individuele lewensverhale vertel daarom nie net hoe hulle hul vorige ervarings interpreteer nie, maar ook hoe hulle verwag hul toekomstige lewens sal wees (McAdams 2013:425).

Lewensverhale is vol gebeure wat die self en ander se konseptuele perspektiewe kan beïnvloed. Die storieverteller vertel van gebeure wat die toehoorder dalk ook beleef het en daag die toehoorder se konsep of teorie oor die saak uit. Indien die toehoorder hierdie storie herhaaldelik hoor, word hy of sy herhaaldelik gekonfronteer met sy of haar eie konseptuele perspektiewe en kan die storievertelling veroorsaak dat die toehoorder die gebeure anders sien en sy of haar ervaring verhelder, wat dan tot 'n veranderde perspektief kan lei. Hierdie nuwe perspektief op die gebeure kan ook die toehoorder se konsep of teorie oor die gebeure beïnvloed, sodat die toehoorder hierdie gebeure in 'n nuwe lig sien; sodoende beïnvloed storievertelling ook die toehoorder se identiteit. Storievertelling skep dus ruimte vir 'n verskeidenheid akteurs (McAdams 1997:64), almal met hul eie ondervinding en ervaring en hul eie gevoelswêreld.

Hierdie aktiwiteit stel akteurs in staat om saam te bou aan gedeelde begrip van hul situasie en wat daaraan gedoen kan word. Storievertelling is gevolglik 'n bruikbare onderrigstrategie, want daarmee kan die verteller aan die toehoorders oordra wat hy of sy uit eie ervarings geleer het. Storievertelling kan daarom beskou word as 'n aktiwiteit wat "Situasie A + Situasie B = Situasie C" dikwels uitvoer in woorde en beelde, improvisasie of simbole. Storievertelling akkommodeer op hierdie manier 'n verskeidenheid akteurs wat hul eie ervarings en emosies deel in die storielyn, sodat gedeelde begrip en oplossings met betrekking tot die aktiwiteit verleen kan word. Op hierdie manier word kennis en identiteit in 'n sosiale konteks geskep en onderhandel (Van der Vyver 2018: 53).

Deur na ander se stories te luister, word die toehoorder in staat gestel om die blik na binne te draai en stories te "besit" in ander stemme as slegs teoretiese taal (Aveling 2001:43). So bied die storieverteller nie slegs stories aan vanuit die oogpunt van 'n opvoeder nie, maar ook die konstruksie van die eie self word ter insae ingespan (Anderson 1995:35). Byvoorbeeld: Hoe het 'n persoon geword wat die wêreld hom of haar gemaak het? Die storieverteller wil die gehoor uitdaag om wesenlike aannames oor kultuur en identiteit te bevraagteken, aangesien opvoeders, volgens Giroux en McLaren (1994:32), op alle vlakke die idee van kultuur as 'n belangrike bron moet opneem vir die ontwikkeling van identiteit, gemeenskap en pedagogie. Kritiese storievertelling begin dus deur identiteit te dekonstrueer, verbindings met die gemeenskap te maak en uiteindelik pedagogiese moontlikhede te bied (Aveling 2001:46).

Persoonlike vertellings of lewensverhale het met ander woorde groot waarde in die vorming van die individu se identiteit, asook in die toerusting en onderrig van die individu as iemand wat sy of haar plek in die gemeenskap kan volstaan. Persoonlike vertellings of lewensverhale is 'n onderafdeling van storievertelling as groter fenomeen, en storievertelling beskik oor waardevolle funksies. Dit het derhalwe belangrik geword om te kyk oor watter funksies storievertelling beskik en waarom dit so belangrik is dat individue opgelei word om aan persoonlike vertellings of lewensverhale deel te neem (Merrill, Booker & Fivush 2018:752).

### 3.2 Funksies van storievertelling

Linabary *et al.* (2017:435) wys daarop dat storievertelling drie primêre funksies het, naamlik epistemologies, transformatief en metodologies. Volgens die epistemologiese funksie is storievertelling 'n manier om kennis te skep en te deel, identiteit te vorm en sosialisering te bewerkstellig. Betekenis word geskep in die storievertelproses, óf deur toehoorders se eie interpretasies óf deur deelname aan die storievertelproses. As 'n gedeelde proses kan storievertelling wedersydse erkenning en die vorming van gedeelde identiteit fasiliteer. Stories kan gebruik word om sin te maak van komplekse kwessies deur hierdie kwessies te verduidelik. Storievertelling kan begrip vir konflik bevorder deur die oorsprong van die konflik te verduidelik, 'n stem en empatie aan 'n sekere standpunt te gee en sodoende versoening te bewerkstellig.

Storievertelling beskik ook oor die potensiaal om die deelnemers aan die aktiwiteit te verander of te vernuwe. Deur storievertelling deel die verteller sy of haar eie ervaring en maak die gehoor betrokke by die storie deur die bemagtiging van 'n individu – die aanhoorder leer uit die verteller se ervaring. Kirkwood (soos aangehaal deur Linabary *et al.* 2017:435) beweer dat storievertelling 'n manier is van selfkonfrontasie, waar individuele persone gevra word om hul eie oortuigings en ingesteldhede of houdings krities te oorweeg. As gevolg daarvan veroorsaak die betrokkenheid by storievertelling ook in sommige gevalle weerstand- en paradigmaterskuiwings. Persoonlike en biografiese storievertelling, in die besonder, word gebruik as deel van vredesopogings, postkonflikversoening en genesingsopogings (Jayakumar

2015). Stories kan ingespan word om kreatiewe moontlikhede te skep wanneer die stories mense se waardes en oortuigings oordra. Volgens Linabary *et al.* (2017:441) skep storievertelling ook ruimte vir dialoog, waar deelnemers die konflik in hul gemeenskappe kan bespreek. Voorts sien Linabary *et al.* (2017:443) storievertelling as 'n impuls vir kritiese nadenke, wanneer dit deur deelnemers gebruik word om hul eie rol in die gemeenskap te bedink. Wanneer toehoorders na 'n storie luister waarmee hulle kan identifiseer of waarmee hulle hul kan vereenselwig, selfs wanneer die storieverteller na sy of haar eie storie luister of kritiese vrae moet bedink om sy of haar eie storie te konstrueer, veroorsaak hierdie aktiwiteit dat die deelnemers hul eie interpretasies van die storie moet bedink en krities moet nadink oor hoe dit verband hou met hul spesifieke situasie. Volgens Linabary *et al.* (2017:444) is dit die moment wanneer deelnemers bewus word van wat hul eie rol in die samelewing is. Deelnemers identifiseer met 'n storie en kan sodoende aansluiting vind by die storie en hulleself in verhouding tot ander sien. Sodoende maak die storie 'n dialoog oop vir die deelnemers en 'n verdere konstruktiewe gesprek oor hul eie probleme word gevolglik moontlik gemaak (Çetin 2020:2). Hierdie eienskap van storievertelling bevorder ook die gevoel van gemeensaamheid onder deelnemers, asook die gevoel dat hulle êrens behoort (identiteit) (Putman & Kolb 2000:76-104).

Storievertelling beskik ook oor metodologiese nut. Storievertelling as metode vereis geen spesifieke opleiding of toerusting nie (Senehi 2002:43, 2009:201) en is buigsaam en toeganklik. Storievertelling kan verskeie vorme aanneem wat gebaseer is op die situasie. Voorts is geletertheid ook nie 'n vereiste om stories te kan vertel nie (Senehi 2009:44). Soos reeds opgemerk, is storievertelling 'n draer van kulturele relevansie. In sekere kontekste kan spesifieke vorme van storievertelling (bv. gelykenisse, spreekwoorde en metafore) algemeen voorkom in die alledaagse gesprek of binne bepaalde instellings as 'n middel om inligting oor te dra, te sosialiseer of selfs konflik op te los.

Volgens Senehi (2010:112) word die storieverteller vermenslik wanneer daar na sy of haar storie geluister word en word verhoudings sodoende in 'n gemeenskap opgebou wat as basis vir vrede kan dien. Stories ontwapen dikwels dié wat daarna luister en kan 'n paradigmaskuif by die luisteraar ontlok. Stories kan mense egter ook bemagtig omdat enigiemand 'n storie kan vertel; daarom het stories 'n invloed op die sosiale konstruksie en betekenis van 'n persoon se leefwêreld (Dolan 2021). Storievertelling is een van die uitgebreidste maniere met behulp waarvan 'n mens kan skep of herskep en kultuur kan oordra (Zwack *et al.* 2016:595). Storievertelling is 'n magtige medium waardeur kruiskulturele ontmoetings kan plaasvind. Wanneer toehoorders fokus op die persoon wat van sy of haar ervarings vertel, eerder as op die interpretasie bemagtig dit hulle om die legitimiteit van die spreker se ervarings te aanvaar en kan hulle gevolglik empatie met die persoon toon (Senehi 2010:112; Linabary, Krishna & Connaughton 2017:436).

Stories betrek gelyktydig die gedagtes en emosies van 'n persoon, wat albei elemente is wat noodsaaklik is om ander te motiveer (Gowln 2011). Die proses waar luister en praat afgewissel word tydens storievertelling, kan geniet word en skep sodoende 'n positiewe hulpbron vir emosies in situasies van konflik en geweld. Storievertelling bevorder verder sosiale insluiting, omdat dit min of geen tegnologiese toerusting, geld of hulp vereis nie. Mense kan aan hierdie kulturele storievertelproduksie deelneem ongeag hul finansiële of ander omstandighede (Senehi 2010:113).

Stories is intellektueel toeganklik vir almal, want almal verstaan stories en kan aan storiegebaseerde ingryping deelneem ongeag hul ouderdom, kulturele agtergrond of behoeftes (Senehi 2010:113). Wanneer jongmense aan die kuns van storievertelling blootgestel word,

sal hulle die maniere waarop stories gekonstrueer word, beter herken, met die gevolg dat hulle minder kwesbaar sal wees vir misleidende of manipulerende temas en kulturele stereotipes makliker sal kan weerstaan. Mense se selfbeeld word bevorder wanneer hulle stories van hul eie kultuur hoor en die verband daarmee met ander kulture kan herken (Van der Vyver *et al.* 2019:245).

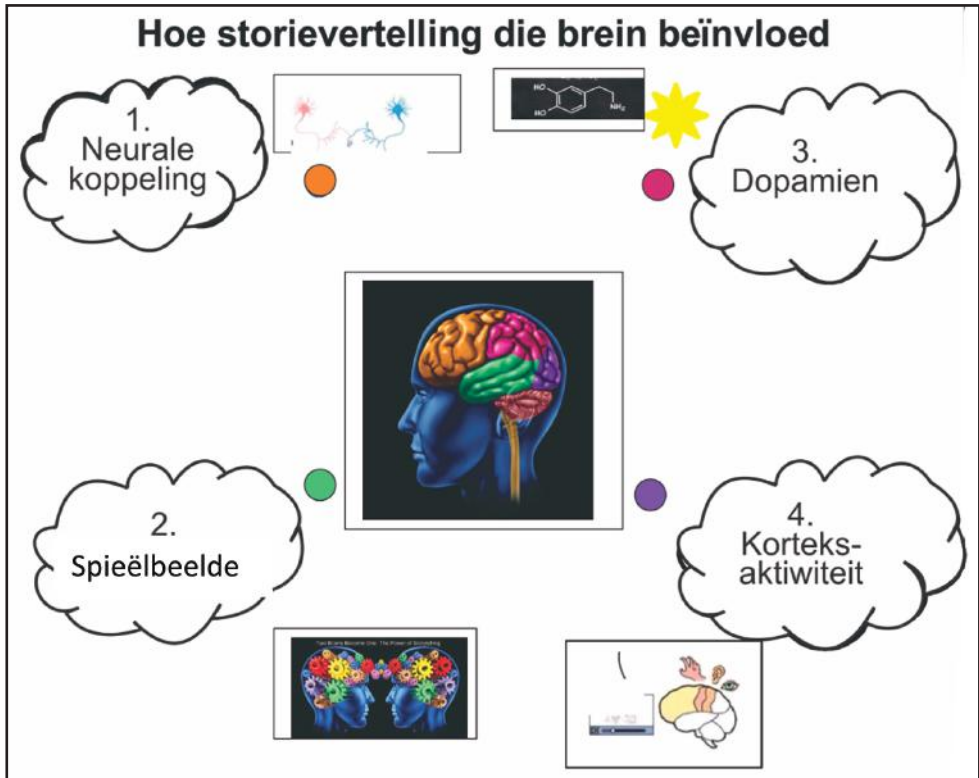
Die ontwikkeling van 'n storieverteltechniek is 'n effektiewe manier om openbare redevoering te bevorder, wat weer noodsaaklik is vir demokrasie. Storievertelling mag 'n persoon in staat stel om voorsiening te maak vir die artikulasie van 'n gesamentlike geskiedenis, wat 'n gevoel van herstellende geregtigheid sowel as hernuwing voorsien wanneer diverse kulturele verhale nie meer die hele groep uitsluit of verdraai nie, maar eerder die verlede in die kollektiewe geheue eer deur middel van die geskrewe rekord, kulturele produksie, rituele en interpretatiewe gebiede (Seneci 2010:113).

### 3.3 Storievertelling en die brein

Garland (2016) het bevind dat storievertelling die brein op verskillende wyses beïnvloed. (1) Tydens storievertelling word dele van die brein geaktiveer deur neurale koppeling en die toehoorder word daardeur in staat gestel om die storie in sy of haar eie idees en ervarings te verander. (2) Verder veroorsaak storievertelling dat die brein spieëlbeelde maak; dit is makliker vir die individu om aansluiting te vind by 'n storie wanneer hy hom kan vereenselwig met die ervarings, wat bekendstaan as spieëlbeeld. (3) Die brein stel dopamien vry wanneer 'n emosioneel gelaaiende gebeurtenis ervaar word, wat dit makliker maak om die gebeure te onthou en ook met groter akkuraatheid te berg. Die toehoorder sal daarom onthou dat die gebeure wat hy of sy ervaar, by iemand anders gehoor is en dat die storieverteller sekere uitkomst of oplossings aanbeveel het. (4) Wanneer die feite van die storie wat aangehoor word deur die toehoorder verwerk word, word twee areas van die brein geaktiveer (Broca en Wernicke se areas). Hierdie areas word vereenselwig met die verwerking van taal (vergelyk Figuur 1). Enige storie (bv. Gouelokkies en die drie bere) wat goed vertel word, kan baie ander bykomende areas betrek, waaronder die volgende: (1) die motoriese korteks: wanneer die toehoorder byvoorbeeld skrik vir iets wat in die storie gebeur; (2) die sensoriese korteks: die toehoorder voel byvoorbeeld dat die pap warm is of ruik dit brand of sien die papbakkie is leeg (die toehoorder kan hom of haar met ander woorde in die skoene van die karakter plaas deur gebruik te maak van die ervarings wat die toehoorder en die storieverteller deel); en (3) die frontale korteks: die toehoorder voel byvoorbeeld die vrees vir die bere wat teruggekom het en rekenskap eis van alles wat in hul huisie verkeerd geloop het. Stories kan aan die einde daarvan vir die individu gerusstelling gee. So onbenullig as wat dit mag lyk, is daardie gevoel van sekuriteit noodsaaklik vir 'n persoon se oorlewing (Garland 2016).

Gazzaniga (2011:75) het bevind dat die linkerhemisfeer 'n funksie het wat die "interpreteerder" genoem kan word. Hierdie funksie stel die individu in staat om die gapings van die geheue in te vul met aanneemlike dele sodat die vertelling kontinuïteit behou. Om 'n storie te kan vertel, is dus 'n basiese vermoë van die geheue om te kan organiseer. Vanaf die individu se vroeë kinderjare vertel hy of sy stories oor aksies en ervarings. Akkuraatheid is nie die hoofdoelwit nie; samehang is. As dit nodig is, sal die verteller gedagtes van gebeure uitdink wat nog nooit gebeur het nie of mense wat nie bestaan nie, net om die samehang van die narratief te behou (McAdams 2019:2).

Aveling (2001:40) is van mening dat inligting wat deur middel van storievertelling verkry word, beter onthou word as deur 'n formele voorstelling, want storievertelling illustreer grafies



**Figuur 1:** Hoe storievertelling die brein beïnvloed (Garland 2016) (Prente 2021)

hoe eienskappe soos kultuur, geslag, sosiale klas en armoede die lewens van werklike mense beïnvloed. Dit is derhalwe duidelik dat 'n individuele persoon grootliks baat by die beoefening van persoonlike vertellings of die vertel van sy of haar lewensverhaal.

Vervolgens word daar gekyk of daar genoeg waarde geheg word in die KABV aan persoonlike vertellings of die vertel van 'n lewensverhaal, sodat Afrikaanssprekende skoolgaande kinders genoegsaam opgelei kan word in hierdie belangrike kuns van storievertelling.

#### 4. BEVINDINGS EN BESPREKING

Samevattend is uit die ontleding van relevante literatuur bevind dat die manier waarop kinders hulleself verstaan en hoe hulle van hulself en hul lewens vertel, 'n belangrike rol speel in hoe hulle die wêreld waarin hulle grootword, verstaan. Elke kind se storiestem word gevorm en verander deur die mense rondom hulle (Anon 2015). Almal is inherent storievertellers en raak maklik betrokke by storievertelling wanneer dit in 'n geborge en veilige omgewing<sup>2</sup> geskied.

<sup>2</sup> 'n Veilige omgewing verwys na 'n platform waar 'n persoon sy stories kan vertel sonder dat hy of sy veroordeel, verwerp, gespot of beskinder sal word nadat die storie vertel is. Die aanhoorders van die stories sal ook nie die inligting in die storie teen die individu hou of gebruik nie. Nadat die storieverteller die storie vertel het, sal die aanhoorder ook nie minder van die verteller dink of hou nie.

Wanneer storievertellers toegelaat word om hul liefde vir stories uit te leef en betrokke te raak by storievertelpraktyke, in en buite die klaskamer, verstaan hulle dat leer in baie vorme kan plaasvind. Hulle ervaar ook deur stories dat onderrig pret kan wees en daarom as 'n positiewe aktiwiteit ervaar kan word en nie altyd die aktiwiteit is wat dikwels met formele onderrig vereenselwig word nie. Daarbenewens staan die genot van stories daarvoor bekend dat dit stres verminder en dat dit 'n mens meer ontvanklik en empaties maak (Kucirkova 2019).

Die KABV (2011c:11) dui aan dat storievertelling as strategie oorkoepelend voorgeskryf word in die KABV veral ten opsigte van die onderrig van taal, asook die vaardigheid van lees en luister –

Fokus op betekenisvolle aktiwiteite. Verwerwing van die grammatikale reëls van die taal stel nie noodwendig die leerder in staat om die taal op 'n samehangende en betekenisvolle wyse te gebruik nie. Die gebruik van taal gaan oor meer as die gebruik van struktuur en funksie van die betrokke sin, byvoorbeeld die wyse waarop mense óf gesproke taal (diskoers) óf geskrewe taal (teks) op samehangende en betekenisvolle wyses gebruik.

Storievertelling is niks anders as die wyse waarop mense gesproke taal (diskoers) en geskrewe taal (teks) in samehangende en betekenisvolle wyses gebruik nie.

Luister en praat is die middelpunt van leer in alle vakke. Deur effektiewe luister- en praatstrategieë kan leerders inligting insamel en sintetiseer, kennis opbou, probleme oplos, idees uitdruk en menings uitspreek. Kritiese luistervaardighede stel leerders in staat om waardes en houdings in tekste te herken, en manipulerende taal waar te neem en aan te spreek. (KABV 2011c:14)

Luister- en praatstrategieë staan sentraal in storievertelling.

Die KABV (2011c:14) is ook voorskriftelik ten opsigte van praatvaardigheid:

Leerders moet in staat wees om die vaardighede van beplanning, navorsing en organisering vir mondelinge aanbiedings te demonstreeur deur die volgende:

- gebruik gepaste register, styl en toon volgens die gehoor, doel, konteks en tema;
- gebruik toepaslike taal (keuse van woorde).

Hierdie vaardighede word aangeleer wanneer leerders aan storievertelling blootgestel word sonder dat hulle voel dat hulle formeel onderrig word, veral as daar 'n kultuur van storievertelling in die gemeenskap geskep is.

Die voorgestelde duur van tekste wat vir mondelinge kommunikasie gelewer moet word, word soos volg in die KABV aangedui vir onder andere graad 7 tot 9:

Gesprekke, debatte, forum-/groep-/paneelbesprekings 15 – 20 minute; dialoë 4 – 6 minute; aanwysings en instruksies 2 – 4 minute; onderhoude 8 – 10 minute; voorbereide lees 2 – 3 minute; voorbereide mondelinge aanbieding, verslag, resensies 2 – 3 minute; onvoorbereide mondelinge aanbieding 2 – 3 minute; storievertel 5 – 7 minute; vergadering en prosedures 7 – 10 minute. (KABV 2011c:25)

Hieruit kan afgelei word dat alhoewel storievertelling voorgeskryf word van graad R tot graad 12, daar oor die algemeen min tyd in die klas daaraan afgestaan word. Om hierdie rede kan die kultuur van storievertelling in die gemeenskap des te meer 'n positiewe bydrae lewer tot alle partye in die gemeenskap.

Met die ontleding van die KABV se beskrywing van die werkswyse van storievertelling volgens skoolfasies is die volgende bevind:

**TABEL 1:** Oorsig van taalvaardighede vir onderrig in Afrikaans Huistaal graad R tot 3

OORSIG VAN TAAI-VAARDIGHEDE VIR ONDERRIG IN HUISTAAL GRAAD R-3			
GRAAD R	GRAAD 1	GRAAD 2	GRAAD 3
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Luister na stories en dramatiseer dit</li> <li>• Luister na en reageer op eenvoudige vrae</li> <li>• Luister na en herhaal ritmiese patrone korrek</li> <li>• Luister na en herroep eenvoudige woordvolgorde (bv. bed, bad, bid)</li> <li>• Benoem en wys na dele van die liggaam</li> <li>• Sing eenvoudige liedjies en neem deel aan aksierympies</li> <li>• Praat oor prente en plakkate, temakaarte, boeke, ens.</li> <li>• Pas en sorteer volgens vorm, kleur, ens.</li> <li>• Neem deel aan besprekings en stel vrae</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Luister na stories en spreek 'n mening daaroor uit</li> <li>• Luister na instruksies en aankondigings en reageer toepaslik</li> <li>• Luister sonder om die spreker te onderbreek, neem beurt om te praat en stel vrae ter verduideliking</li> <li>• Luister na, geniet en reageer op prent- en woordraaisels, raaisels en grappies</li> <li>• Praat oor persoonlike ervarings en gevoelens</li> <li>• Vertel 'n bekende storie met 'n begin, middel en einde</li> <li>• Beantwoord oop en geslote vrae</li> <li>• Rolspel verskillende situasies</li> <li>• Neem deel aan klasbesprekings</li> <li>• Gebruik terminologie bv. sin, hoofletter, punt</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Luister na stories en gedigte en beantwoord hoër-orde-denkvrae</li> <li>• Luister na 'n stel ingewikkelder instruksies en reageer gepas</li> <li>• Luister sonder onderbreking na die spreker, toon respek vir die spreker, stel vrae en lewer kommentaar op dit wat gehoor is</li> <li>• Praat oor persoonlike ervarings en meer bekende nuus</li> <li>• Vertel 'n storie met 'n begin, 'n middel en 'n einde</li> <li>• Gee uitdrukking aan gevoelens oor 'n storie of gedig en verstrekk redes</li> <li>• Beantwoord oopvrae en regverdig antwoorde</li> <li>• Skep eie rympies</li> <li>• Rolspel verskillende situasies</li> <li>• Neem aan besprekings deel en doen verslag oor die groep se werk</li> <li>• Gebruik terminologie (bv. Selfstandige naamwoord, byvoeglike naamwoord, werkwoord, voornaamwoord, voorsetsel, komma, vraagteken, paragraaf)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Luister vir die hoofgedagte en besonderhede in stories en beantwoord oopvrae</li> <li>• Luister na 'n storie en bepaal die verband tussen oorsaak en gevolg</li> <li>• Gee uitdrukking aan gevoelens oor 'n teks en verskaf redes</li> <li>• Luister na 'n ingewikkelde reeks instruksies en reageer toepaslik</li> <li>• Neem deel aan 'n gesprek as 'n sosiale vaardigheid, aanvaar en respekteer die manier waarop ander praat</li> <li>• Lewer 'n mondelinge aanbieding (bv. Vertel persoonlike nuus, beskryf 'n voorwerp/ervaring, herroep 'n gebeurtenis)</li> <li>• Vertel 'n kort storie met 'n eenvoudige storielyn en verskillende karakters</li> <li>• Gebruik interessante taal (bv. Vertel grappies en raaisels)</li> <li>• Voer onderhoude vir 'n spesifieke doel</li> <li>• Gebruik terminologie bv. onderwerp, werkwoord, voorwerp, vraag, stelling, bevel, sinoniem, antoniem (teenoorgesteldes), uitroepeteke</li> </ul>
<b>LUISTER EN PRAAT</b>			

(KABV 2011a:24)

### Graad R tot 3

Die KABV (2011a:24) (Tabel 1) voldoen aan die voorskrif om individue van jongs af aan storievertelling bloot te stel. Die kurrikulum skryf voor dat leerders van graad R tot graad 3 na stories moet luister, stories moet dramatiseer, hul mening daarvoor moet uitspreek en oop vrae daarvoor moet beantwoord. Leerders moet ook stories vertel met 'n eenvoudige storielyn en verskillende karakters. Verder leer leerders die etiket rakende storievertelling, byvoorbeeld dat elkeen 'n beurt moet kry om te praat en dat die verteller nie in die rede geval mag word nie. Leerders word met ander woorde op 'n vroeë ouderdom aan stories en storievertelling blootgestel.

Dit is egter die deel waar leerders oor persoonlike ervarings en gevoelens praat wat van kardinale belang is om identiteit te versterk. Dit is belangrik om daarop te let dat hierdie aspek van storievertelling veral voorgeskryf word vir graad 1 en 2 in die KABV (2011a:24), maar navorsing (McAdams 2006a:76) het getoon dat individue op hierdie ouderdom nog nie hierdie soort storievertelling kan bemagtig nie. Volgens McAdams en Manczak (2015:429) is sekere vaardighede nodig om 'n narratiewe identiteit te konstrueer, maar op hierdie ouderdom beskik kinders nog nie oor dié vaardighede nie. Om byvoorbeeld 'n geïntegreerde lewensverhaal te konstrueer, moet die persoon weet hoe 'n tipiese lewe gestruktureer is, byvoorbeeld wat gebeur wanneer iemand die huis verlaat, die verwagte progressie van die huwelik en gesinsvorming en wat mense doen wanneer hulle aftree. Hierdie soort normatiewe verwagtinge bied 'n kulturele manuskrip vir 'n outobiografie. Habermas en Bluck (2000:749) het bevind dat mens op 'n jong ouderdom hierdie faktore, wat tot die lewensmanuskrip bydra, begin internaliseer, maar eers regtig begin leer oor hierdie deel van jou lewensmanuskrip in die vroeë volwasse stadium. Namate adolessensie bereik word, raak kinders al hoe beter toegerus om narratiewe te verskaf wat verduidelik hoe een gebeurtenis daaropvolgende gebeurtenisse in die lewe veroorsaak het, daartoe gelei het, daarin getransformeer het of op die een of ander manier betekenisvol daaraan verwant is. Verder het Habermas en De Silveira (2008:708) bevind dat die meer volwasse persoon 'n oorkoepelende tema, waarde of beginsel identifiseer wat die verskillende episodes van sy lewe integreer en die kern vorm van wie hy is en waaroor sy biografie handel. Hierdie vermoë van die storieverteller om te kan integreer is wat Habermas en Bluck (2000:749) "tematiese samehang" noem. Habermas en De Silveira (2008:718) het in hul ontleding van lewensverhale tussen die ouderdomme van agt en twintig jaar getoon dat kousale en tematiese koherensie relatief skaars is in outobiografiese vertellings vanaf die laat kinderjare en vroeë adolessensie, maar substansieel toeneem deur die tienerjare tot in vroeë volwassenheid. Daarbenewens het Habermas en De Silveira (2008:718) ook bevind dat ouer adolessente geneig is om duidelike en meer verhelderende inleidings en eindes in hul lewensverhale op te stel. Dit sluit in voorskoue, retrospektiewe besinning en ander merkers van volwasse outeurskap.

### Graad 4 tot 6

Uit Tabel 2 blyk dit duidelik dat leerders in graad 4 tot 6 al die korrekte vaardighede aangeleer word om stories te vertel en daarna te luister. Die aanbevole tekstipes is egter kontemporêre, realistiese fiksie, tradisionele stories (mites en legendes, volksverhale en fabels), avontuurverhale, wetenskapfiksie, biografieë en historiese fiksie (KABV 2011b:17). Persoonlike vertellings kom met ander woorde nie hier voor nie. Leerders in hierdie grade word met ander woorde nie aan persoonlike vertellings blootgestel nie.

**TABEL 2:** Inhoud, vaardighede, strategieë en verspreiding van tekste

Graad 4 – 6		
Vaardighede	Inhoud	Strategieë en subvaardighede
<b>Luister en praat</b>	<p><b>Luisterbegrip</b></p> <p>Verskillende vorme van mondelinge kommunikasie:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Gesprek</li> <li>• Aanwysings en instruksies</li> <li>• Storievertelling</li> <li>• Rolspel</li> <li>• Groepbespreking</li> <li>• Kort praatjies</li> <li>• Kort gedigte en rympies</li> <li>• Taalspeletjies</li> </ul>	<p><b>Luisterbegrip</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Vind hoof- en ondersteunende idees deur die maak van notas, kontrolelyste, opsommings, oortelling, verduidelikings</li> <li>• Verduidelik vrae</li> <li>• Kommunikasie vir sosiale doeleindes</li> <li>• Die inisiëring en instandhouding van gesprekke</li> <li>• Beurtnemingskonvensies</li> <li>• Aanmoediging in die gebruik van die addisionele taal</li> </ul> <p><b>Kort voorbereide en onvoorbereide praatjies</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Navorsing</li> <li>• Samehangende organisering van inligting</li> <li>• Die keuse en ontwikkeling van hoofgedagtes en ondersteunende idees met voorbeelde</li> <li>• Korrekte formaat, woordeskat, taal en konvensies</li> <li>• Stemtoon, stemprojeksie, tempo, oogkontak, liggaamshouding en gebare</li> <li>• Effektiewe inleiding en slot</li> <li>• Gebruik van gepaste visuele, audio- en / of oudiovisuele hulpmiddels, soos kaarte, plakkaat, prente</li> </ul>
	<p><b>Aanbevole tekstipes</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Stories, byvoorbeeld kontemporêre, realistiese fiksie, tradisionele stories (mites en legendes, volksverhale, fabels), avontuurverhale, wetenskapsfiksie, biografieë, historiese fiksie</li> <li>• Poësie</li> <li>• Inligtingstekste, byvoorbeeld prosedures, feitlike verslae, inligtingsverslae</li> <li>• Sosiale tekste, byvoorbeeld uitnodigings, groetkaartjies, briewe</li> <li>• Mediatekste soos advertensies, koerantberigte, tydskrifartikels, kennisgewings, pamflette</li> </ul>	<p><b>Lees en kyk</b></p> <p>Gebruik pre-lees-, lees- en post-leesstrategieë om die volgende te doen</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Die teks te verstaan</li> <li>• Kritiese lees van die teks (leesbegrip) te bevorder</li> <li>• Selfstandige lees te demonstreer (lees wyd vir die genot, inligting en vir leer)</li> <li>• Stel leerders bekend aan die volgende:</li> <li>• <b>Tekskenmerke</b> – titels, illustrasies, grafieke, kaarte, diagramme, opskrifte, subopskrifte, nommers, onderskrifte, formaat.</li> </ul>

(KABV 2011b:16)

Wanneer Tabel 3, waar die verspreiding van tekste vir graad 4 tot 6 aangedui word, egter bestudeer word, sien die leser dat stories wat persoonlike vertellings bevat, wel voorgeskryf word vir graad 4 en 5, maar nie vir graad 6 nie. Soos reeds opgemerk, is dit egter belangrik dat leerders op hierdie ouderdom reeds ingelei word om persoonlike vertellings te bemeester, want die kuns om persoonlike vertellings te beoefen, moet kumulatief toeneem soos wat leerders ouer word.

**TABEL 3:** Verspreiding van tekste

	Graad 4	Graad 5	Graad 6
<b>Kwartaal 1</b>			
<b>Week 1 en 2</b>	Stories en persoonlike vertellinge	Stories / gedigte / persoonlike vertellinge	Inligtingstekse, byvoorbeeld 'n kerantberig / artikel / onderhoud / storie, taalspeletjie
<b>Week 3 en 4</b>	Inligtingstekse, byvoorbeeld 'n nuusberig, feitelike verslag, kaart	Inligtingstekse: prosedures / instruksies / aanwysings /	Storie karakters (mite of legende) / dagboek Inligtingstekse: nuusberig / feitelike verslag / brief / mediatekse, byvoorbeeld advertensie
<b>Week 5 en 6</b>	Storie en beskrywings van mense of karakters (mite of legende)	'n Inligtingstekse, byvoorbeeld 'n koerantberig	Oorredende teks: advertensies / oorredende toespraak
<b>Week 7 en 8</b>	Inligtingstekse: prosedures / instruksies / aanwysings / lyste	folklore stories (mite / legende)	Inligtingstekse met visuele toneelstuk / drama / dialoog / onderhoud
<b>Week 9 en 10</b>	Liedjie, gedig	Liedjie, gedig	Gedig / beskrywing van 'n persoon // beskrywing van 'n voorwerp, dier, plant, plek / taalspeletjie

(KABV 2011b:22)

**TABEL 4:** Voorgestelde duur van tekste wat vir mondelinge kommunikasie gelewer moet word**Voorgestelde duur van tekste wat vir mondelinge kommunikasie gelewer moet word**

<b>TEKSTE</b>	<b>TYDSDUUR GRAAD 7 - 9</b>
Gesprekke, debatte, forum-/groep-/paneelbesprekings	15 – 20 minute
Dialoë	4 – 6 minute
Aanwysings en instruksies	2 – 4 minute
Onderhoude	8 – 10 minute
Vorbereide lees	2 – 3 minute
Vorbereide mondelinge aanbieding, verslag, resensies	2 – 3 minute
Onvorbereide mondelinge aanbieding	2 – 3 minute
Storievertel	5 – 7 minute
Vergadering en prosedures	7 – 10 minute

(KABV 2011c:25)

**Graad 7 tot 9 en graad 10 tot 12**

Tabelle 4 en 5 toon aan dat storievertel vir graad 7 tot 9 en graad 10 tot 12 onderskeidelik vyf tot sewe en agt tot tien minute moet duur. Daar kan egter nie 'n tydsduur aan persoonlike vertellings gekoppel word nie, omdat die persoon wat die storie vertel dalk van gebeure kan

vertel wat sensitief van aard is en dit ongevoelig sal wees om die vertelling te onderbreek. Die klas kan moontlik ook nie 'n veilige omgewing wees om persoonlike vertellings uit te voer nie. Daar is egter ook nie plek in die voorgeskrewe kurrikulum om meer tyd aan storievertelling te bestee nie.

**TABEL 5:** Voorgestelde lengte van mondelinge kommunikasie

**Voorgestelde lengte van mondelinge kommunikasie**

Tekste	Tydsduur Graad 10-12 (minute)
Gesprekke, debatte, forum- / groep- / paneelbesprekings	20-30
Dialoë	6-8
Aanwysings en instruksies	4-5
Onderhoude	10-15
Bekendstelling van 'n spreker, bedanking	4-5
Voorbereide toesprake, verslag, resensie	4-5
Onvoorbereide toesprake	2-3
Storievertelling	8-10
Vergaderingsprosedure	10-15

(KABV 2011d:22)

Die waarde van storievertelling lê in die volgende uittreksel uit die *KABV Afrikaans Huistaal vir Graad 10-12* (2011d:10) opgesluit. Hierin word beklemtoon dat die luister- en praatvaardigheid sentraal staan in die leer van alle vakke, omdat dit die vaardigheid om inligting in te samel en te sintetiseer, kennis te konstrueer, probleme op te los en idees en menings te lug, ontwikkel. Volgens Vygotsky (1978) ondergaan kinders sekere stadiums van taal- en kognitiewe ontwikkeling. Wanneer kinders taal verwerf, verbeter hul vermoë om geredelik aan dialoë met ander deel te neem, terwyl die bemeestering van kultureel gewaardeerde vaardighede ook verbeter (Berk 2010:23). Hierdie vaardighede word met ander woorde tydens storievertelling opgeskerp en vasgelê, en storieverteltegnieke kan moontlik 'n invloed hê op leerders se algemene akademiese prestasies.

#### 2.4 Rasionaal vir die onderrig van taalvaardighede

**Luister en praat** is sentraal in die leer van alle vakke. Deur doeltreffende luister- en praatstrategieë kan leerders inligting insamel en sintetiseer, kennis konstrueer, probleme oplos en idees en opinies uitdruk. Kritiese luistervaardighede stel leerders in staat om waardes en houdings wat onderliggend in tekste ingesluit is, te herken en om vooroordeel en manipulerende taal te bevraagteken. Al die mondelinge kommunikasievaardighede word deur die gepaste gebruik van taalstrukture oorgedra. Die aanleer van taalstrukture moet suksesvolle kommunikasie ondersteun en moet in samehang met die funksionele gebruik van taal in verskillende sosiale situasies soos die uitdrukking van gedagtes en gevoelens, voorstelling van mense, gee van aanwysings en instruksies plaasvind. Die onderrig van luistervaardighede word bepaal deur die soort mondelinge teks en die luisteraar se doel.

(KABV 2011d:10)

Dat storievertelling wat identiteit versterk (McAdams 2006b:84) eers effektief in vroeë volwassenheid aangeleer word, kan nie genoeg beklemtoon word nie. Daar word byvoorbeeld nie van kinders verwag om konkrete besluite te neem nie – hulle hoef nog nie beroepskeuses uit te oefen nie; dit word eers van jong volwassenes verwag. Storievertelling kan egter gebruik word sodat kinders wat in 'n negatiewe konteks grootword, weer kan droom of kan ontvlug, al is dit net in 'n fantasiewêreld waar dit beter gaan as in die werklike wêreld waarin hulle hulself bevind. In 'n fantasiewêreld is enigiets moontlik; daar kan die kind wat magteloos voel in sy of haar omstandighede, of oor iemand in sy of haar omstandighede, die kwade (bv. 'n boelie) oorwin. Rooikappie kan byvoorbeeld die wolf doodkap met 'n byl; Gouelokkies kan weghardloop vir die bere vir wie sy bang is of die drie varkies kan 'n pot kookwater kook en die wolf kan daarin val en doodgaan. Al is dit onrealisties, skep storievertelling 'n deur vir ontsnapping (McAdams 2006a:84).

## PRAAT

Indien leerders teen die einde van hierdie fase van hulle onderrig gemaklik, geredelik en akkuraat kan praat, het hulle een van die belangrikste vaardighede vir hulle persoonlike en professionele lewe bereik. Om oor hierdie selfvertroue te beskik, is belangriker as enige tegniek vir of die kuns van openbare redevoering. Leerders moet weet as hulle praat, daar geen gespot of na-afery sal wees nie. Hulle moet ook verseker wees van die onderwyser se volle ondersteuning en motivering te alle tye.

Leerders is reeds in die meeste van die basiese praattegnieke onderrig voor hierdie fase en daarom moet net dié tegnieke waarmee leerders nog nie vertrou is nie, in die klas onderrig word.

KABV Afrikaans Huistaal Graad 10-12 (2011d:18)

In Tabela 6 en 7 sien die leser dat storievertelling vir graad 10 en 11 onderskeidelik een uur in die skooljaar onderrig word, en dan is storievertelling ook nie deel van formele assessering nie. Die belangrike bevinding van McAdams (2006b:84) dat storievertelling eers in die tydperk van jong volwassenheid (graad 10-12) effektief aangeleer kan word, word met ander woorde glad nie in hierdie fase van jong volwassenes geïmplementeer nie. Volgens Arnett (2007:68) verwys jong volwassenes na persone van ongeveer 18 tot 25 jaar oud, wanneer hulle nie meer adolessente is nie, maar ook nog nie ten volle as volwassenes beskou kan word nie.

Storievertelling word in dieselfde asem as prysliedere genoem in Tabel 7, wat daarop dui dat storievertelling handel oor tradisionele of kulturele stories en nie soseer oor persoonlike storievertelling nie. Alhoewel kulturele storievertelling waarde inhou en die leerder se identiteit versterk ten opsigte van die kulturele konteks waarbinne hy of sy tuis hoort (Edwards 2009:20), versterk kulturele storievertelling nie noodwendig iemand se persoonlike identiteit nie. Dit is egter belangrik dat storievertelling by die self begin en later uitkring na die gemeenskap, en nie andersom nie (Van der Vyver 2018:65). Dus, indien ek nie weet wie ek is nie, kan ek myself nie plaas in die groter kulturele omgewing nie en gaan ek makliker saam met die stroom eerder as om my eie identiteit te laat geld wanneer nodig. In graad 12 se onderrigplan (KABV 2011d) kan daar geen teken van voorgeskrewe storievertelling gevind word nie; dus het die frekwensie

van alle storievertelling verdwyn, en die belangrike aspek van persoonlike storievertelling wat juis in hierdie stadium van die leerder se lewe moet figureer, kom glad nie hier voor nie.

## 5. SAMEVATTING EN AANBEVELINGS

Uit McAdams (2006a:76) se benadering tot storievertelling is bevind dat jonger kinders nie hul lewensverhale met sukses kan vertel nie en dat die vertel van lewensverhale eers in vroeë adolessensie met sukses uitgevoer kan word.

**TABEL 6:** Graad 10-onderrigplan

23 en 24	<p><b>Storievertelling</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Kenmerke en konvensies</li> <li>• Beplanning, navorsing, organisering, voorbereiding en aanbieding</li> </ul> <p><i>Tydsduur: 1 uur</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Leesbegrip:</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>o Woordeskatontwikkeling en taalgebruik</li> <li>o Sinstrukture</li> </ul> </li> <li>• <b>Studie van die Letterkunde</b></li> </ul> <p><i>Tydsduur: 4 uur</i></p>	<p><b>Opstel (enige 1):</b> Verhalend / beskrywend / argumenterend</p> <p><b>Fokus op die volgende:</b></p> <p><b>Prosesskryf</b></p> <p>Beplanning, konsep, hersiening, redigering, proeflees en aanbieding</p> <p><b>Taalstrukture en -konvensies</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Register, styl en toon</li> <li>• Woordkeuse</li> <li>• Sinsbou</li> <li>• Skryf van 'n paragraaf</li> <li>• Punktuasie en spelling</li> </ul> <p><b>Struktuur en kenmerke van gekose teks</b></p> <p><i>Tydsduur: 4 uur</i></p>
----------	---	--	---

(KABV 2011d:51)

**TABEL 7:** Graad 11-onderrigplan

GRAAD 11 KWARTAAL 3			
Weke	Luister en praat	Lees en kyk	Skryf en aanbied
23 en 24	<p><b>Storievertelling en / of prysliedere</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Kenmerke en konvensies</li> <li>• Beplanning, navorsing, organisering, voorbereiding en aanbieding</li> </ul> <p><i>Tydsduur: 1uur</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Leesbegrip en leesstrategieë vir geskrewe tekste</b> (Verwys na 3.2)</li> <li>• <b>Studie van die Letterkunde</b></li> </ul> <p><i>Tydsduur: 4 uur</i></p>	<p><b>Opstel (enige 1):</b> Bespiegeland / beredeneerd / argumenterend</p> <p><b>Fokus op die volgende:</b></p> <p><b>Prosesskryf</b></p> <p>Beplanning, konsep, hersiening, redigering, proeflees en aanbieding</p> <p><b>Taalstrukture en -konvensies</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Register, styl en toon</li> <li>• Woordkeuse</li> <li>• Sinsbou</li> <li>• Skryf van 'n paragraaf</li> <li>• Punktuasie en spelling</li> </ul> <p><b>Struktuur en kenmerke van gekose teks</b></p> <p><i>Tydsduur: 4 uur</i></p>

(KABV 2011d:62)

Storievertelling beskik oor belangrike onderrigwaarde; onder andere leer leerders op 'n informele wyse hoe om beter te presteer, en bekom ook waardevolle kommunikasietegniese. Daar kan dus tereg verklaar word dat storievertelling as 'n belangrike instrument aangewend kan word om identiteit te versterk.

Uit die bestudering van die KABV-dokumente vir graad R tot 12 kan die afleiding gemaak word dat daar wel 'n leemte ten opsigte van storievertelling en veral lewensverhaalvertellings in die kurrikulum voorkom. Hierdie leemte moet dan **êrens anders** in die leerder se opvoeding ondervang word, omdat die lewensverhaal so 'n belangrike instrument is in die versterking van die individu se identiteit. Volgens die KABV word algemene storievertelling veral aangemoedig en aangeleer in die jonger grade. Persoonlike storievertelling of lewensverhale moet egter meer aandag geniet namate leerders ouer word.

Aangesien die klas nie altyd 'n veilige omgewing is vir persoonlike storievertellings nie en die onderwyser nie altyd in die klas tyd het om aandag aan storievertelling te gee nie, is 'n moontlike kreatiewe oplossing om storievertelling te akkommodeer in vennootskap met die gemeenskap. Fasiliteerders kan moontlik opgelei word om veilige storievertelomgewings te skep waar stories vertel kan word. Die gemeenskap skep sodoende 'n platform buite die skoolure, wanneer leerders hul stories ongehinderd kan vertel en 'n kultuur van storievertelling terselfdertyd in die gemeenskap gevestig kan word, aangesien dit ook op 'n meer gereelde basis kan geskied. Tog, om storievertelling volhoubaar te maak en as kultuur te vestig, moet die saadjie al van kleins af gesaai word en kinders op 'n jong ouderdom gedurig daaraan blootgestel word totdat hulle die waarde daarvan besef en spontaan aan storievertelling wil deelneem in vroeë volwassenheid. Die KABV slaag daarin om leerders vanaf 'n vroeë ouderdom aan die vaardighede van storievertelling bloot te stel. Daar word egter meer tyd aan persoonlike storievertelling afgestaan op 'n ouderdom waar leerders nog nie volwasse genoeg is om dit ten volle te benut nie. Persoonlike storievertelling moet kumulatief toeneem van graad R tot 12, maar in die KABV vind die teenoorgestelde plaas.

Wanneer persoonlike storievertelvaardighede egter in die regte volgorde van belangrikheid plaasvind, sal vertellers aan toehoorders kan oordra wat hulle uit eie ervaring geleer het. Dit is daarom belangrik om leerders aan alle komponente van storievertelling bloot te stel in die laer grade, sodat persoonlike storievertelling 'n natuurlike uitvloeisel sal word vanaf graad 10. Wanneer storievertelling in vennootskap met die gemeenskap aangeleer word, behoort dit nie 'n vreemde konsep te wees vir 'n leerder wat in die klaskamer daarmee gekonfronteer word nie (Van der Vyver 2020:854). Sodoende behoort storievertelling die onderwyser se taak in die klas te vergemaklik. Storievertelling behoort daarom as kultuur in vennootskap in die gemeenskap gevestig te word, sodat dit as bate kan dien vir al die rolspelers in die vennootskap tussen die drie vernaamste invloedssfeer (familie, skool en gemeenskap). Dié vennootskap moet met ander woorde van so 'n aard wees dat dit die medium word waardeur die deelnemer se identiteit blootgelê word. Dit is egter belangrik dat die deelnemer in staat gestel word om andere tot dieselfde blootlegging van identiteit te lei, sodat die vennootskap wedersydse voordeel vir al die rolspelers sal inhou.

## BIBLIOGRAFIE

- Anon. 2015. Storytelling: the crucial curriculum. <https://www.nalibali.org/storytelling-the-crucial-curriculum-2> [4 August 2015].
- Arnett, JJ. 2007. Emerging adulthood: What is it, and what is it good for? *Child Development Perspectives*, 1(2):68-73.

- Aveling, N. 2001. Where do you come from? Critical storytelling as a teaching strategy within the context of teacher education. *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, 22(1):35-48.
- Berk, LE. 2007. *Development through the lifespan*. 4th ed. Boston, MA: Allyn & Bacon.
- Bowen, G. 2009. Document analysis as a qualitative research method. *Qualitative Research Journal*, 9(2):27-40.
- Breen, A. 2015. How storytelling impacts our identities. <http://news.uoguelph.ca/2015/07/how-storytelling-impacts-our-identities/> [12 April 2017].
- Burger, W. 2018. *Die wêreld van die storie*. Pretoria: Van Schaik Uitgewers.
- Çetin, E. 2020. Digital storytelling in teacher education and its effect on the digital literacy of pre-service teachers. *Thinking Skills and Creativity*, 39(2021):100760. <https://doi.org/10.1016/j.tsc.2020.100760>.
- Corbin, J & Strauss, A. 2008. *Basics of qualitative research: Techniques and procedures for developing grounded theory*. 3rd ed. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Departement van Basiese Onderwys (Suid-Afrika). 2002. *Hersiene Nasionale Kurrikulumverklaring, Graad R-9: Beleid, oorsig, Afrikaans*. Pretoria: Staatsdrukker.
- Departement van Basiese Onderwys (Suid-Afrika). 2011a. *Kurrikulum- en Asseseringsbeleidsverklaring, Graad R-3: Afrikaans Huistaal*. Pretoria.
- Departement van Basiese Onderwys (Suid-Afrika). 2011b. *Kurrikulum- en Asseseringsbeleidsverklaring, Graad 4-6: Afrikaans Huistaal*. Pretoria.
- Departement van Basiese Onderwys (Suid-Afrika). 2011c. *Kurrikulum- en Asseseringsbeleidsverklaring, Senior Fase, Graad 7-9: Afrikaans Huistaal*. Pretoria.
- Departement van Basiese Onderwys (Suid-Afrika). 2011d. *Kurrikulum- en Asseseringsbeleidsverklaring, Graad 10-12: Afrikaans Huistaal*. Pretoria.
- Devereaux, C & Griffin, M. 2013. *Narrative, identity, and the map of cultural policy*. Farnham: Ashgate.
- Dolan, P. 2021. *The social construction of stories. How narratives can get in the way of being happier*. [Blog post]. [https://www.edge.org/conversation/paul\\_dolan-the-social-construction-of-stories](https://www.edge.org/conversation/paul_dolan-the-social-construction-of-stories) Date of access: 28 May 2021.
- Edwards, J. 2009. *Language and identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fiese, BH, Hooker, KA, Kotary, L, Schwagler, J & Rimmer, M. 1995. Family stories in the early stages of parenthood. *Journal of Marriage and the Family*, 57(3):763-770.
- Gallo, C. 2019. Storytelling to inspire, educate, and engage. *American Journal of Health Promotion*, 33(3): 469-472. <https://doi.org/10.1177/0890117119825525b>
- Garland, E. 2016. How storytelling affects the brain. <http://www.ericgarland.co/2016/03/29/storytelling-brain/> [19 July 2017].
- Gazzaniga, MS. 2011. *Who's in charge: Free will and the science of the brain*. New York, NY: HarperCollins.
- Ghaempanah, B & Khapova, SN. 2020. Identity play and the stories we live by. *Journal of Organizational Change Management*, 33(5):683-695.
- Giroux, H & McLaren, P. 1994. *Between borders: Pedagogy and politics in cultural studies*. New York, NY: Routledge.
- Gonzales, R, Gasco J & Llopis, J. 2006. Information systems outsourcing: A literature analysis. *Information & Management*, 43(7):821-834.
- Gowln, J. 2011. *Why sharing stories brings people together*. [Blog post]. <https://www.psychologytoday.com/us/blog/you-illuminated/201106/why-sharing-stories-brings-people-together> Date of access: 28 May 2021.
- Habermas, T & Bluck, S. 2000. Getting a life: The emergence of the life story in adolescence. *Psychological Bulletin*, 126(5):748-769.
- Habermas, T & De Silveira, C. 2008. The development of global coherence in life narratives across adolescence: Temporal, causal and thematic aspects. *Developmental Psychology*, 44(3):707-721.
- Jayakumar, K. 2015. *Storytelling for peace*. [Blog post]. <https://www.peaceinsight.org/en/articles/storytelling-peace/?location=&theme=culture-media-advocacy> Date of Access: 28 May 2021.
- Killen, R. 2019. *Teaching Strategies for Quality Teaching and Learning: Concise version*. Cape Town: Juta and Company (Pty) Ltd.
- Kucirkova, N. 2019. How Could Children's Storybooks Promote Empathy? A Conceptual Framework Based on Developmental Psychology and Literary Theory. *Frontiers in psychology*, 10: 121. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.00121>
- Labuschagne, A. 2003. Qualitative research: Airy fairy or fundamental? *The Qualitative Report*, 8(1). <https://nsuworks.nova.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1901&context=tqr> [14 August 2020].

- Linabary, JR, Krishna, A & Connaughton, SL. 2017. The conflict family: Storytelling as an activity and a method for locally led, community-based peacebuilding. *Conflict Resolution Quarterly*, 34(4):431-453.
- McAdams, DP. 1997. In Ashmore & Jussim (eds). *Self and identity: Fundamental issues*. New York, NY: Oxford University Press.
- McAdams, DP. 2001. The psychology of life stories. *Review of General Psychology*, 2(5):100-122.
- McAdams, DP. 2006a. *Redemptive self: Stories Americans live by*. Oxford: Oxford University Press.
- McAdams, DP. 2006b. The redemptive self: Generativity and the stories Americans live by. *Research in Human Development*, 3(2&3):81-100.
- McAdams, DP. 2013. The psychological self as actor, agent, and author. *Perspectives on psychological science*, 8(3):272-295.
- McAdams, D. 2019. First we invented stories, then they changed us: The Evolution of Narrative Identity. *Evolutionary Studies in Imaginative Culture*, 3(1):1-18. doi:10.26613/esic.3.1.110.
- McAdams, DP. & Manczak, E. 2015. In Mikulincer & Shaver (eds). *APA handbook of personality and social psychology*. Washington, DC: American Psychological Association Press.
- Merril, N, Booker, JA & Fivush, R. 2018. Functions of parental intergenerational narratives told by young people. *Topics in cognitive science*, 11(2019):752-773. doi:pdf/10.1111/tops.12356.
- Parfitt, E. 2019. *Young people, learning and storytelling*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Polletta, F, Chen, PCB, Gardner, BG & Motes, A. 2011. The sociology of storytelling. *Annual Review of Sociology*, 37(1):109-130.
- Pollinghorne, DE. 1988. Narrative knowing and the human sciences. *American Journal of Sociology*, 95(1):258-260.
- Prente (@ Why Storytelling Works as a Leadership Tool). 2021. <https://carollempert.com/why-storytelling-works-as-a-leadership-tool/> Date of access: 2 Jul. 2021.
- Putman, LL & Kolb, DM. 2000. In Buzzanell (ed.). *Rethinking organizational and managerial communication from feminist perspectives*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Rapley, T. 2007. *Doing conversation, discourse and document analysis*. London: Sage.
- Rich, R. 2014. Storied identities: Identity formation and the life story. *University of Sussex Journal of Contemporary History*, 15:1-16.
- Senehi, J. 2002. Constructive storytelling: A peace process. *Peace Conflict Studies*, 9(2):41-63.
- Senehi, J. 2009. In Sandole, Byrne, Sandole-Staroste & Senehi (eds). *Handbook of conflict analysis and resolution*. New York, NY: Routledge.
- Van der Vyver, C. 2018. Storievertelling as onderrigstrategie ter versterking van gemeenskapsidentiteit. Potchefstroom: Noordwes-Universiteit. (Proefskrif – PhD).
- Van der Vyver, C. 2020. Die rol van vennootskappe in die versterking van storievertelling as 'n onderrigstrategie in 'n gemeenskap. *LitNet Akademies*, 17(3):850-876.
- Van der Vyver, C, Nel, C, Vos, E & Van Oort, R. 2019. Storievertelling as onderrigstrategie ter versterking van identiteitsontwikkeling by agtergeblewe individue. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 59(2):235-250.
- Van Hulst, M. 2012. Storytelling, a model of and a model for planning. *Planning Theory*, 11(3):299-318.
- Vygotsky, LS. 1978. *Mind in society: The development of higher psychological processes*. Cambridge: Harvard University Press.
- York-Barr, J & Duke, K. 2004. What do we know about teacher leadership? Findings from two decades of scholarship. *Review of Educational Research*, 74(3):255-316.
- Zuber-Skerritt, O. 2011. *Action leadership: Towards a participatory paradigm*. Dordrecht: Springer.
- Zwack, M, Kraiczy, ND, von Schlippe, A & Hack, A. Storytelling and cultural family value transmission: Value perception of stories in family firms. *Management Learning*, 47(5):590-614. doi:10.1177/1350507616659833.

# Kapasiteitsontwikkeling by geskoolde en hoogschoolde werklose persone in Pretoria, Gauteng, ten einde hulle indiensneembaarheid en selfwerkzaamheid te bevorder

*Capacity development among skilled and highly skilled unemployed persons in Pretoria, Gauteng, in order to improve their employability and self-employability*

## CECILE SCHULTZ

Departement Menslike Hulpbronbestuur en Ontwikkeling, Tshwane Universiteit van Tegnologie Pretoria, Suid-Afrika  
E-pos: schultzcm@tut.ac.za  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7048-7892>



Cecile Schultz



Karel Lessing

## KAREL LESSING

Departement Menslike Hulpbronbestuur en Ontwikkeling, Tshwane Universiteit van Tegnologie Pretoria, Suid-Afrika  
E-pos: lessingkf@tut.ac.za  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7117-4778>

## PIETER K SMIT

Departement Menslike Hulpbronbestuur en Ontwikkeling, Tshwane Universiteit van Tegnologie Pretoria, Suid-Afrika  
E-pos: smitpk@tut.ac.za  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3884-4682>



Pieter K Smit



Ilze Swarts

## ILZE SWARTS

Departement Menslike Hulpbronbestuur en Ontwikkeling, Tshwane Universiteit van Tegnologie Pretoria, Suid-Afrika  
E-pos: swartsi@tut.ac.za  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9913-9728>

## LIZE VAN HOEK

Departement Menslike Hulpbronbestuur en Ontwikkeling, Tshwane Universiteit van Tegnologie Pretoria, Suid-Afrika  
E-pos: vanhoekce@tut.ac.za  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9523-3960>



Lize van Hoek



Hannie Viljoen

## HANNIE VILJOEN

Solidariteit Helpende Hand, Pretoria, Suid-Afrika  
E-pos: hannie@helpendehand.co.za  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0545-7440>

### Datums:

Ontvang: 2020-11-04

Goedgekeur: 2021-06-26

Gepubliseer: September 2021

<p><b>CECILE SCHULTZ</b> is 'n medeprofessor in die Departement Menslike Hulpbronbestuur en Ontwikkeling aan die Tshwane Universiteit van Tegnologie in Pretoria. Haar navorsingsfokus is op strategiese menslikehulpbronbestuur, die toekoms van werk en die verligting van armoede. Haar passie vir gemeenskapsofheffing blyk duidelik uit haar betrokkenheid in verskeie gemeenskapsprogramme in Pretoria sedert 2006.</p>	<p><b>CECILE SCHULTZ</b> is an associate professor in the Department People Management and Development at the Tshwane University of Technology in Pretoria. Her research focus is on strategic human resource management, the future of work and the alleviation of poverty. Her passion for community upliftment is evident in her involvement in various community programmes in Pretoria since 2006.</p>
<p><b>KAREL LESSING</b> is 'n a senior dosent in die Departement Menslikehulpbronbestuur en Ontwikkeling aan die Tshwane Universiteit van Tegnologie in Pretoria. Hy is dosent in arbeidsverhoudinge en navorsingsmetodologie en is ook betrokke by nagraadse studiebegeleiding. Sy navorsingsbelangstelling is werksplekverhoudinge en kollektiewe bedinging en onderhandelinge.</p>	<p><b>KAREL LESSING</b> is a senior lecturer in the Department People Management and Development at the Tshwane University of Technology in Pretoria. He lectures in labour relations and research methodology and is involved in post graduate supervision. His research focus involves workplace relations and collective bargaining and negotiations.</p>
<p><b>PIETER K SMIT</b> is tans 'n dosent aan die Tshwane Universiteit van Tegnologie (TUT) in Pretoria. Voordat hy by TUT begin werk het, was hy die menslikehulpbronbestuurder by die Suid-Afrikaanse Nasionale Weermag in die Vrystaat. Sy doktorsgraad handel oor die ontwikkeling van vakmanne in die motorbedryf in Suid- Afrika.</p>	<p><b>PIETER K SMIT</b> currently holds the position of lecturer at the Tshwane University of Technology (TUT) in Pretoria. Prior to his appointment at TUT, he was the deputy director of Human Resources personnel in the South African National Defence Force for the Free State region. His doctoral studies focused on the development of artisans in the South African motor industry.</p>
<p><b>ILZE SWARTS</b> is 'n senior dosent aan die Tshwane Universiteit van Tegnologie in Polokwane. Sy het haar doktorsgraad in Organisasiegedrag aan die Universiteit van Pretoria, Suid-Afrika verwerf. Haar proefskrif het gefokus op die invloed wat werksverwante houdings op gedrag in organisasies het. Ilze se huidige navorsing fokus op die organisatoriese veranderlikes wat organisasiegedrag beïnvloed. Sy is 'n geregistreerde Bedryfsielkundige by die Health Professions Council of South Africa.</p>	<p><b>ILZE SWARTS</b> is a senior lecturer at the Tshwane University of Technology in Polokwane. She holds a PhD in Organisational Behaviour from the University of Pretoria, South Africa. Her thesis focused on the influence of job related attitudes on organisational behaviour. Her current research focus is on the organisational level variables that influence organisational behaviour. She is a registered Industrial Psychologist with the Health Professions Council of South Africa.</p>
<p><b>LIZE VAN HOEK</b> is 'n senior dosent in die Departement Menslikehulpbronbestuur en Ontwikkeling, Fakulteit Bestuurswese aan die Tshwane Universiteit van Tegnologie in Pretoria. Haar navorsingsfokus is talentbestuur en organisasiegedrag. Sy doen navorsing, is studieleier vir Meester- en Doktorsgraadstudente en het verskeie publikasies in toonaangewende joernale. Sy is voorts 'n mede-outeur van boeke oor menslikehulpbronbestuur en organisasiegedrag. Sy is ook betrokke by kurrikulumontwikkeling van kursusse op haar navorsingsgebied.</p>	<p><b>LIZE VAN HOEK</b> is a senior lecturer in the Department of People Management and Development at the Tshwane University of Technology in Pretoria. Her niche research is Talent Management and Organisational Behaviour. She is a keen researcher, acts as supervisor for both Masters and Doctoral students and also has various publications in well-known journals. Furthermore, she is a co-author of books on human resource management and organisational behaviour. She is also involved in curriculum development in courses in respect of her areas of research.</p>

**HANNIE VILJOEN** is tans 'n navorser by Solidariteit Helpende Hand. Sy is besig met haar PhD-studie oor 'n *Konseptuele raamwerk vir bemagtigingskommunikasie in volhoubare gemeenskapsgebaseerde ontwikkelingsprogramme* by die Noordwes-Universiteit, Potchefstroomkampus, wat al 14 jaar haar Alma Mater is. Maatskaplike oorbrugging gedurende en ná die Covid-19-krisis is noodsaaklik vir die herstel van werk. As deel van gemeenskapsontwikkelingsafdeling beywer Solidariteit Helpende Hand hom vir die herstel van gemeenskappe ná die krisis en poog om oplossings te vind vir werklose gemeenskappe om weer die werksmag te kan betree. Sy maak staat op navorsing in die soeke na dergelike oplossings.

**HANNIE VILJOEN** currently holds a position as a researcher at Solidariteit Helpende Hand. She is studying for her PhD towards a *Conceptual framework for empowerment communication in sustainable community-based development programs* at the North West University at the Potchefstroom Campus, which has been her Alma Mater for the past 14 years. Social bridging during and after the Covid crisis is essential for job recovery. As part of the Community Development Division, Solidariteit Helpende Hand strives to help communities recover after the crisis and hence to find solutions for unemployed communities to re-enter the workforce. She relies on research and findings thereof for these solutions.

## ABSTRACT

### ***Capacity development among skilled and highly skilled unemployed persons in Pretoria, Gauteng, in order to improve their employability and self-employability***

*One of the objectives of some non-governmental organisations (NGOs) is to assist unemployed persons to become employed or self-employed. In Pretoria, Gauteng, one such NGO gives training and support to unemployed persons with the purpose of capacitating them in certain areas of need. This exploratory research was aimed at determining how skilled and highly skilled unemployed persons involved in this NGO's programme view their own ability to become employed or self-employed. The capacity approaches of Sen and Kolbe served as theoretical frameworks for this study. Interpretivism as a research philosophy and a phenomenological approach guided the study. Interpretivism, phenomenology and a qualitative research method were therefore used.*

*Two semi-structured focus group interviews were used to obtain rich data from the participants. Forty-two unemployed persons were involved in the NGO programme at the time, and eleven persons volunteered to participate in the study. Seven persons with a post-school qualification participated in one focus group interview, and four persons with a Grade 12 certificate in the other. The purpose of this division was to attain a wide variety of perspectives in the dynamics of each focus group interview. The trustworthiness of the data was essential; this was achieved by considering credibility, transferability, dependability and confirmability. Qualitative content analysis was used to analyse the data into meaningful themes and categories. Saturation of data was taken into consideration. Verbatim extracts were used to substantiate the themes.*

*The themes yielded by the findings were categorised according to Kolbe's capability approach based on the three faculties of the mind (cognitive, affective and conative), as well as the strategies to develop capacity. The findings can be summarised in three main themes, namely the cognitive, or thoughts (self-image, new thinking, skills); the affective, or emotions (motivation, negative emotions relating to relationships, dealing with depression and despondence); and strategies to develop capacity (recognised prior learning and job shadowing). The conative part of Kolbe's approach did not feature in the findings.*

*Recommendations were drafted by combining the findings of the study and the literature review. This combination resulted in the development of a framework to improve employability and self-employability of the skilled and highly skilled unemployed persons. This framework consisted of the “what” (capacities) that should be developed and the “how”, that is, strategies to follow in order to develop the capacities of the skilled and highly skilled unemployed persons. Training in making online job applications, writing a curriculum vitae, computer skills, how to brand and market oneself, how to network, job interviewing and entrepreneurship should be offered. Coaching and mentoring should be made available, especially to persons who want to be self-employed. Financial assistance should be considered as start-up funds for a new business venture. To improve employability and self-employability, the cognitive, affective and conative parts of the person should, therefore, be taken into consideration when developing personal capacity. It is recommended that, in future research, this study be extended to other skilled and highly skilled unemployed persons and to unskilled unemployed persons in South Africa. The constraints on employability and the influence of the Covid-19 pandemic on unemployment in South Africa should also be researched.*

**KEYWORDS:** cognitive, affective, conative, strategies, capacity development, unemployed skilled and highly skilled persons, Gauteng, non-governmental organisation

**TREFWOORDE:** kognitief, affektief, konatief, strategieë, kapasiteitsontwikkeling, geskoolde en hoogsgekoolde werklose persone, Gauteng, nie-regeringsorganisasie

## OPSOMMING

Party nieregeringsorganisasies (NRO's) help werklose mense om in diens geneem te word of om vir hul eie sak te werk. Sulke NRO's bied gewoonlik opleiding en ondersteuning aan werklose mense met die doel om hulle vermoë te ontwikkel op terreine waar hulle dit dalk nodig het. Die doel van hierdie verkennende navorsing was om te bepaal hoe geskoolde en hoogsgekoolde werklose persone wat by 'n NRO in Pretoria, Gauteng, betrokke is, hulle eie vermoë sien om hulle indiensneembaarheid en selfwerkzaamheid te verbeter. Die kapasiteitsbenadering van Sen en van Kolbe is in hierdie studie as teoretiese raamwerke gebruik, soos ook interpretatiewe, fenomenologie en 'n kwalitatiewe navorsingsmetode. Twee semigestruktureerde fokusgroeponderhoude is gebruik om inligting van die deelnemers te bekom. Die bevindinge kan in drie hoofemas saamgevat word, naamlik die kognitiewe, of denke (selfbeeld, nuwe denke en vaardighede); die affektiewe, of emosies (motivering, negatiewe emosies ten opsigte van verhoudings); en strategieë om kapasiteit te bou (erkenning van vorige leer en werkskaduwing). Die konatiewe (strewende, gedrag) as deel van Kolbe se teorie is nie in die narratiewe gevind nie. Op grond van die navorsingsbevindinge en die literatuur is 'n raamwerk saamgestel om die “hoe” (watter strategieë) en die “wat” (watter kapasiteit) van kapasiteitsontwikkeling van geskoolde en hoogsgekoolde werklose persone uit te lig.

## 1. INLEIDING

Werkloosheid is al twee dekades lank 'n krisis en een van die grootste sosio-ekonomiese uitdagings in Suid-Afrika (Schüssler 2017:1; Meyer & Synodinos 2019:2).

Werkloosheid kan dui daarop dat 'n persoon die vermoë het om besoldigde werk te doen, maar om die een of ander rede nie 'n werk kan kry nie (Moffatt 2020:10). Volgens Chetty,

Greyling en Van Zyl (2000:172) sluit die uitgebreide definisie van werkloosheid persone in wat 15 jaar of ouer is en wat –

- nie in besoldigde werk of selfwerksaam is nie;
- gedurende die verwysingsweek (die sewe dae wat die onderhoud voorafgegaan het) beskikbaar was vir besoldigde werk of selfwerksaamheid; en
- die begeerte het om te werk en om in diens geneem te word of selfwerksaamheid te onderneem.

Hierdie studie fokus op die werkloosheid van geskoolde en hooggeskoolde persone. Volgens Jacobs, Van Jaarsveld en Von Mollendorf (1988:5-9) word die volgende indeling van geskoolde beroepe gemaak:

- Hooggeskoolde beroepe sluit alle professionele en semiprofessionele beroepe in, met inbegrip van tegnisi en bestuurs- en uitvoerende beroepe. Betrekkings in hierdie kategorie vereis minstens twee jaar opleiding ná graad 12.
- Geskoolde beroepe is beroepe waarvoor opleiding van minstens 'n aantal weke of maande binne en/of buite die werksomgewing nodig is. Werkers in hierdie beroepe staan ook as die middelvlakarbeidsmag bekend.
- Halfgeskoolde beroepe kan die nodige kundigheid ná 'n relatief kort opleidingstydperk (enkele dae of weke) verkry, waarna die vereiste take effektief verrig behoort te kan word. Basiese geletterdheid en syfervermoë is 'n vereiste vir sodanige opleiding, terwyl primêre onderwys gewoonlik as voldoende toelating tot hierdie opleiding beskou word.
- Ongeskoolde beroepe is alle beroepe waarvoor geen formele onderwys of opleiding vereis word nie.

Vir die doel van hierdie studie is iemand wat hooggeskool is, 'n gegradueerde of gediplomeerde, en iemand wat geskool is, 'n persoon wat graad 12 geslaag het.

Morgan (1998:2) definieer kapasiteit as die vermoë, vaardighede, houdings, waardes, verhoudings, gedrag, motivering en bronne wat 'n persoon, organisasie, netwerk, sektor of die breër maatskaplike sisteem in staat stel om sekere funksies uit te voer en doelwitte te bereik. Kapasiteitsontwikkeling verwys na die benaderings, strategieë en metodologie wat prestasie op die vlak van individue, organisasies, netwerke, sektore en die breër maatskaplike sisteem bevorder (Bolger 2000:7). Vir die doel van hierdie studie het kapasiteitsontwikkeling betrekking op die ontwikkeling van sowel 'n persoon as die benadering of strategie wat hom of haar kan help om in diens geneem te word of self werk te skep (selfwerksaamheid). Volgens Boshoff en Fraser (2012:5) en Roos (2018:89) is dit belangrik dat die indiensneembaarheid van persone wat werk soek, verbeter moet word deur hulle byvoorbeeld sekere vaardighede te laat aanleer. Mowforth en Munt (2015:25) dui aan dat selfwerksaamheid beteken dat 'n persoon vir homself of haarself werk en dat die vergoeding en wins direk daardie persoon toekom.

## 2. PROBLEEMSTELLING

Volgens Statistieke Suid-Afrika was die uitgebreide werkloosheidskoers, wat ontmoedigde werksoekers insluit, in die eerste kwartaal van 2021, 32,6% (Statistics SA 2021:1). Werksgeleenthede is die grondslag van enige ekonomie (World Bank 2013). Geskoolde en hooggeskoolde persone wat wil werk, maar nie werksgeleenthede kan vind nie, kry ekonomies,

sosiaal en persoonlik swaar (Alenda-Demoutiez & Mügge 2019:601). Weens die nasionale ekonomie wat nou al hoe minder werksgeleenthede skep en die ondoeltreffende werkskeppingsinisiatiewe van die regering, is 'n beleid noodsaaklik wat op alternatiewe wyse werk kan skep (Mmesi 2015). Laastens het gebrekkige kapasiteitsontwikkeling 'n negatiewe uitwerking op Suid-Afrika se werkloosheidskoers (Nonyana & Njuho 2018:2). Daar is verskeie NRO's wat die kapasiteitsontwikkeling van werklose persone aanspreek (Paver, Rothmann, Van den Broeck & De Witte 2019:3), maar daar is nie duidelikheid oor wat die behoeftes van geskoolde en hoogsgekoolde persone is ten opsigte van die ontwikkeling van hulle eie kapasiteit ter bevordering van indiensneembaarheid en selfwerksaamheid nie.

### 3. NAVORSINGSVRAAG

Na aanleiding van bogenoemde probleemstelling het die volgende navorsingsvraag hierdie navorsing gerig:

- Wat is geskoolde en hoogsgekoolde werklose persone se sienings van die ontwikkeling van hulle eie kapasiteit ter bevordering van indiensneembaarheid en selfwerksaamheid?

### 4. TEORETIESE RAAMWERKE

Sen (1993:33) se kapasiteitsbenadering dien as die teoretiese raamwerk vir hierdie studie en die hooftokus van hierdie benadering is wat iemand bekwaam is om te doen. Wat kapasiteit betref, stel Sen (1979:83) vyf dele voor:

- Die belangrikheid van vryheid in 'n persoon se oordeel.
- Individuele verskille in die vermoë om hulpbronne in waardevolle aktiwiteite om te sit.
- Die meerveranderlike aard van aktiwiteite wat geluk veroorsaak.
- 'n Balans tussen materialistiese en niematerialistiese faktore in die evaluering van iemand se welstand.
- Kommer oor die verspreiding van geleenthede in 'n gemeenskap.

Een van die hoofelemente van Sen se benadering berus op 'n mens se vryheid om te kies, wat dan kan lei tot 'n lewe wat gedy ("flourishing life") (Orton, 2011:352). Volgens Sen (1993:33) word mense se vryheid gereflekteer in hulle kapasiteit, wat dan weer afhang van 'n verskeidenheid van faktore, soos persoonlike karaktereienskappe en die sosiale kringe waarin hulle beweeg. Hierdie vryheid om te kies maak deel uit van 'n persoon se keuse om sy of haar kapasiteit te ontwikkel sodat hy of sy uiteindelik dan 'n besoldigde werk kan kry (Dean Bonvin, Vielle & Farvaque 2005:3). In hierdie studie het die geskoolde en hoogsgekoolde werklose mense gekies om by die NRO aan te meld sodat hulle hulp kan ontvang om 'n besoldigde werk te kry. Die NRO se proses behels onder meer die ontwikkeling van die werklose mense se kapasiteit ten einde hulle voor te berei om aansoek te doen om 'n werk.

Kolbe (1989:10) se benadering van die drie vermoëns (die kognitiewe, affektiewe en konatiewe) van die psige is ook in hierdie studie gebruik. Die fokus van hierdie teorie is dus op denke, emosies en gedrag. Volgens Kolbe (1989:10) het almal ewe veel konatiewe energie om die denke (die kognitiewe) en emosies (die affektiewe) te betrek om doelgerigte handeling voort te bring. Woorde wat met die denke, emosies en gedrag geassosieer word, word in Tabel 1 genoem.

**TABEL 1:** Woorde wat met die denke, emosies en gedrag geassosieer word

<b>Kognisie (Denke)</b>	<b>Affek (Emosies)</b>	<b>Konasië (Gedrag)</b>
Intelligensiekwasiënt	Begeertes	Dryf/strewe
Vaardighede	Motivering	Instink
Beredenering	Houdings	Noodsaaklikheid
Kennis	Voorkeure	Geestesenergie
“Mental energy”		
Ervaring	Emosies	Innerlike krag
Opvoeding	Waardes	Talente

## 5. LITERATUURSTUDIE

Vorige studies bevestig dat die stigma verbonde aan werkloosheid oor die algemeen geassosieer kan word met verswakkende fisieke en sielkundige welstand, soos weerspieël word in angs- en depressievlakke en stresverwante simptome soos hoof- en maagpyn (Schoeman & Dreyer 2008:1045). Tolentino, Maliwat en Dullas (2019:11) skryf dat werkloosheid die lewensgehalte, selfbeeld en sielkundige veerkragtigheid (“resilience”) van ’n persoon verlaag, veral as die werksoekproses uitgerek raak. Tolentino *et al.* (2019:11) het bevind dat hoop, veerkragtigheid en kreatiwiteit by werksoekers versterk moet word.

Om ’n werk te soek is ’n doelgerigte, motiverende, selfregulerende proses waarin persoonlikheid en ingesteldheid ’n rol speel (Van Hooft, Kammeyer-Mueller, Wanberg, Kanfer & Basbug 2020:1). Ali, Ryan, Lyons, Ehrhart en Wessel (2016:333) het bevind dat werksoekers bewus moet wees van moontlik onregverdigde behandeling deur ander en dat ongemaklikheid in die werksoekproses kan voorkom. Dit kan natuurlik spanning veroorsaak.

Tegnologie het werksoekers se manier van dink oor werk soek verander. LinkedIn, Facebook en Twitter is die algemeenste platforms wat werksoekers gebruik om ’n werk te vind en wat werkgewers gebruik om beskikbare poste te adverteer (Weiner 2016:1; Patel, Graham & Chowa 2020:7). Wessels (2020:23) voer aan dat onder meer rekenaarvaardighede en digitale tegnologie die wêreld van werk verander het.

Om ’n geskikte werk te kry, moet die indiensneembaarheid van werksoekers verbeter word. Vanhercke, De Cuyper, Peeters en De Witte (2013:592) beskryf indiensneembaarheid as die vermoë om ’n werk te kry, effektief in ’n werk te funksioneer, tussen rolle en take te beweeg, en die nodige vaardighede, kennis en eienskappe te hê wat dit moontlik maak. Om indiensneembaar te wees en die arbeidsmag te betree, moet die persoon oor verskeie vaardighede beskik. Prinsloo (1999:40) noem dat persoonlike vaardighede, soos emosionele intelligensie, selfhandhawing, motivering, entrepreneuriese denke, innovering, aanpasbaarheid, optimisme, probleemoplossingsvaardighede en interne lokus van beheer, belangrike werksvaardighede is. Mtawa, Fongwa en Wilson-Strydom (2019:3) voeg by dat werkers se selfkonsep, karakter en motivering regstreeks verband hou met hul werksprestasie, wat ’n kritieke bydrae lewer tot hulle vermoë om ’n werk te kry en te behou. Al bogenoemde vaardighede en konsepte kan aangeleer en ontwikkel word.

Ten einde die arbeidsmag te betree, kan 'n werksoeker ook aandag skenk aan sy of haar persoonlike “handelsmerk” ofte wel persoonlike beeldbemarking (“personal branding”) en 'n sterk netwerk. Minor-Cooley en Parks-Yancy (2020:241) beklemtoon die belangrikheid daarvan dat werksoekers 'n persoonlike handelsmerk of -beeld skep en beklemtoon hoe dit met indiensneembaarheid verband hou. Khedher (2019:106) het bevind dat 'n persoonlike handelsmerk verbale selfaanbieding, geloofwaardigheid en voorkoms insluit. Wanberg, Basbug, Van Hooft en Samtani (2012:888) meen dat 'n gesonde selfbeeld vir werksoekers belangrik is, sodat hulle gemaklik met andere oor werksgeleenthede kan kommunikeer. Salvador (2010) stel voor dat werksoekers kontakte opbou en hulleself voortdurend bemark deur gebruik te maak van sosiale media en netwerke. De Araujo (2020:1) het bevind dat 'n sosiale netwerk 'n baie belangrike strategie vir werk soek is. 'n Werksoeknetwerk is 'n proaktiewe proses waarin informele verhoudings tot potensiele werksgeleenthede kan lei (Wanberg *et al.* 2012:900).

Werkskaduwing is 'n nuttige manier om meer van 'n spesifieke werk te wete te kom, en dit laat die waarnemer toe om die nuanses van 'n bepaalde werk te sien en te verstaan. Dit behels dat 'n ervare werknemer in 'n spesifieke taak of beroep vir 'n bepaalde tyd deur 'n voornemende werknemer gevolg word ten einde omvattende kennis op te doen van wat die ervare persoon se werk daagliks behels en hoe 'n bepaalde taak in die betrokke beroepsveld uitgevoer word (Doyle 2020:1). Werkskaduwing kan die gaping tussen die verwagtinge van die werkplek en die verwagtinge van die werksoeker oorbrug (Marlina, Jalinus & Rizal 2019:3911).

Volgens Spence (1973:357) maak erkenning van vorige leer (EVL) (“recognised prior learning – RPL”) voorsiening vir die akkreditering van formele kwalifikasies deur middel van nieformele en informele leerprosesse. Erkenning van vorige leer kan die weg baan vir 'n werksoeker om sy of haar kwalifikasies te verbeter (Sgobbi 2020:2).

Entrepreneurskap is die vermoë om sakegeleenthede te identifiseer en te benut ten einde 'n wins te maak (Bowler 1995:1). Suid-Afrika sit met 'n ernstige tekort aan entrepreneurs, wat ekonomiese ontwikkeling in die land beperk. 'n Entrepreneurskapskultuur kan slegs geskep word deur 'n bewusmakingsproses (Sunter 2000:4). 'n Nuwe mentaliteit is nodig om van 'n werksoeker 'n werkskepper te maak (Thabani 2018:1). Opleiding en finansiering moet verskaf word aan werksoekers wat hul eie ondernemings wil begin (Hue 2019:222). Die ontwikkeling van ondernemings verhoog maatskaplike welvaart deurdat nuwe markte, nuwe bedrywe, nuwe tegnologie en nuwe werksgeleenthede geskep word, en dit verhoog inkomste, wat weer hoër lewenstandaarde vir die bevolking tot gevolg het (Ali Yassin Shaeikh & Ali 2013:108). Laastens kan NRO's 'n groot bydrae lewer om opleiding te gee wat die kapasiteit van die werklose mense kan ontwikkel (Hiebl & Hempel 2019:2).

## 6. EMPIRIESE ONDERSOEK

### 6.1 Doel van die navorsing

Omrede daar nie duidelikheid is oor wat die behoeftes van geskoolde en hoogs geskoolde persone is ten opsigte van die ontwikkeling van hulle eie kapasiteit ter bevordering van indiensneembaarheid en selfwerkzaamheid nie, was die doel van hierdie navorsing om geskoolde en hoogs geskoolde werklose mense se sienings oor die ontwikkeling van hulle eie kapasiteit te bestudeer ten einde hulle indiensneembaarheid of selfwerkzaamheid te bevorder.

## 6.2 Navorsingsoriëntasie en -metode

Vir die empiriese ondersoek het die interpretatiewe as filosofiese rigtingwyser gedien. Volgens Reeves en Hedberg (2003:32) behels die interpretatiewe die beskrywing, verstaan en interpretasie van die werklikheid, wat realisties en konteksgebonden is. Voortspruitende uit die interpretatiewe is 'n fenomenologies pragmatiese benadering vir die doeleindes van hierdie studie gevolg. Die fenomenologie fokus op die mens se bewuste ervaring van sy leefwêreld, en volgens Schram (2003:71) sluit dit mense se daaglikse lewens en sosiale interaksies in. Volgens Leedy en Ormrod (2013:141) poog 'n fenomenologiese studie om mense se persepsies van, perspektiewe op en begrip van 'n spesifieke situasie of verskynsel te verstaan, of om tot dieper insig daaroor te kom – dit wil sê dit te interpreteer. Vir die doel van hierdie studie is 'n verkennende studie gedoen en 'n kwalitatiewe navorsingsmetode is gevolg om die fenomeen van persepsies oor kapasiteitsontwikkeling te ondersoek (Ponelis 2015:535). Lidkontrole (“member checks”) is gedoen deur die getranskribeerde fokusgroeponderhoude aan die deelnemers terug te gee om die akkuraatheid van die data en die bevindinge na te gaan ten einde die korrektheid van hul menings te verseker (Birt, Scott, Cavers, Campbell & Walter 2016:1809). Portuurbeoordeling is gedoen om navorsingskonsekwenheid te verseker deur die uiteensetting van temas, subtemas en sub-subtemas tydens die ontleiding van die data te evalueer (Hayashi, Abib & Hoppen 2019:100). In hierdie studie het kollegas van die navorsers die konsekwenheid van die studie verseker deur insette te lewer tydens die ontwikkeling van die temas, subtemas en sub-subtemas.

## 6.3 Deelnemers

In Pretoria, Gauteng, is daar 'n NRO wat ten doel het om werklose persone se persoonlike kapasiteit te ontwikkel. Hierdie kapasiteitsontwikkeling fokus op vaardigheidsontwikkeling, indiensneembaarheid en selfwerkzaamheid. Opleiding by hierdie NRO berus op temas soos die opstel van 'n CV, onderhoudvoering, verskeie maniere van werk soek, die verbetering van 'n mens se selfbeeld, en so meer. Daar is 42 werklose mense wat deur die betrokke NRO ondersteun en begelei word om hopelik die arbeidsmark te betree of om vir hulleself werk te skep. Al 42 hierdie werklose mense is wit en Afrikaanssprekend. Die personeel van die NRO het dié mense ingelig oor die navorsingsprojek en dat hulle die navorsers kan kontak indien hulle sou wou deelneem. Doelgerigte steekproefneming was die steekproefstrategie wat gebruik is in die keuring van geskikte deelnemers vir hierdie studie. Patton (1990:169) doen aan die hand dat die logika van doelgerigte steekproefneming lê in die seleksie van inligtingryke gevalle vir 'n studie. Elf mense het aan die studie deelgeneem: sewe in fokusgroeponderhoud 1 en vier in fokusgroeponderhoud 2. Deelnemers met 'n naskoolse kwalifikasie was deel van fokusgroeponderhoud 1 en deelnemers met 'n graad 12-sertifikaat was deel van fokusgroeponderhoud 2. Die demografiese samestelling van die deelnemers is uiteengesit in Tabelle 1 en 2.

**TABEL 2:** Fokusgroeponderhoud 1 – hoogeskoolde deelnemers

<b>Deelnemer:</b>	<b>Geslag:</b>	<b>Geboortejaar:</b>	<b>Hoogste kwalifikasie:</b>	<b>Tydperk werkloos:</b>
Deelnemer 1	V	1959	BA (Algemeen)	1 jaar
Deelnemer 2	M	1992	Meulenaar (Rooi Seël)	0,5 jaar
Deelnemer 3	M	1962	BIng (Metallurgie) BCom (Statistiek)	4 jaar
Deelnemer 4	V	1965	Nasionale Diploma (Sekretarieel)	4,5 jaar
Deelnemer 5	M	1992	BCom (Voorsieningsketteringbestuur)	1,5 jaar
Deelnemer 6	M	1960	Nasionale diploma (Datametodiek)	1,3 jaar
Deelnemer 7	V	1968	Nasionale Diploma (Menshulpbronbestuur)	1 jaar

Dit is duidelik uit Tabel 2 dat die ouderdomme tussen 62 jaar en 29 jaar gewissel het en dat daar drie vroulike en vier manlike deelnemers was. Die aantal jare wat hulle werkloos was, het gewissel van 'n halfjaar tot vier en 'n half jaar.

**TABEL 3:** Fokusgroeponderhoud 2 – geskoolde deelnemers

<b>Deelnemer:</b>	<b>Geslag:</b>	<b>Geboortejaar:</b>	<b>Hoogste kwalifikasie:</b>	<b>Tydperk werkloos:</b>
Deelnemer 1	V	1973	Graad 12	2 jaar
Deelnemer 2	M	1982	Graad 12	1,5 jaar
Deelnemer 3	V	1970	Graad 12	3 jaar
Deelnemer 4	M	1983	Graad 12 en N4	2,5 jaar

In Tabel 3 kan gesien word dat die ouderdomme tussen 51 jaar en 38 jaar gewissel het en dat daar twee vroulike en twee manlike deelnemers was. Die aantal jare wat hulle werkloos was, het gewissel van een en 'n half jaar tot drie jaar.

Omdat die inligting herhalend begin voorkom het, is versadiging van data ná die tweede fokusgroeponderhoud bereik met geen nuwe temas wat na vore gekom het nie. Daar is dus besluit om nie verdere fokusgroeponderhoude saam te stel nie.

#### 6.4 Navorsingsinstrument, data-insameling en -analise

Daar is van semigestruktureerde fokusgroeponderhoude gebruik gemaak om inligting van die deelnemers te bekom (Maree 2010:31). Op hierdie wyse is daar diepgaande inligting oor die deelnemers se persepsies van kapasiteitsontwikkeling verkry. Daar is, met die deelnemers se goedkeuring, oudio-opnames gemaak van die fokusgroeponderhoude.

Die volgende vrae is tydens die fokusgroeponderhoude gestel:

- (1) Vertel ons meer oor jul ervarings van werkloosheid.
- (2) Op watter gebiede het julle hulp nodig om geskikte werk te kry?
- (3) Hoe kan julle persoonlike kapasiteit ontwikkel word sodat julle 'n geskikte werk kan vind of skep?

Die navorsers het die konsep “persoonlike kapasiteit” na behore aan die deelnemers verduidelik om seker te maak dat hulle weet dit gaan oor hulle bekwaamheid. Die deelnemers het die drie vrae verstaan en kon dus hulle geleefde ervarings met die navorsers deel. Die deelnemers het, ten volle ingelig, 'n toestemmingsdokument onderteken voor deelname aan die studie.

Kwalitatiewe inhoudsanalise deur middel van datareduksie (insameling van data, transkribering, kodering en kategorisering), datavoorstelling (illustrasies van verwerkte data) en gevolgtrekkings (interpretering van temas en kategorieë) is gedoen tydens die data-analise (Tesch 1990:142-145).

#### 6.5 Betroubaarheidsaspekte van data

Bless, Higson-Smith en Sithole (2013:236) noem dat betroubaarheid (“trustworthiness”) van die data belangrik is en dit sluit die volgende elemente in:

- 1) *Geloofwaardigheid* (“credibility”): Dit behels die navorser se sekerheid oor die waarheid van die bevindinge. In hierdie navorsing is geloofwaardigheid verkry deur aan te dui hoe die deelnemers hul eie kapasiteitsontwikkeling sien. 'n Bandopname en verbatim transkripsies van onderhoude is in die studie gebruik. Direkte aanhalings van wat die deelnemers gesê het, word gebruik om ervarings te beskryf en dra by tot die geloofwaardigheid van die navorsing.
- 2) *Oordraagbaarheid* (“transferability”): Hier word bepaal of die bevindinge van 'n studie toegepas kan word in 'n ander konteks of omgewing, of met ander groepe. In hierdie studie is daar gepoog om die verloop van die navorsing so volledig moontlik te beskryf, maar as dit na 'n ander konteks oorgedra word, kan die verloop moontlik verskil.
- 3) *Vertroubaarheid* (“dependability”): Iemand wat nie deel van die navorsingstudie was nie, het die navorsingsproses en bevindinge nagegaan ten einde konsekwentheid te verseker.
- 4) *Bevestigbaarheid* (“confirmability”): Die navorser behou 'n mate van neutraliteit tydens die navorsingsproses. Lidkontrole en portuurbeoordeling is ook gebruik om bevestigbaarheid te verseker.

#### 6.6 Etiese oorwegings

Tydens die studie is die volgende stappe gedoen om aan die etiese voorwaardes van navorsing te voldoen:

- Deelnemers het vrywillig deelgeneem en ingeligte en getekende toestemming vir hul deelname gegee.
- Die identiteit van die NRO en die deelnemers is beskerm en alle inligting is as vertroulik hanteer.
- Etiese goedkeuring vir die navorsing is deur die Etiekkomitee van die Tshwane Universiteit van Tegnologie gegee (verwysingsnommer: FCRE2019/FR/07/007-MS).

## 7. BEVINDINGE EN BESPREEKINGS

Die bevindinge word hier onder saamgevat onder drie hoofemas, naamlik 1) die kognitiewe (denke); 2) die affektiewe (emosies) en 3) strategieë om kapasiteit te ontwikkel. Hierdie temas is geskoei op Kolbe (1989:10) se kapasiteitsteorie, wat handel oor die drie vermoëns van die psige (die kognitiewe, die affektiewe en die konatiewe). Daar is gevind dat gedrag (die konatiewe) nie as 'n hoofema uit die verbatim transkripsies gevind kon word nie. Die temas is ook ontwikkel uit strategieë om kapasiteit te ontwikkel. Volgens Sen (1993:33) moet 'n persoon bekwaam wees en hierdie temas dui op die nodige bekwaamhede wat die geskoolde en hooggeskoolde deelnemers meen hulle nodig het om in diens geneem te word of om vir hulself te kan werk.

**TABEL 4:** Opsomming van temas

Hooftema	Subtemas
Die kognitiewe (denke)	Selfbeeld
	Nuwe denke
	Vaardighede (rekenaar, entrepreneurskap, persoonlike beeldbemarking (“personal branding”), werksaansoek, CV-opstelling en onderhoudvoering)
Die affektiewe (emosies)	Motivering
	Negatiewe emosies ten opsigte van verhoudings
	Hantering van depressie en moedeloosheid
Strategieë om kapasiteit te ontwikkel	Erkenning van vorige ervaring
	Werkskaduwing

### 7.1 Hooftema: Die kognitiewe (denke)

#### 7.1.1 Selfbeeld

Op 'n kognitiewe vlak is dit noodsaaklik dat 'n werklose persoon wat aktief werk soek, 'n positiewe en gesonde selfbeeld het. 'n Langdurige gesoek na werk of pogings om self werk te skep kan 'n negatiewe invloed op iemand se selfbeeld hê. Die konstante stryd van 'n werklose persoon om werk te probeer kry, kan dus lei tot 'n negatiewe selfbeeld en traumatiese en onaangename ervarings, soos gesien kan word by deelnemers 4 en 7 van fokusgroeponderhoud 1.

- “Wat ek ondervind is, dit is nogal traumaties en hoe langer dit aangaan, hoe erger raak dit en dit tas ’n mens se menswees aan.” [FG 1; Deelnemer 4]
- “Om werkloos te wees, is verskriklik traumaties. Jou hele selfbeeld, jou hele menswees is in die grond vasgetrap.” [FG 1; Deelnemer 7]

Hierdie twee aanhalings maak dit duidelik dat hulle menswees negatief beïnvloed is deur hulle werkloosheid. Dit blyk dat tydsduur ook ’n invloed op hulle selfbeeld gehad het in die sin dat hulle selfbeeld al hoe negatiewer geword het hoe langer hulle werkloos gebly het. Wanberg *et al.* (2012:888) het ook bevind dat werksoekers ’n gesonde selfbeeld moet hê en dit moet behou.

### 7.1.2 Nuwe denke

Die meeste deelnemers besef dat hulle nuut moet begin dink oor hulself en hul werksrigting. Innoverende denke, wat ook in ’n positiewe en opbouende rigting gestuur word, blyk nodig te wees.

- “Omdat ek ook my hele lewe in die korporatiewe omgewing was, met ons werkloosheid wat so hoog is, het ek begin dink dat jy uit die boks uit moet begin dink. Ek het baie ander sterk eienskappe ook, dinge soos met mense.” [FG 1; Deelnemer 6]
- “Ek probeer in my kop ’n skuif maak in ander rigtings, maar op die einde val dit terug. Anders dink ... dan val ek weer terug.” [FG 2; Deelnemer 1]

Thabani (2018:1) het bevind dat ’n nuwe mentaliteit nodig is om van ’n werksoeker na ’n werkskepper oor te gaan. Prinsloo (1999:40) het ook bevind dat innoverende denke noodsaaklik is vir werklose persone wat aktief werk soek. Hier kan die waarde gesien word van die bevinding van Tolentino *et al.* (2019:11) dat hoop, veerkragtigheid en kreatiwiteit onder werksoekers aangemoedig moet word, omdat sulke ingesteldhede sal help om die denke van geskoolde en hoogseskoolde werklose persone in ’n positiewe rigting te stuur.

### 7.1.3 Vaardighede

Die deelnemers het die volgende vaardighede as noodsaaklik beskou: rekenaarvaardighede, entrepreneurskap, persoonlike beeldbemarking en netwerking, CV-opstelling en onderhoudvoering, werksaansoek.

#### • Rekenaarvaardighede

Rekenaarvaardighede behoort ooreen te stem met die werkgewer se verwagtings. Indien werklose mense se rekenaarvaardighede vervaag en verouderd geraak het, kan dit hulle kans belemmer om werk te kry of self werk te skep. Baie van die deelnemers het genoem dat hulle rekenaarvaardighede opgeskerp moet word, maar dat hulle nie die nodige fondse het om daarvoor te betaal nie.

- “Dit sal wonderlik wees as ons so saam in hierdie groep by XXX opleiding kan kry. Sê nou jy sit by die huis en jislaaik, nou verloor jy skielik die geleentheid om MS Word, Excel, PowerPoint, Outlook en Pastel te gebruik en selfs om notules te neem. Daar is dalk nuwe tegnieke om notules te neem sodat as daai *meeting* klaar is, daai notule feitlik klaar getik is. So, om onself op te skerp, maar nou is dit moeilik, wie gaan dit verniet vir jou kan doen?” [FG 1; Deelnemer 7]

- “Jy kan gaan vir kursusse, dan het jy nie geld om te betaal vir daai kursusse nie – en dit is nie goedkoop nie.” [FG 1; Deelnemer 4]

Rekenaarvaardighede is dus noodsaaklik om ’n werksoeker se kanse op indiensneming en geslaagde selfwerkzaamheid te verbeter. Wessels (2020:23) het bevind dat rekenaarvaardighede noodsaaklik is om mense voor te berei vir Nywerheid 4.0 (die vierde nywerheidsrevolusie), waarin digitale tegnologie belangrik gaan wees.

- *Entrepreneurskap*

Dit blyk dat entrepreneurskap nie altyd ’n prioriteit was nie omdat mense moontlik net aan hulleself as werksoekers gedink het. In die huidige tyd raak dit al hoe noodsaakliker dat veral werklose mense hulle begin oriënteer om werkskeppers te word en vir hul eie rekening te werk. Die meeste van die deelnemers het genoem dat hulle die belangrikheid van entrepreneurskap besef, maar nie weet hoe om ’n entrepreneur te word nie.

- “Iets wat ons nooit geleer het toe ons jonk was nie, is entrepreneurskap, dit was nooit ’n *issue* vir ons gewees nie – werk was volop.” [FG 2; Deelnemer 3]
- “Ek het nou vir ’n geruime tyd met ’n vriendin gesels wat ’n entrepreneur is en daar is soveel geleenthede dink ek wat ’n mens nie van bewus is nie of geleenthede wat mense van weet, maar hulle deel dit nie noodwendig nie.” [FG 2; Deelnemer 3]

Selfwerkzaamheid is ’n paar keer deur die deelnemers van beide fokusgroeponderhoude genoem. Die deelnemers het besef dat hulle nie meer op werkgewers kan staatmaak om werk te kry nie en daaraan sal moet begin dink om vir hulleself werk te skep.

- “Ek dink baie van ons sal vir onself moet werk. Ek is uiters skepties tot uiters optimisties op verskillende dae, maar ek dink die realiteit is dat as ’n mens eers uit ’n beroepsveld is, kom ’n mens op ’n kontrak-basis in en mettertyd word die kontrakte minder. Maar vir die ouens wat terugkap en hulle eie ding doen, is daar ’n groot genoeg wil om dit te maak werk.” [FG 1; Deelnemer 3]
- “My langtermyn doel is om maar te kyk wat ek van die huis af kan doen.” [FG 2; Deelnemer 2]

Entrepreneurskap en selfwerkzaamheid is belangrike kapasiteitsontwikkelingsterreine en dit is in ooreenstemming met die bevindinge van Arzeni en Pellegrin (1997:27). Verder het Meyer en Synodinos (2019:1) ook bevind dat werklose mense hul eie ondernemings wil begin. Prinsloo (1999:40) en Thabani (2018:1) stem saam dat entrepreneursdenke ontwikkel moet word.

- *Persoonlike beeldbemarking en netwerking*

Al die deelnemers het aangedui dat hulle weet dat hulle hulself moet bemark (“personal branding”), maar nie seker is hoe om dit te doen nie. Die meeste deelnemers het ook aangedui dat hulle besef dat hulle sal moet netwerk om kontakte op te bou, maar nie weet waar om te begin nie.

- “Nog ’n ding wat ek voel ons meer kan doen is *branding, personal branding*, om onself meer uit te bou.” [FG 1; Deelnemer 6]
- “Ons moet eintlik leer hoe om ’n informele netwerk op te bou.” [FG 1; Deelnemer 2]

Om te kan netwerk en jousef te kan bemark, moet werksoekers kontakte opbou en hulle self voortdurend bekendstel deur gebruik te maak van sosiale media; dit stem ooreen met die bevindinge van Salvador (2010:1). Hierdie werklose persone moet die beeld wat hul wil uitstraal, definieer en voortdurend met mense in hul bedryf netwerk. As deel van 'n portefeulje kan hulle verwysings, getuigskrifte en positiewe e-posse of geskrewe kommentare van voormalige kollegas, bestuurders of kliënte saamstel en dit as verwysings by hul CV voeg. Minor-Coolley en Parks-Yancy (2020:241), Wanberg *et al.* (2012:901) asook Khedher (2019:106) het bevind dat die daarstelling van 'n persoonlike “handelsmerk” vir werksoekers van die uiterste belang is.

- *CV-opstelling en onderhoudvoering*

Die opstel van 'n professionele CV en die voer van 'n onderhoud, hetsy in persoon of aanlyn, is van die uiterste belang in die werksoekproses. 'n Sterk behoefte onder die deelnemers is geïdentifiseer om opleiding te kry oor hoe om 'n CV op te stel, hoe om vir 'n onderhoud voor te berei en hoe om tydens 'n onderhoud op te tree.

- “XXX het vir ons geleer onder andere hoe om ons CV's op te stel. Myne kom uit die oude doos, die ou manier. Ek was so geskok om uit te vind dat my CV nie reg is nie en dat die agentskappe nie eers daarna gaan kyk nie.” [FG 1; Deelnemer 3]
- “So daar is 'n groot nood vir klasse wat 'n mens dalk kan bywoon waar mense vir jou kan sê watse tipe vrae kan gevra word en hoe jy jousef moet *conduct*.” [FG 1; Deelnemer 7]

Teixeira da Silva, Dobránszki, Al-Khatib en Tsigaris (2020:109) het bevind dat die opstel van 'n CV steeds 'n uitdaging bly en dat dit uiters professioneel opgestel moet word. Roos (2018) se studie beklemtoon die feit dat 'n professionele CV indiensneembaarheid kan verhoog. Brazeau, Rehfeldt, Mazo, Smalley, Krus en Henson (2017) stem saam met die bevindinge van hierdie studie, in die sin dat deeglike opleiding oor onderhoude aan werksoekers gegee moet word sodat hulle hulle selfvertroue en tegniese kan verbeter.

- *Werksaansoek*

Weens die uitdagings wat voortdurend veranderende tegnologie stel, het die deelnemers aangedui dat dit vir hulle moeilik is om aanlyn om werk aansoek te doen. Persoonlike kontak en hulp van die potensiële werkgever se kant is nie altyd beskikbaar nie en dit bemoeilik die aanlyn aansoekproses.

- “Hoe doen 'n mens deesdae aansoek vir werk? Jy stuur jou CV. Daar is nie meer van jy kan oor 'n tafel sit en jy kan deel met die persoon nie.” [FG 1; Deelnemer 1]
- “Ek vind dit baie moeilik om aansoek te doen vir werk in hierdie land. Die internet waarop jy gaan, die Jobmail, jy is net 'n nommer en niemand ken jou persoonlik nie. Soms as jy ingaan, dan is jou *password* nie reg nie, jy sukkel om in te kom, of die program bom net uit. Ek het partykeer al sewe of agt uur spandeer en om net een CV miskien deurgestuur te kry.” [FG 1; Deelnemer 7]

Patel, Graham en Chowa (2020:7) asook Hedenus, Backman en Håkansson (2021:1754) het ook bevind dat tegnologie die werksaansoekproses in 'n mate moeiliker gemaak het, asook die feit dat min of geen persoonlike kontak met 'n potensiële werkgever ook uitdagings stel.

## 7.2 Hooftema: Emosies

### 7.2.1 Motivering

Motivering om vol te hou om werk te soek of werk te skep is noodsaaklik vir werklose mense. Baie van die deelnemers het aangedui dat hulle aansporing nodig het om voort te gaan met die werksoek- of werkskepproses. Geskoolde en hoogseskoolde deelnemers het dus 'n groot behoefte aan motivering.

- “Ek het 'n skopskoen nodig, iemand wat my ken wat my kan skop in 'n posisie in. Ek is seker maar baie negatief maar ek dink nie ek gaan baie maklik werk kry nie.” [FG 2; Deelnemer 4]
- “Ek kon nog nie so vêr kom om oor my trots te kom om by plekke in te stap en self my CV in iemand se hand te stop nie. Ek kom nie oor daardie nie ... ek is te trots om dit te doen, ek weet nie hoe om dit anderste te stel nie.” [FG 2; Deelnemer 1]

Sonder motivering kan dit baie moeilik wees om volhoubaar aansoek om werk te doen of pogings aan te wend om werk te skep. Uit die verbatim uittreksels hier bo blyk dit dat trots ook 'n probleem in die werksoekproses kan wees omdat skaamheid moontlik 'n struikelblok kan wees. Prinsloo (1999:40) sowel as Mtawa *et al.* (2019:3) het ook bevind dat motivering 'n belangrike aangeleentheid is vir mense wat werk soek.

### 7.2.2 Negatiewe emosies ten opsigte van verhoudings

Die meeste deelnemers se ervaring van hul eie indiensneembaarheid was negatief, en spanning weens hulle werkloosheid was duidelik waarneembaar. Die meeste deelnemers het ook aangedui dat hul verhoudings met mense, veral mense wat na aan hulle is, begin skade ly het as gevolg van hul gebrek aan inkomste.

- “Dit is so dat jou familie jou begin uitskuif, mense naaste aan jou is te bang jy vra hulle vir geld of ... niemand bel jou nie en jy vra vir jouself hoekom het ek dan 'n foon. Ek bestaan nie meer nie. Jou eie kinders, dis asof hulle nou die rug op jou begin draai.” [FG 1; Deelnemer 7]
- “Mens self kry 'n helse knou en jy voel asof jy na niemand toe kan gaan nie en niemand verstaan dit nie. Mense probeer help sover hul kan, maar daar kom ook 'n punt waar mense voel wat is fout met jou? Hoekom kry jy nie werk nie?” [FG 2; Deelnemer 3]

Die feit dat ander mense nie verstaan waardeur 'n werklose persoon gaan nie, maak dit baie moeilik vir die werklose om positief te bly. Dit blyk dat ander mense en familieledes nie altyd die nodige empatie het met mense wat werkloos is nie, en dit kan 'n negatiewe atmosfeer veroorsaak. Prinsloo (1999:40) het bevind dat emosionele intelligensie nodig is om negatiewe verhoudings met ander mense te hanteer. Emosionele intelligensie is dan veral noodsaaklik in die tydperk van werkloosheid in die sin dat werklose mense die vermoë moet ontwikkel om ander wat negatief teenoor hulle optree, positief te hanteer.

### 7.2.3 Hantering van depressie en moedeloosheid

Al die deelnemers wat werk gesoek het of self werk wou skep, het die algemene indruk gewek dat hulle op moedverloor se vlakke sit. Baie van die deelnemers het aangedui dat hulle menige

dag depressief is en soos 'n mislukking gevoel het. Depressie, moedeloosheid en die feit dat die deelnemers verleë gevoel het, was duidelik in die meeste van die narratiewe.

- “Ek is baie meer geneig om depressief in die oggend op te staan met die wete dat ek niks het om te bied vir die dag nie of ek weet ek kan nie regtig 'n inkomste verdien of 'n brood op die tafel sit nie.” [FG 2; Deelnemer 2]
- “Ek is ek regtig op moedverlore se vlakke. Ek staan op 'n 1 250 CV's wat ek per hand afgelewer het. Ek weet, want ek het hulle in hoeveelhede van 50 gaan afrol en daar is nie meer geld om nog CV's te maak nie.” [FG 2; Deelnemer 2]
- “Ja, ek was baie *passionate* oor my werk gewees, maar as gevolg van die omstandighede wat ek nou in is, is ek verleë.” [FG 1; Deelnemer 7]

Bostaande drie narratiewe skets 'n duidelike beeld van depressie, moedeloosheid en verleentheid. Moedeloosheid kan daartoe lei dat die betrokke werksoeker ophou om werk te soek of werk te probeer skep omdat hy of sy van mening kan wees dat al sy of haar pogings onsuksesvol is. Depressie kan veroorsaak dat die persoon nie meer kans sien om aan te gaan om werk te soek of selfwerkzaamheid te bewerkstellig nie. Schoeman en Dreyer (2008:1045) het bevind dat werkloosheid tot verswakkende sielkundige welstand lei weens depressie en die spanning wat ervaar word.

### 7.3 Hoofteema: Strategieë om kapasiteit te ontwikkel

#### 7.3.1 *Erkenning van vorige ervaring*

Nadat Deelnemer 2 van fokusgroeponderhoud 2 sy behoefte aan erkenning van sy ervaring gedeel het, het die ander drie deelnemers besef dat hulle ook graag deur so 'n proses wou gaan. Erkenning van vorige ondervinding wat deur 'n tersiëre instansie geëvalueer word vir moontlike akademiese erkenning, was dus 'n interessante en nodige opmerking.

- “Ek voel vir 'n persoon wat meer as 10 jaar ondervinding het in 'n sekere veld, moet daar 'n tipe van 'n *RPL* beskikbaar wees om hom te kan bemagtig met 'n volle graad of diploma op grond van 'n *RPL*.” [FG 2; Deelnemer 2]

In fokusgroeponderhoud 2 was daar 'n sterk behoefte aan erkenning van vorige ervaring. Hulle het gemeen dat dit dalk sou help om hulle kanse op indiensneming te verhoog. Erkenning van vorige ervaring is 'n aangeleentheid wat oorweeg behoort te word om 'n werksoeker se kwalifikasies op te gradeer; dit sluit aan by die bevindinge van Sgobbi (2020:2) en Bowler (1995:1).

#### 7.3.2 *Werkskaduwing*

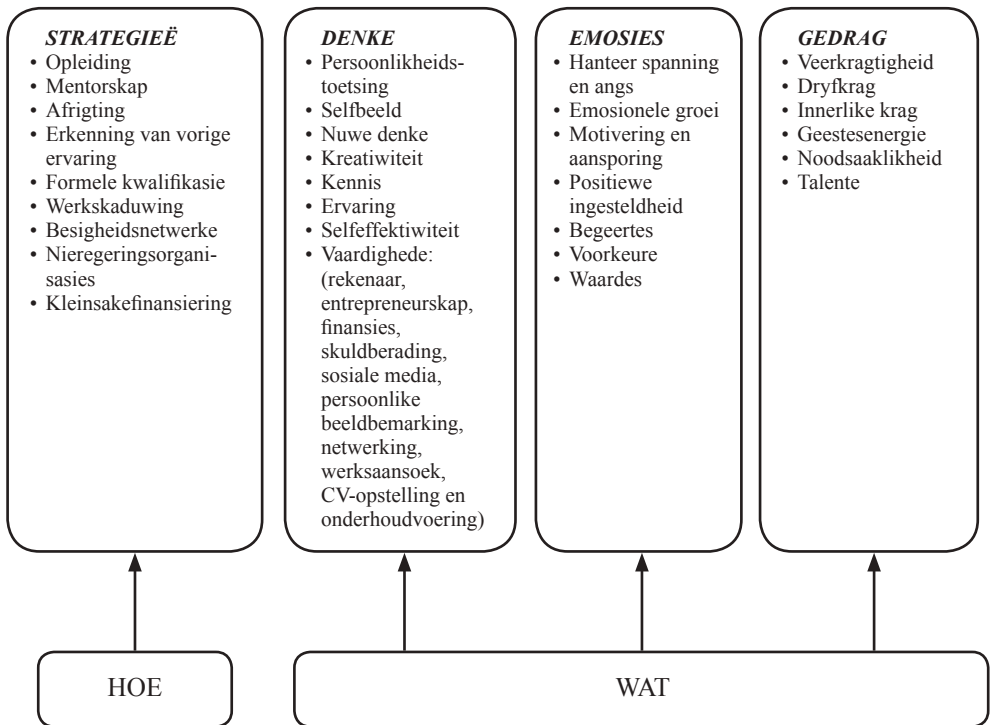
Werkskaduwing kan 'n werklose persoon help om blootstelling aan die werkplek te kry en daardeur sy of haar kans op indiensneming te verhoog. 'n Behoefte aan werkskaduwing het geblyk uit 'n bereidwilligheid by die deelnemers om gratis te werk.

- “Ek is selfs bereid om by iemand te gaan werk verniet, net om op Pastel te werk en daardie ondervinding te kry.” [FG1; Deelnemer 4]
- “... daar sal firmas wees wat op 'n gratis basis werk deur jou sal laat doen, net dat jy kan aanhou om ondervinding wat verkoopbaar is, op te doen.” [FG1; Deelnemer 3]

Om by 'n organisasie werkskaduwing te kan doen ten einde hul bekwaamheid te verbeter, blyk 'n dringende behoefte by die deelnemers te wees. Omdat die deelnemers nie meer deel van die arbeidsmag is nie, het hulle gemeen dat dit 'n manier kan wees om ondervinding of ten minste blootstelling op te doen. Werkskaduwing kan ook gedoen word om werklose persone bloot te stel aan selfwerkzaamheidspraktyke. Doyle (2020:1) en Marlina *et al.* (2019:3911) het ook bevind dat werkskaduwing 'n nuttige manier is om meer oor 'n spesifieke werk te wete te kom, want dit behels dat 'n professionele persoon vir 'n beperkte tyd in die betrokke werk gevolg word.

## 8. AANBEVELINGS

Op grond van 'n integrasie van die literatuurstudie en die navorsingsbevindinge word aanbevelings gemaak aangaande die “wat” en die “hoe” van kapasiteitsontwikkeling by werklose geskoolde en hooggeskoolde mense ten einde hulle indiensneembaarheid en selfwerkzaamheid te bevorder. Die “wat” behels die kapasiteit wat volgens Kolbe (1989:10) aangepak moet word en die “hoe” behels die strategieë wat gevolg moet word om kapasiteit te ontwikkel. 'n Skematiese raamwerk as opsomming van die aanbevelings word in Figuur 1 gegee.



**Figuur 1:** *Kapasiteitsontwikkeling van geskoolde en hooggeskoolde werklose mense in Pretoria, Gauteng, ter bevordering van hulle indiensneembaarheid en selfwerkzaamheid*

In toekomstige navorsing kan hierdie navorsing uitgebrei word na ander geskoolde en hooggeskoolde werklose mense asook ongeskoolde werklose mense in Suid-Afrika. Die struikelblokke in indiensneming behoort ondersoek te word, asook die invloed van die Covid-19-pandemie op die werkloosheid van geskoolde en hooggeskoolde mense in Suid-Afrika.

## 9. LEEMTES

In hierdie studie is daar gepoog om die verloop van die navorsing so volledig moontlik te beskryf, maar die oordraagbaarheid na 'n ander konteks is onseker en dit kan dus as 'n leemte in hierdie studie beskou word. Nog 'n leemte is dat ongeskoolde werklose mense nie by hierdie studie betrek is nie en hulle geleefde ervarings is dus nie bestudeer nie.

## 10. SAMEVATTING

Die doel van hierdie studie was om geskoolde en hooggeskoolde werklose mense in Pretoria, Gauteng, se geleefde ervarings en idees oor hulle eie kapasiteitsontwikkeling te ondersoek ten einde hul indiensneembaarheid en selfwerkzaamheid te verbeter. Denke, emosies en strategieë om kapasiteit te ontwikkel het geblyk hooftemas te wees. Dit is belangrik om aandag te gee aan sulke mense se selfbeeld, nuwe denke, vaardighede, motivering, negatiewe emosies oor verhoudings, depressie, moedeloosheid, die erkenning van vorige ervaring en werkskaduwing om indiensneembaarheid en selfwerkzaamheid te bevorder.

## BIBLIOGRAFIE

- Alenda-Demoutiez, J & Mügge, D. 2019. The lure of ill-fitting unemployment statistics: How South Africa's discouraged work seekers disappeared from the unemployment rate. *New Political Economy*, 25(4):590-606.
- Ali Yassin Shaeikh, A & Ali, AH. 2013. Entrepreneurship development and poverty reduction: Empirical survey from Somalia. *American International Journal of Social Science*, 2(3):108-113.
- Ali, AA, Ryan, AM, Lyons, BJ, Ehrhart, MG & Wessel, JL. 2016. The long road to employment: Incivility experienced by job seekers. *Journal of Applied Psychology*, 101(3):333-349. <https://doi.org/10.1037/apl0000055> [9 Augustus 2019].
- Arzeni, S & Pellegrin, J. 1997. Entrepreneurship and Local Development. *OECD Observer*, 204:27-29.
- Birt L, Scott S, Cavers D, Campbell C, & Walter F. 2016. Member checking: A tool to enhance trustworthiness or merely a nod to validation? *Qualitative Health Research*, 26(13):1802-1811. <https://doi:10.1177/1049732316654870>. [10 Desember 2020].
- Bless, C, Higson-Smith, C & Sithole, L. 2013. *Fundamentals of social research methods: An African perspective*. Cape Town: Juta.
- Bolger, J. 2000. *Capacity development*. <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.458.7262&rep=rep1&type=pdf> [30 Mei 2021].
- Boshoff, WJ & Fraser, WJ. 2012. Lewenswetenskappe en indiensneembaarheid. *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Natuurwetenskap en Tegnologie*, 31(1):1-7. <http://dx.doi.org/10.4102/satnt.v31i1.378> [12 Junie 2021].
- Bowler, A. 1995. *Entrepreneurship: An introduction*. Nasou. Kaapstad.
- Brazeau, K, Rehfeldt, RA, Mazo, A, Smalley, S, Krus, S & Henson LD. 2017. On the efficacy of mindfulness, defusion, and behavioral skills training on job interviewing skills in dually-diagnosed adults with developmental disorders. *Journal of Contextual Behavioral Science*, 6(2):145-151. <https://doi.org/10.1016/j.jcbs.2017.04.002>. [10 Desember 2020].
- Chetty, S, Greyling, L en Van Zyl, C. 2000. *Fundamental economics: Micro and macro*. Johannesburg: B & D Printers.

- De Araujo, AG. 2020. Networking, employment services and information: Key findings from a survey on intra-EU mobility of high-skilled women. *International Migration*, <https://doi.org/10.1111/imig.12744> [9 September 2020].
- Dean H, Bonvin J-M, Vielle P & Farvaque, N. 2005. Developing capabilities and rights in welfare-to-work policies. *European Societies*, 7(1):3-26.
- Doyle, A. 2020. *Wat is werkskadu en hoe dit jou loopbaan kan help* <https://af.chalized.com/wat-is-werkskadu-en-hoe-dit-jou-loopbaan-kan-help/> [9 September 2020].
- Hayashi, P Jr, Abib, G & Hoppen, N. 2019. Validity in qualitative research: A processual approach. *The Qualitative Report*, 24(1):98-112. <https://www.proquest.com/scholarly-journals/validity-qualitative-research-processual-approach/docview/2171118565/se-2?accountid=42821> [20 Mei 2021].
- Hedenus, A, Backman, C & Håkansson P. 2021 Whom do you know? Recruiters' motives for assessing jobseekers' online networks. *The International Journal of Human Resource Management*, 32(8):1754-1777. <https://doi.10.1080/09585192.2019.1579245>.
- Hiebl, J & Hempel, K. 2019. *Integrating the long-term unemployed into the job market: Synthesis of international experience and implications for Kosovo*. Washington, DC: World Bank. <https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/34177>. [9 November 2019].
- Hue, J. 2019. A study on the perception of preferences of corporate recruitment for start-up experienter: Focusing on the comparison between the job seekers with start-up experiences and the general job seekers. *Asia-Pacific Journal of Business Venturing and Entrepreneurship*, 15(1):209-222.
- Jacobs, CD, Van Jaarsveld, NH & Von Mollendorf, JW. 1988. *Beroepsvoorligting vir die hoër- en laerskool: 'n Handleiding vir die onderwyser*. Pretoria: Konsensus.
- Khedher, M. 2019. Conceptualizing and researching personal branding effects on the employability. *Journal of Brand Management*, 26(4):99-109. <https://doi.org/10.1057/s41262-018-0117-1> [8 Oktober 2019].
- Kolbe, K. 1989. *The conative connection*. New York: Addison-Wesley.
- Leedy, PD & Ormrod, JE. 2013. *Practical research: Planning and design*. (10th ed.). London: Pearson.
- Maree, K. (ed.). 2010. *First steps in research* (4th ed.). Pretoria: Van Schaik.
- Marlina, H, Jalinus, N & Rizal, F. 2019. Job shadowing implementation to improve the work skills of midwifery graduates. *International Journal of Engineering and Advanced Technology*, 9(1):3909-3912.
- Meyer, N & Synodinos, C. 2019. Entrepreneurial skills, characteristics and intentions amongst unemployed individuals in the Vaal-Triangle region of South Africa. *Journal of Contemporary Management*, 16(2):1-22. <https://doi.org/10.35683/jcm198.0024> [9 Julie 2020].
- Minor-Cooley, D & Parks-Yancy, R. 2020. The Power of the brand: Personal branding and its effect on job seeking attributes. *Journal of Internet Commerce*, 19(3):241-261.
- Mmesi, M. 2015. South Africa's youth unemployment problem: What we need to know. <https://www.inonafrica.com/2015/05/26/south-africas-youth-unemployment-problem-what-we-need-to-know/> [5 Oktober 2019].
- Moffatt, M. 2020. *Wat is die definisie van werkloosheid?* <https://af.eferrit.com/wat-is-die-definisie-van-werkloosheid/> [5 Oktober 2019].
- Morgan, P. 1998. Capacity and capacity development: Some strategies. [http://nsagm.weebly.com/uploads/1/2/0/3/12030125/strategies\\_for\\_capacity\\_development\\_cida\\_1998.pdf](http://nsagm.weebly.com/uploads/1/2/0/3/12030125/strategies_for_capacity_development_cida_1998.pdf) [30 Mei 2020].
- Mowforth, M & Munt, I. 2015. *Tourism and sustainability: Development, globalisation and new tourism in the third world*. London & New York: Routledge.
- Mtawa, N, Fongwa, S & Wilson-Strydom, M. 2019. Enhancing graduate employability attributes and capabilities formation: A service-learning approach. *Teaching in Higher Education*, 1-17.
- Nonyana JZ, Njuho PM. 2018. Modelling the length of time spent in an unemployment state in South Africa. *South African Journal of Science*, 114(11/12):Art. #4313, 7 pages. <https://doi.org/10.17159/sajs.2018/4313> [7 Julie 2019].
- Orton, M. 2011. Flourishing lives: The capabilities approach as a framework for new thinking about employment, work and welfare in the 21st century. *Work, employment and society*, 25(2):352-360. <https://doi.org/10.1177/0950017011403848> [29 Mei 2021].

- Roos, PG. 2018. Development and evaluation of a competence-based curriculum vitae-writing programme for new graduates. DPhil-thesis, North West University. <http://repository.nwu.ac.za/bitstream/handle/10394/31186/RoosPG.pdf?sequence=1&isAllowed=y> [12 Junie 2021].
- Patel, L, Graham, L & Chowa, G. 2020. *Children and Youth Services Review*, 118:1-8. <https://doi.org/10.1016/j.childyouth.2020.105404> [9 September 2020].
- Paver, R, Rothmann, S, Van den Broeck, A, & De Witte, H. 2019. Labour market interventions to assist the unemployed in two townships in South Africa. *SA Journal of Industrial Psychology/SA Tydskrif vir Bedryfsielkunde*, 45(0):1-14. <https://doi.org/10.4102/sajip.v45i0.1596> [12 Januarie 2021].
- Patton, MQ. 1990. *Qualitative evaluation and research methods* (2nd ed.). Newbury Park, California: SAGE.
- Ponelis, SR. 2015. Using interpretive qualitative case studies for exploratory research in doctoral studies: A case of Information Systems research in small and medium enterprises. *International Journal of Doctoral Studies*, 10:535-550. <http://ijds.org/Volume10/IJDSv10p535-550Ponelis0624.pdf> [29 Mei 2021].
- Prinsloo, T. 1999. Loopbaanfasilitering in die veranderende werkskonteks: 'n Opvoedkundig-sielkundige benadering. MEd-verhandeling, Randse Afrikaanse Universiteit. [file:///C:/Users/schultzcm/Downloads/PDF%20Document%20\(4\).pdf](file:///C:/Users/schultzcm/Downloads/PDF%20Document%20(4).pdf) [7 November 2019].
- Reeves, TC. & Hedberg, JG. 2003. *Interactive learning systems evaluation*. Englewood Cliffs, NJ: Educational Technology Publications.
- Salvador, E. 2010. Step-by-step cover letters: Build a cover letter in 10 easy steps using personal branding. [http://www.evelynsalvador.com/EvelynSalvador.com/Build\\_Your\\_Brand.html](http://www.evelynsalvador.com/EvelynSalvador.com/Build_Your_Brand.html) [10 Desember 2020].
- Schoeman, R & Dreyer, Y. 2008. 'n Pastoraatsperspektief op dreigende werksverlies. *HTS Teologiese Studies*, 64(2):1043-1074.
- Schram, TH. 2003. *Conceptualizing qualitative inquiry: Mind work for field-work in education and social science*. Upper Saddle River, NJ: Pearson Education.
- Schüssler, M. 2017. Die agt ware redes vir SA se grootste krisis: werkloosheid. *Die Burger*. <https://www.pressreader.com/south-africa/die-burger/20171106/281977492891892> [9 Junie 2019].
- Sen, A. 1979. Utilitarianism and welfarism. *The Journal of Philosophy*, 76(9): 63-489. <https://doi.org/10.2307/2025934>. [29 Mei 2021].
- Sen, A. 1993. Capability and well-being. In: Nussbaum, MC & Sen A (eds). *The quality of life*. Oxford: Oxford University Press, pp. 30-66.
- Sgobbi, F. 2020. The return to recognition of prior learning: An analysis of the Portuguese case. *DINÁMIA 'CET-Iscte*, 1-10. <http://hdl.handle.net/10071/20698>. [10 September 2020].
- Spence, M. 1973. Job Market Signaling. *Quarterly Journal of Economics*, 87(3):355-374.
- Statistics South Africa. 2020. Unemployment rate. <http://www.statssa.gov.za/?s=unemployment+rate> [13 September 2020].
- Sunter, C. 2000. Entrepreneurship holds the key to SA's future. *The SMME Tabloid*, February, p. 23.
- Teixeira da Silva, JA, Dobránszki, J, Al-Khatib, A & Tsigaris, P. 2020. Curriculum vitae: Challenges and potential solutions. *KOME – An International Journal of Pure Communication Inquiry*, 8(2):109-127.
- Tesch, R. 1990. *Qualitative research: Analysis types and software tools*. Bristol, PA: Falmer.
- Thabani, N. 2018. Switching from job seekers to job creators: Transmogrifying necessity entrepreneurs and ratifying opportunity entrepreneurs in Zimbabwe. Munich Personal RePEc Archive, 1-20.
- Tolentino, M & Maliwat, E & Dullas, A. 2019. Hope, resilience level, and creativity among job-seekers under a work-based welfare program in Australia. *International Journal of Research Studies in Psychology*, 8(2):11-23.
- Van Hooft, EAJ, Kammeyer-Mueller, JD, Wanberg, CR, Kanfer, R & Basbug, G. 2020. Job search and employment success: A quantitative review and future research agenda. *Journal of Applied Psychology*, Advance online publication. <https://doi.org/10.1037/apl0000675> [9 September 2020].
- Vanhercke, D, De Cuyper, N, Peeters, E & De Witte, H. 2013. Defining perceived employability: A psychological approach. *Education + Training*, 43(4):592-605.
- Wanberg, C, Basbug, G, Van Hooft, EAJ & Samtani, A. 2012. Navigating the black hole: Explicating layers of job search context and adaptational responses. *Personnel Psychology*, 65:887-926. <https://doi.org/10.1111/peps.12005> [9 Junie 2019].

- Weiner, W. 2016. The influence of social media on job seekers in the digital age. *Career Planning and Adult Development Journal*, 32(3), Fall, 1-16.
- Wessels, L. 2020. How South African universities can contribute to preparing the future workforce for the fourth industrial revolution. Master's thesis, Stellenbosch University. <http://scholar.sun.ac.za/handle/10019.1/108143> [9 September 2020].
- World Bank. 2013. Jobs: A world development report. Washington, DC.
- Yan, X, Lin, H & Clarke, A. 2018. Cross-sector social partnerships for social change: The roles of non-governmental organizations. *Sustainability*, 10(2):558.



## Inleiding

Op 27 Augustus verlede jaar is die 250ste geboortejaar van die Duitse filosoof, Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770–1831), wêreldwyd gevier. Die Fakulteit Geesteswetenskappe en die Departement Filosofie by Akademia het op Vrydag 28 Augustus 2020 'n gedenkseminaar gehou. In hierdie gedenkseminaar het 4 van die 5 medewerkers tot hierdie spesiale afdeling van die *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, deelgeneem. Meer hieroor later.

Daar kan met reg gevra word waarom Hegel 250 jaar later herdenk moet word en waarom in Suid-Afrika? Hegel se invloed is verreikend – wêreldwyd vind sy denke tot in ons eie tyd weerklank. Hierdie resonansie het baie te doen met sy interpretasie van die historiese lotgevalle van moderne mense in 'n moderne wêreld. Kort ná sy dood was daar reeds die bekende verdeling tussen sogenaamde linkse en regse Hegeliane, en sedertdien het sy denke fassinerende weë in kontinentale Europa (veral Duitsland en Frankryk), Brittanje en sy eertydse kolonies (soos Suid-Afrika, Australië en Kanada), en die VSA gevolg. Benewens die feit dat byna alle twintigste-eeuse filosofiese posisies 'n tipe antwoord op Hegel is, bestaan daar ook in die hedendaagse filosofie twee invloedryke posisies om Hegel te interpreteer – naamlik, die analitiese en hermeneutiese posisies wat in my artikel (Duvénage) verduidelik word.

Vervolgens wys ek graag op 'n besondere band tussen Hegel en Suid-Afrika voordat ek by die bydraes van hierdie spesiale afdeling uitkom. Die institusionalisering van filosofie in Suid-Afrika is in die 19de-eeu deur 'n belangrike denkskool van daardie tyd, die Britse idealisme, beïnvloed. Dit is 'n beweging waarin figure soos Bradley, Bosanquet en Green 'n sterk Hegeliaanse weergawe van idealisme gevolg het. Dit is ook so dat die eerste filosofe wat by kolleges of universiteite in Kaapstad, Stellenbosch, Pretoria, Johannesburg en Bloemfontein aangestel is, oorwegend Britse idealiste, van 'n Hegeliaanse ingesteldheid, was. Die treffendste voorbeeld in hierdie opsig is RFA Hoernlé (1880–1943). Dit is 'n boeiende verhaal hoe hy met idealistiese besieling in die verafgeleë stadje, Kaapstad, aangeland het, en tussen 1908 en 1911 daar professor in filosofie was – en weer later aan Wits vanaf 1923 tot 1943.

Die vraag is watter aspekte van Hegel se denke vir die Britse idealisme, onder koloniale omstandighede, belangrik was. Een moontlike verklaring is dat Hegel se denke baie sterk klem lê op die vrye individu of entrepreneur-handelaar in Britse terme, maar ook die verwikkelde wederkerigheid of dialektiek tussen dié soort individu en die gemeenskap of samelewing in ag neem. Hierdie gegewe plaas Hegel natuurlik binne 'n dialektiese opvatting van die geskiedenis waar die ontvouing van die gees uiteindelik tot die hoogste goed, naamlik die absolute gees, lei. Hegel se standpunt dat die vrye individu ook sy of haar verantwoordelikhede binne die familie, burgerlike samelewing en staat moes vervul, het netjies in die raamwerk van die Britse Ryk en sy kolonies gepas – ook in Suid-Afrika. Op dusdanige wyse is Britse kolonialisme en imperialisme ook in 'n mate gelegitimeer.

Dit is egter ook so dat die Britse idealisme betreklik snel in die sand uitgeloop het. In die 1920's en 1930's het dit in Groot-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, Russell en Popper sterk teen die Britse idealisme as 'n oordrewe historisisme en metafisika gereageer en weer die klem op die

rasioneel-outonome vrye individu geplaas. Vergeleke met histories-Engelssprekende universiteite het daar eger ’n ander tipe reaksie teenoor die Britse idealisme by Histories-Afrikaanse universiteite – soos Stellenbosch, Pretoria, Potchefstroom en Bloemfontein – ontstaan. Hierdie reaksie was nie so sterk afkeurend teenoor die Britse idealisme nie. Twee aspekte staan hier uit: Die historiese voorwaardes van kennis, wetenskap, etiek, politiek, kuns en religie, aan die een kant, en die wisselwerking tussen vrye individu en gemeenskap, aan die ander kant. Hierdie twee aspekte het natuurlik hulle onderskeie artikulerings gevind in Afrikaanse denkskole soos die fenomenologie en sy uitlopers en die Reformatoriese denke.

Teen hierdie agtergrond kan die 5 bydraes in hierdie spesiale afdeling, soos volg ingelei word. In my eie artikel (**Pieter Duvenage**) word daar op die vroeë Hegel se werk gefokus – veral in sy vroeë teologiese geskrifte, en meer spesifiek sy essay “Die Gees van die Christendom en sy lotgevalle” (1797–99). Die sentrale punt hier is dat die vroeë Hegel ná ’n aanvanklike bewondering vir Kant se antropologie ten gunste van die Christelike begrip van die liefde swaai ten einde ’n kreatiewe wisselwerking tussen die vrye individu en die gemeenskap of samelewing te bewerkstellig. Aan die einde van die bydrae word aangedui hoe hierdie vroeëre denkmotiewe van Hegel met sy latere werk en projek verband hou.

In sy bydrae oorweeg **Hercules Boshoff** die vraagstuk van die begrip van die waarheid in die moderne tyd as die louteringsweg wat die vrye self moet deurloop om tot absolute wete te geraak. Die waarheid word verken as dit wat enersyds diepgaande loutering (en beproewing) van vooropgestelde kennis vereis, sowel as die inagneming van ander begrippe van kennis, ten einde waarheid as geheel te oorweeg. Dit gaan hier oor die louteringsproses van die natuurlike bewussyn, via die selfbewussyn op weg na die absolute wete. So ’n louteringsproses gaan uiteindelik oor die vraagstuk oor hoe die mens se waarneming van die werklikheid deel is van ’n groter geheel.

**Ad Verbrugge** se bydrae voer die kwessie van die vrye self as selfbewussyn in verhouding met ander selfbewussyns verder. Hier gaan dit veral oor die begrip van erkenning (*Anerkennung*) en die betekenis daarvan vir tydenootlike politieke en sosiale debatte oor identiteit. Verbrugge gee ’n briljante rekonstruksie hoe hierdie begrip met ’n ander begrip, naamlik arbeid, onder moderne omstandighede, verband hou. Gevolglik argumenteer hy dat hedendaagse identiteitsprobleme in ons tegnologiese verbruikersamelewing tot die ondermyning van tradisionele erkenningstrukture bydra wat tot beide vervreemding en massavorming lei.

In baie opsigte sluit **Charles Villet** by Verbrugge se bespreking van Hegel se begrip van erkenning aan, maar hy gee dit ’n eietydse postkoloniale nuanse. Dit gaan hier oor die kwessie van die heer en die kneg in Hegel se *Fenomenologie van die Gees* waar beide partye (bewussyns) in die stryd om hulle vrye bestaan so van mekaar vervreem word dat hulle ook hulle menslikheid ontnem word. Villet gee in sy bydrae ’n belangrike hermeneutiese sleutel om die verdingliking (en selfs rassisme) tussen twee selfbewussyns te verstaan. Uiteindelik kom sy lees van Hegel (wat deur Fanon beïnvloed is) neer op ’n pleidooi vir ’n rehumanisering van beide partye via die riglyne van Hegel se begrip van wedersydse erkenning.

Die bydraes in die spesiale afdeling word afgesluit deur **Bert Olivier** se kreatiewe lees van Hegel se interpretasie van kuns. Olivier wys daarop dat Hegel se stelling van die einde van kuns, onder moderne omstandighede, gekwalifiseer moet word. Hegel het nie daarmee bedoel dat kuns volledig in religie en filosofie opgehef word nie, maar dat dit as kritiese en polemiese kuns voortbestaan. ’n Mens kan in die moderne kunsbewegings van die vroeë 20ste eeu – insluitende kubisme, abstrakte ekspressionisme, konseptualisme en futurisme – die beliggaming van hierdie verwagting by Hegel bespeur, waar hierdie soort kuns telkens die ontologiese aanspraak maak dat dit die ware werklikheid blootlê. As besonder treffende

tydgenootlike uitdrukking van sodanige (radikale) kritiese kuns word Andy Goldsworthy se ekologiese kuns ten slotte onder die loep geplaas.

Behalwe die 5 bydraes soos hier bo bespreek, sluit die spesiale afdeling oor Hegel met 'n knap en bondige resensie. Hier bespreek **Fanie de Beer** die bekende werk van Catherine Malabou, *The future of Hegel: plasticity, temporality and dialectic* (1995 Frans; vertaal in Engels 2005). Dit is gepas dat hierdie spesiale afdeling met 'n resensie van Fanie de Beer afgesluit word – 'n hooggeagte senior kollega in die Afrikaanse en Suid-Afrikaanse filosofiese wêreld.

**PIETER DUVENAGE**

Gasredakteur

Augustus 2021

# Liefde en refleksiewe denke: Die vroeë Hegel oor die lotgevalle van die moderne mens

*Love and reflexive thinking: The early Hegel on the vicissitudes of modern man*

**PIETER DUVENAGE**

Dekaan: Geesteswetenskappe, Akademia  
Navorsingsgenoot: Departement Filosofie,  
Universiteit van die Vrystaat  
E-pos: pd@akademia.ac.za



Pieter Duvenage

**PIETER DUVENAGE** het in Suid-Afrika en Duitsland in die filosofie studeer. Nadat hy in 1994 sy doktorsgraad behaal het, word hy in 1995 senior lektor, in 1997 medeprofessor en in 2001 professor. Van 2011 tot 2018 was hy professor en hoof van die Departement Filosofie aan die Universiteit van die Vrystaat. Sedert 2019 is hy Dekaan van die Fakulteit Geesteswetenskappe van Akademia in Centurion. Hy is die skrywer of medeskrywer van verskeie boeke en bykans 50 geakkrediteerde artikels in vaktydskrifte. Sy jongste boekpublikasie is *Afrikaanse Filosofie* (Stellenbosch, Sun Press, 2016). Sedert 2003 is hy 'n Nasionale Navorsingstigting- (NNS-) geakkrediteerde navorser, sedert 2004 lid van die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns en van 2005 tot 2008 was hy president van die Wysgerige Vereniging van Suider-Afrika (PSSA). Hy was redakteur van die *Joernaal vir Eietydse Geskiedenis* (UV) van 2015 tot 2019. Sedert 2015 is hy ook 'n professorale genoot by die British Idealism and Collingwood Centre aan die Universiteit van Cardiff (VK).

**PIETER DUVENAGE** studied philosophy in South Africa and Germany. After receiving his doctorate in 1994, he was appointed senior lecturer in 1995, associate professor in 1997 and professor in 2001. From 2011 to 2018 he was professor and head of the Department of Philosophy at the University of the Free State. Since 2019 he has been Dean of the Faculty of the Humanities at Akademia in Centurion. He is author or co-author of several books and about 50 accredited articles in journals. His most recent book publication was *Afrikaanse Filosofie* (Stellenbosch, Sun Press, 2016). He has been a NRF (National Research Foundation) accredited researcher since 2003 and a member of the *Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns* since 2004 and was president of the Philosophical Society of Southern Africa (PSSA) from 2005 to 2008. He was editor of the *Journal for Contemporary History* at the UFS from 2015 to 2019 and has also been a professorial fellow in the British Idealism and Collingwood Centre at Cardiff University (UK) since 2015.

**Datums:**

Ontvang: 2021-02-12

Goedgekeur: 2021-05-25

Gepubliseer: September 2021

**ABSTRACT*****Love and reflexive thinking: The early Hegel on the vicissitudes of modern man***

*Georg Friedrich Wilhelm Hegel's shadow falls far and his thinking resonates even in our own time. This resonance has much to do with his interpretation of the fascinating theme of the historical vicissitudes of modern man in a modern world. This article focuses on how his earlier thinking and earlier theological writings deal with this theme. Even more specifically, it focuses on Hegel's understanding of love as he interprets it in his essay "The Spirit of Christianity and its Fate"<sup>1</sup> (1797-99) and on the essay's epistemological, ethical-political, ontological and critical-historical implications. In contrast, Hegel brings into play a certain earlier dialectical relationship with concepts such as reflexive thinking, property and abstract law. Finally, it is shown how Hegel's understanding of love may perhaps be seen as an earlier formulation of his later notions of the spirit, dialectic, Sittlichkeit and the absolute. Thus, some connecting lines are drawn between his earlier writings and his later philosophical system and project.*

*Understandably, this article involves an interpretation of Hegel – because there are many Hegels. Shortly after his death, the well-known division between so-called left-wing and right-wing Hegelians appeared, and since then his thinking has followed fascinating paths in continental Europe (especially Germany and France), Britain and her former colonies (such as South Africa, Australia and Canada), and the USA. Apart from the fact that almost all twentieth-century philosophical positions are in some way an answer to Hegel, there are also two influential positions in contemporary philosophy that serve as interpretations of Hegel, namely an analytical and a hermeneutical one.*

*According to the analytical interpretation, Hegel can be read as a virtual present-day participant in contemporary conversations. Here his arguments are analysed to show their relevance or not to contemporary issues. This interpretation is very similar to what is called the anti-metaphysical reading of Hegel.*

*According to the hermeneutical interpretation, Hegel is a historical figure, a contributor to conversations in the past, but still of contemporary importance. Here he is studied in his historical context; the development of his thinking is explored and reconstructed with historical integrity and individuality, but still with a view to contemporary issues. This approach (Beiser 2005:2-6), which underlies this article, does not shy away from the metaphysical aspects of Hegel's philosophy.*

*Against the background of these introductory remarks the argumentative line of this article can be explained as follows: First, and for the benefit of the reader, a concise biographical sketch of Hegel is given. This sketch is not only of historical interest, but also provides an appropriate context better to understand the systematic points about Hegel's early reflexive thinking and reconstruction of love, which are at the heart of this article. Hegel's life does not stand apart from his thinking. Second, Hegel's early theological writings on the relationship between modern man and man's deepest spiritual and intellectual sources, produced during his years in Tübingen and Bern, are briefly reconstructed. Third, this reconstruction forms the background to Hegel's deepening philosophical motifs and focuses on his important early essay "The Spirit of Christianity and its Fate", dating from his Frankfurt period (1798–1799). This discussion, in which Hegel's argument is reconstructed in several steps, forms the core of the article. These steps include the idea-historical framework within which that essay is reconstructed, followed by a comparative discussion of the concepts of love and reflexive*

---

<sup>1</sup> *Der Geist des Christentums und sein Schicksal.*

*thinking (indicating their epistemological, ethical-political, ontological and critical historical implications). Finally, it is shown how the motifs of thought in this important early essay resonate in Hegel's later works. In this regard a few remarks are made about the reception history of Hegel's essay "The Spirit of Christianity and its Fate".*

**KEYWORDS:** Christianity, early Hegel, early theological writings, Frankfurt, history of ideas, love, modern life, reflexive thinking

**TREFWOORDE:** Christendom, Frankfurt, ideësgeskiedenis, liefde, moderne lewe, refleksiwede denke, vroeë Hegel, vroeë teologiese geskrifte

## OPSOMMING

In hierdie artikel val die fokus op hoe Georg Friedrich Wilhelm Hegel se vroeë denke en vroeë teologiese geskrifte die tema van die historiese lotgevalle van die moderne mens in die moderne wêreld hanteer. Meer spesifiek fokus die artikel op Hegel se begrip van die liefde soos hy dit in sy essay "Die Gees van die Christendom en sy lotgevalle"<sup>2</sup> (1797–99) weergee, en op die epistemologiese, eties-politiese, ontologiese en krities-historiese implikasies daarvan. Hierteenoor word begrippe soos refleksiwede denke, eiendom en abstrakte reg in 'n sekere vroeë dialektiese verhouding by Hegel in spel gebring.

Die bydrae bestaan basies uit vier dele. Eerstens word, ter wille van die leser, 'n bondige biografiese skets van Hegel gegee. Tweedens word Hegel se vroeë teologiese geskrifte oor die verhouding van die moderne mens en sy diepste bronne, wat gedurende sy jare in Tübingen en Bern geskryf is, bondig gerekonstrueer. Dit bied derdens die agtergrond waarteen hierdie denkmotiewe by wyse van 'n fokus op sy belangrike essay "Die Gees van die Christendom en sy lotgevalle", uit sy Frankfurtse periode (1798–1799), verdiep word. Hierdie bespreking, waarin Hegel se argument in 'n aantal stappe gerekonstrueer word, vorm die kern van die bydrae. Laastens word aangetoon hoe die denkmotiewe in hierdie belangrike vroeë essay in Hegel se latere werke weerklank vind.

## INLEIDING

Georg Friedrich Wilhelm Hegel se skadu val ver. Nie net in Duitsland nie, maar wêreldwyd vind sy denke tot in ons eie tyd weerklank. Hierdie weerklank het baie te doen met sy interpretasie van die boeiende tema van die historiese lotgevalle van die moderne mens in 'n moderne wêreld.<sup>3</sup> In hierdie bydrae val die fokus op hoe sy vroeë denke en vroeë teologiese geskrifte hierdie tema hanteer. Meer spesifiek fokus dit op Hegel se begrip van "liefde", soos hy dit in sy essay "Die Gees van die Christendom en sy lotgevalle" (1797–99) weergee, en op die epistemologiese, eties-politiese, ontologiese en krities-historiese implikasies daarvan. Hierteenoor word begrippe soos refleksiwede denke, eiendom en abstrakte reg in 'n sekere vroeë dialektiese verhouding by Hegel in spel gebring. Uiteindelik word gewys hoe Hegel se begrip van die liefde moontlik 'n vroeë formulering van sy latere begrippe van die gees, dialektiek, *Sittlichkeit* en die absolute is. So word enkele verbindingslyne tussen sy vroeë geskrifte en sy latere filosofiese stelsel getrek.

<sup>2</sup> *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*

<sup>3</sup> Vir tydgenootlike standaardbiografieë oor Hegel, kyk Althaus (2000) en Pinkard (2000). In die jaar van die 250ste herdenking van Hegel se geboorte het o.a. Kaube (2020) en Vieweg (2020) verskyn.

Uit die aard van die saak kom hierdie artikel op 'n interpretasie van Hegel neer – want daar is baie Hegels. Kort ná sy dood was daar reeds die bekende verdeling tussen sogenaamde linkse en regse Hegeliane, en sedertdien het sy denke fassinerende weë in kontinentale Europa (veral Duitsland en Frankryk), Brittanje en sy eertydse kolonies (soos Suid-Afrika, Australië en Kanada), en die VSA gevolg.<sup>4</sup> Behalwe die gegewe dat byna alle twintigste-eeuse filosofiese posisies 'n tipe antwoord op Hegel is, bestaan daar ook in die hedendaagse filosofie twee invloedryke posisies om Hegel te interpreteer: 'n analitiese en 'n hermeneutiese interpretasie.

Volgens die analitiese interpretasie word Hegel as 'n virtuele tydgenootlike deelnemer aan kontemporêre gesprekke geles. Hier word sy argumente ontleed om die relevansie daarvan, al dan nie, vir tydgenootlike kwessies aan te toon. Hierdie interpretasie stem sterk ooreen met 'n sogenaamde antimetafisiese lees van Hegel.

Volgens die hermeneutiese interpretasie is Hegel 'n historiese figuur, 'n bydraer tot gesprekke in die verlede, maar steeds van tydgenootlike belang. Hier word hy in sy historiese konteks bestudeer, word die ontwikkeling van sy denke ondersoek, en word dit met historiese integriteit en individualiteit gerekonstrueer, maar steeds met die oog op kontemporêre kwessies. Hierdie benadering, wat hierdie artikel onderlê, skram nie weg van die metafisiese aspekte van Hegel se filosofie nie (Beiser 2005:2-6).

Teen die agtergrond van hierdie inleidende opmerkings kan die struktuur van hierdie artikel soos volg beskryf word: Eers word, ter wille van die leser, 'n bondige biografiese skets van Hegel gegee. Hierdie skets is nie net histories van belang nie, maar bied ook die konteks waarin die sistematiese punte oor Hegel se vroeë verstaan van liefde en refleksiewe denke (wat later hierin volg) beter verstaan kan word. Hegel se lewe staan nie los van sy denke nie. Tweedens word Hegel se vroeë teologiese geskrifte – oor die verhouding van die moderne mens en sy diepste geestelike en intellektuele bronne, voortgebring gedurende sy jare in Tübingen en Bern – bondig gerekonstrueer. Derdens bied dit die agtergrond waarteen hierdie denkmotiewe by wyse van 'n fokus op sy belangrike essay “Die Gees van die Christendom en sy lotgevalle”, uit sy Frankfurtse periode (1798–1799), verdiep kan word. Hierdie bespreking, waarin Hegel se argument in 'n aantal stappe gerekonstrueer word, vorm die kern van die artikel. Laastens word aangetoon hoe die denkmotiewe in hierdie belangrike vroeë essay in Hegel se latere werke weerklank vind.

## 1. BONDIGE BIOGRAFIESE OPMERKINGS OOR HEGEL

Wilhelm Hegel, soos sy familie hom genoem het, is op 27 Augustus 1770 in Stuttgart, die hoofstad van die hertogdom Württemberg in die suidweste van Duitsland, gebore. Sy vader, Georg Ludwig, was as regsgeleerde 'n hoë amptenaar in die inkomstekantoor van die hertog van Württemberg en sy moeder, Maria Magdalena Louisa (geb. Fromm), die dogter van 'n plaaslike advokaat. Sy is oorlede toe Hegel dertien was. Hegel het ook 'n suster en 'n broer gehad. Hy het reeds vanaf vroeë ouderdom skoolopleiding ontvang en van 1776 tot 1788 die Gymnasium Illustre in Stuttgart bygewoon.

Ná sy skoolopleiding is Hegel na die Universiteit Tübingen se Protestantse kweekskool (die *Tübinger Stift*). Hier was sy kamermaats die digter Friedrich Hölderlin en die geniale jong

---

<sup>4</sup> Oor die invloed van Britse Hegeliaanse idealisme in die vestiging van akademiese filosofie-departemente in Suid-Afrika, kyk Duvenage (2016:2-12) en Nash (1985) oor Hoernlé se Hegelianisme in Suid-Afrika.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Dié drie het in die ortodokse atmosfeer van die kweekskool hegte vriende geword en mekaar onderling beïnvloed. Al drie was bewonderaars van die klassieke Griekse beskawing en het gepoog om dit met hulle eie tyd – die tyd van denkers soos Rousseau, Lessing en Kant – in gesprek te laat tree. Al drie het ook die aanvanklike ontvouing van die Franse Revolusie entoesiasies gevolg.<sup>5</sup> In daardie stadium het Hegel aan ’n loopbaan as ’n tipe openbare intellektueel (*volksopvoeder*) gedink – iemand wat abstrakte filosofiese idees vir ’n breër publiek kon ontsluit. Ná sy Tübingen-studie was hy ’n huisonderwyser by ’n prominente familie in Bern (1793–1796). In dié tyd (en later by ’n gesin in Frankfurt) het Hegel sy sogenaamde vroeë teologiese geskifte geskryf. Gedurende sy Frankfurter verblyf (1797–1800), wat deur sy vriend Hölderlin bemiddel is, skryf hy ’n belangrike essay: “Die Gees van die Christendom en sy lotgevalle” (1798–99) – die fokus van hierdie artikel.<sup>6</sup>

In 1801 het Hegel as privaatsdosent in die filosofie by sy vriend Schelling in Jena aangesluit, waar Schelling toe buitengewone professor aan die universiteit was. Ná sy proefskrif het sy eerste boek (Hegel 1986b:9-138; 1977) gevolg; dit het gehandel oor die verskil tussen die filosofie van Fichte en van Schelling. In 1802 en 1803 het hy ook saam met Schelling die “Kritiese Joernaal van Filosofie” uitgebring.<sup>7</sup> In hierdie tyd, terwyl hy op sy vorige werk voortgebou het, het hy in lesings saam met Schelling, maar ook in sy eie lesings, basies die grondslag van sy filosofie gelê. In 1805 het Hegel in Jena buitengewone professor in die filosofie (sonder salaris) geword. Kort daarna (1807) verskyn sy beroemde werk “Fenomenologie van die Gees”.<sup>8</sup> Hierdie werk is afgerond toe Napoleon, in Oktober 1806, buite Jena met die Pruisiese troepe slaags was. Met Napoleon se verskyning in Jena, op 13 Oktober, het Hegel hom as hierdie “wêreldsiel op ’n perd” beskryf. In Maart 1807 het Hegel Jena verlaat – dieselfde jaar dat hy ’n buite-egtelike seun, Georg Ludwig Friedrich Fischer (1807–1831), by Christiana Burkhardt verwek het.

Met sy verhuising uit Jena het Hegel in 1807 die redakteur van ’n koerant in Bamberg geword. Kort daarna (1808) is hy as skoolhoof van ’n gimnasium in Neurenberg aangestel, ’n pos wat hy tot 1816 beklee het. In 1811 het Hegel in Neurenberg met Marie von Tucher (1791–1855), die oudste dogter van ’n senator, getrou. Uit die huwelik is twee seuns gebore. In hierdie tyd is sy tweede groot werk, “Die Wetenskap van die Logika,”<sup>9</sup> in drie volumes (1812, 1813 en 1816) gepubliseer. In 1816 het Hegel uiteindelik sy akademiese doelwit bereik toe hy as professor in die filosofie aan die Universiteit van Heidelberg aangestel is. Hier het sy “Ensiklopedie” (1817), ’n samevatting van sy filosofie vir sy studente, verskyn.<sup>10</sup> In 1818 het hy die uitnodiging aanvaar om die prestigeryke leerstoel in die filosofie aan die Universiteit van Berlyn te beklee, ’n betrekking wat voorheen deur Fichte beklee is. Hier publiseer hy sy “Regsfilosofie” (1821)<sup>11</sup> en gee in die 1820’s beroemde lesings oor die kuns-, godsdiens- en

<sup>5</sup> Vir ’n bekende vertolking van Hegel se houding teenoor die Franse revolusie, kyk Ritter (1982).

<sup>6</sup> Hierdie essay en die ander wat in die paragraaf genoem word, is in vertaalde vorm (Engels) opgeneem in Hegel (1948; in die oorspronklike Duits, Hegel 1986a). In dieselfde tyd het Hegel “Die oudste sistematiese program van Duitse Idealisme” (1797) saam met ’n aantal geesgenote geskryf – vermoedelik Schelling, Hölderlin en ’n onbekende persoon.

<sup>7</sup> *Kritisches Journal der Philosophie*

<sup>8</sup> *Phänomenologie des Geistes*.

<sup>9</sup> *Wissenschaft der Logik*.

<sup>10</sup> *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*.

<sup>11</sup> *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

geskiedfilosofie. Op 14 November 1831 is Hegel in Berlyn oorlede, vermoedelik aan cholera. Hy is op 16 November in die Dorotheenstadt-begraafplaas langs Fichte begrawe.<sup>12</sup>

## 2. VAN TÜBINGEN NA FRANKFURT: HEGEL SE VROEË GESKRIFTE

Soos hier bo genoem, het Hegel in Tübingen, Bern en Frankfurt verskeie essays – sy sogenaamde vroeë teologiese geskrifte – geskryf. Die belangrikste manuskripte van Tübingen (1788–93) en Bern (1793–97) is die “Tübingen-essay”, “Bern-fragmente” (1793–94), “Die Lewe van Jesus” (1795) en “Die Positieweit van die Christelike religie” (1795–96).<sup>13</sup> Die belangrikste manuskripte van die Frankfurtse periode (1797–1800) is: “Fragmente oor die Religie en Liefde” en “Die Gees van die Christendom en sy lotgevalle” (1797–99) – laasgenoemde is die fokus van hierdie bydrae. (Dit is egter ook belangrik om daarop te wys dat Hegel in hierdie tyd ook ’n aantal werke oor politieke verwickelinge in Bern en sy heimat Württemberg geskryf het.)<sup>14</sup>

In die geval van die vroeë teologiese geskrifte is die volgende interpretatiewe onderskeid belangrik vir ons doeleindes. Waar die Tübingen- en die Bern-geskrifte vanuit ’n Kantiaans beïnvloede etiek krities teenoor die Christendom staan, is die Frankfurtse geskrifte, waarin die begrip “liefde” belangrik is, meer simpatiek (Beiser 2005:127).

In die Tübingen- en die Bern-geskrifte word die doktrinêre aard van moderne teologie deur ’n tipe Kantiaanse morele geloof en burgerlike religie deurbreek. Dit gaan hier nie oor die waarheid as religieuse doktrine nie, maar eerder oor die waarde daarvan vir die staat of die samelewing. Die kritiek op doktrinêre teologie word in die Tübingen-essay as objektiewe en subjektiewe religie onderskei. Objektiewe religie is geïnstitusioneel en gekodifiseerde doktrine of dogma. Subjektiewe religie in ’n individu se lewe is daarenteen nie ’n doktrine nie, maar verwant aan gevoel en handeling (Hegel 1984:8-9; 1986a:16). Hierdie skuif van Hegel maak hom egter nie ’n eksistensialis wat persoonlike verlossing of selfverwesening beklemtoon nie. Dit gaan eerder oor ’n subjektiewe religie waarin burgers ’n meer effektiewe rol in die staat speel (Beiser 2005:127-128). ’n Belangrike tema in sy Tübingen- en Bern-essays is dat die Christendom slegs in ’n moderne wêreld lewenskragtig kan word indien die heilige (goddelike) in die lewe en wêreld erken en getransformeer word – iets wat in ortodokse Protestantse doktrines haper (Plant 1997:16).

Soos hier bo genoem, is daar ’n sterk Christelik-kritiese stemming in die Bern-periode aanwesig. Soos Beiser (2005:129) uitwys, verkeer die Christendom in die “Bern-fragmente” (en die “Positieweit”-essay) op gespanne voet met die moderne staat. In die “Fragmente” staan Christus se leringe (om lief te hê en om die ander wang te draai) in spanning met die basiese beginsels van die staat en wette rakende eiendom en selfverdediging. Jesus se leringe is hiervolgens vir ’n enkeling of gesin geskik, maar nie vir ’n moderne staat nie (1986a:62; 1984:41-42). In die “Positieweit”-essay word die Christelike besorgdheid oor persoonlike

<sup>12</sup> Hegel se seun Ludwig Fischer is vroeër, in dieselfde jaar (1831), sonder sy medewete in Batavia in diens van die VOC oorlede. Vroeg die volgende jaar het Hegel se suster Christiane haarself verdrink. Hegel se oorblywende twee seuns – Karl, ’n historikus, en Immanuel, ’n teoloog – het latere uitgawes van sy werke versorg.

<sup>13</sup> Vir hierdie geskrifte, kyk Hegel (1986a en 1984) en Hegel (1986a en 1948). Die oorspronklike titels is: *Tübingener Essay; Fragmente historischer und politischer Studien aus der Berner und Frankfurter Zeit; Das Leben Jesu; Die Positivität der christlichen Religion*.

<sup>14</sup> Vir die vroeë politieke werk van Hegel in die Bern- en die Frankfurt-periode, kyk Jaeschke (2010:72-73, 80-81, 82-84) en Hegel (1999:1-5, 6-101).

verlossing vanuit die konteks van die agteruitgang van die republikeinse deug in die Romeinse samelewing gelees (Hegel 1986a:206-13; 1948:156-164). In bogenoemde essays word Sokrates bo Jesus as 'n morele opvoeder verkies omdat hy die gelyke reg en vryheid van die individu verdedig ten einde die waarheid te vind, terwyl Jesus 'n voorgeskrewe (positiewe) verlossingsweg predik.<sup>15</sup> Verder is die Christendom as religie vanuit 'n morele gesigspunt problematies (Hegel 1986a:60; 1984:40). So kom die hart van die Christelike etiek, naamlik die leer van die ewige verlossing, in die spervuur van die “Bern-fragmente” (Hegel 1986a:84-5, 90; 1984:59, 62). Die leer ondermyn daardeur die beginsel van moraliteit waarvolgens iemand (outonoom) deur 'n morele lewe geluk verwerf (1986a:93; 1984:65). So word die goddelike wil die bron van heteronomie (Beiser 2005:129-131).

Die “Bern-fragmente” se kritiek op heteronomie word in 'n ander Bern-essay, “Die Lewe van Jesus”, verder geneem. Hier verskyn Jesus as leermeester van Kant se suiwer morele religie. Jesus word teenoor die Joodse tradisie geplaas – veral die Joodse opvatting van God as die *Gans Andere*, wat tot menslike vervreemding lei. Die goddelike kom hier van buite, “ongesiens en ongevoelig”. Hierteenoor staan die lewe van Jesus (as 'n tipe Kantiaan) in sigbare en tasbare verhouding met God, die voorwaarde vir die vestiging van 'n harmonieuse gemeenskap van gelowiges (Plant 1997:16). Hoewel Bybels inkorrekt, laat Hegel se teologiese opleiding Kant hier deur Jesus praat. Hegel het hom die konseptuele werktuie van die Kantiaanse etiek so toegeëien dat hy die spanning tussen die etiek van Kant en die leer van die Christelike kerk (positiewe religie) kon verduidelik. Die vraag is: Hoe het die spanning ontstaan as die boodskap van die stigter (Jesus) wesenlik met die beginsel van Kant se etiek of eerder met die fundamentele reg van die rede saamval? Het daar iets in die leer van Jesus gebeur wat hom genoep het om die wet van die rede op 'n positiewe wyse te verwoord? Ware en suiwer religie is rasioneel en moreel; die Christelike religie is kerklik in geloofsbelijdenisse, statute, rituele, reëls, dogmas ingebed – elemente van die Judaïsme waaruit Jesus religie juis wou bevry. Hoe het die religie van Jesus 'n “positiewe Christelike religie” geword (Kroner 1948:6)?

Hegel het hierdie vraag, in die laaste van sy Bern-essays, die “Positiewiteit”-essay, probeer beantwoord. Positieweit is hier niks anders as historisiteit nie. 'n Religie is 'n historiese werklikheid wat nie abstrak en dwingend die wet van redelikheid kan wees nie. In hierdie sin is die Griekse religie, ten spyte van historiese positiewe eienskappe, meer in ooreenstemming met morele vryheid en outonomie as die leer van die Christelike kerk.<sup>16</sup> By die Grieke is daar geen statute, dogma, geloofsbelijdenis, gekodifiseerde morele reëls, kerk of teologie nie. Hulle het nie die positiewe instellings gehad om menslike gewete en lewe te reguleer nie. Die Griek was 'n vry mens en het volgens eie gedrag sy/haar politieke vryhede geniet. Hulle verbeelding was net so vry soos hulle politieke status. Die Grieke was meesters van hulle innerlike en uiterlike lewe. Daarom het hulle nie teologiese stelsels of kerklike instellings ontwikkel nie. Die morele wet (rede) was lewendig in hulle siele, in natuurlike ongestoorde harmonie, aangesien hulle hele lewe in volledige harmonie met die natuur was en omdat hulle religie 'n gelukkige spel van die verbeelding was. Hellenistiese entoesiasme en Kantiaanse etiek vorm so 'n front teen die Christendom met sy positiewe denk- en handelingskodes en teoretiese en praktiese lewenstelsels.<sup>17</sup> Hoe het hierdie positiewe stelsel ontstaan (Kroner 1948:7)?

<sup>15</sup> Kyk Hegel (1986a:50-54; 1984:32-35) en (1986a:119-20; 1948:163).

<sup>16</sup> Volgens Beiser (2005:131) plaas Hegel se Bernse kritiek op die Christendom hom in die tradisie van die radikale Verligting van Engelse vrydenkers soos John Toland, Matthew Tindal en Anthony Collins.

<sup>17</sup> Jesus wys volgens Hegel op die “... eternal law of morality and Him whose holy will cannot be affected by anything” (Kroner in Hegel 1948:5). En: “Act on the maxim which you can at the

Volgens Hegel is daar verskillende redes hiervoor. Jesus het, eerstens, onder 'n volk (die Jode) geleef wie se politieke vryheid en religieuse uitlewing ingeperk is. Later, as proletariaat in die Romeinse Ryk, het sy volgelingen hulle religie nog sterker positief laat word. Terwyl Jesus hom op 'n suiwer morele religie gerig en teen bygeloof en positiwiteit geveg het, is die kerk nogtans op 'n positiewe wyse gestig. So is respek vir die heiligheid van die morele wet deur respek vir die heiligheid van sy eie Persoon vervang en is die saad vir kerklike gesag en die positiwiteit van alle religieuse instellings gesaai (Kroner 1948:7). Dit is die tragiese oorsprong van die Christelike kerk. Hier het Hegel veral die Rooms-Katolieke Kerk en sy geskiedenis in sy visier gehad. Die Protestantse kerk, daarenteen, word as 'n nuwe poging tot 'n suiwer morele religie gesien, gesuiwer van alle positiewe elemente (Kroner 1948:8). Die lyn loop van Luther via Kant na Hegel self met 'n uitspraak dat die Protestant "... is a man or a church which has not bound itself to certain unalterable standards of faith but which protests against all authority in matters of belief" (Hegel 1948:128).

### 3. "DIE GEES VAN DIE CHRISTENDOM EN SY LOTGEVALLE"

In 1796 verhuis Hegel van Bern na Frankfurt. Sy vrugbare werk hier (1796–1800) bring 'n skerp skuif in sy filosofie, styl, gedagtegang en persoonlikheid teweeg. Sy werk in Bern is sterk deur die era van Verligting (en redelikheid) gestempel (Pinkard 139). Sy denke is hier krities teenoor die Christelike tradisie, of ten minste antiklerikaal, met twee alternatiewe perspektiewe: die Griekse burgerlike religie en Hegel se waardering van Kant se etiese leerstellinge. In Frankfurt word hierdie interpretasie subiet agtergelaat. Van die "Positiwiteit"-essay na "Die Gees van die Christendom en sy lotgevalle" is daar 'n radikale denkverandering. Waar die skrywer van die eerste essay 'n tydgenoot van Mendelssohn, Lessing, Fichte en Kant is, is die skrywer van die tweede essay 'n tydgenoot van Jacobi, Herder, Schleiermacher, Schelling en Hölderlin. Dit is asof eeue hierdie twee essays skei, al was dit net enkele jare. Die skrywer van "Die Gees van die Christendom" is nie meer die besonne, nugtere en beredenerende verteenwoordiger van die Verligting nie – eerder 'n Christen-mistikus wat na die regte spekulatiewe formulering soek (Kroner 1948:8).

In hierdie periode het Hegel 'n intense proses van selfvervreemding ondergaan – 'n dialektiese denkpatroon wat vir die res van sy lewe deel van hom sou wees: die vermoë om homself in die gedagtes van ander mense en ander tydperke in te projekteer, en steeds die mens te bly wat hy was. Soos reeds genoem, is daar in "Die Gees van die Christendom" (1797–1799) 'n nuwe houding.<sup>18</sup> Opnuut is die vraagstelling: Kan die Christendom 'n "moderne" religie wees? Kan dit 'n egte *volksreligie* word en 'n voertuig vir sosiale en morele vernuwing? Pinkard (2000:139) stel dit markant dat die essay gerig word deur die kernbegrip dat die *lotgevalle* van 'n volk nie die resultaat van kontingente voorwaardes in die historiese ontwikkeling van sigself is of deur kragte van buite sy kollektiewe selfverstaan afdwing word nie. Dit is eerder die logiese uitkoms van die "beginsels" inherent in sy gemeenskaplike lewe, die logiese ontwikkeling van die verbintenisse wat 'n volk aangaan wat vir hom uiteindelik van belang is. Laasgenoemde punt hou uiteindelik met die moderne opvatting van *vryheid* verband – of nie.

---

same time will be a universal law among men. This is the fundamental law of morality – the content of all legislation, the sacred books of all nations."

<sup>18</sup> Volgens Loick (2014:935) het die essay hoë lof van Dilthey (1968) en Kroner (1948:1-12) ontvang.

Teen hierdie agtergrond word die “Die Gees van die Christendom en sy lotgevalle” hier-na soos volg vertolk: Eerstens word die ideëhistoriese raamwerk waarbinne Hegel in die essay werk, gerekonstrueer (3.1). Dan word die begrip “liefde”, as ’n gekwalifiseerde verbetering van moderne refleksiewe denke, in ’n aantal stappe (epistemologies, eties-polities, ontologies en krities-histories) uiteengesit (3.2). Ten slotte (afdeling 4) word die moontlike betekenis van Hegel se vroeëre bespreking van liefde en refleksiewe denke vir sy latere filosofiese werk bespreek.

### 3.1 Hegel se ideëhistoriese rekonstruksie van moderne refleksiewe denke

In die nuwe fase van Hegel se ontwikkeling word die Judaïsme, in die plek van die Christendom, krities bejeën.<sup>19</sup> Hierin kry die Israeliete die skuld daarvoor dat hulle hulself van ander volke, in onderwerping aan ’n jaloerse God, afgesonder het. Derhalwe word die “gees van Judaïsme” deur gediensigheid en vervreemding gekenmerk en so word die “wet” van ’n afstandelike, goddelike wese verstaan. Vir die Jode – in hierdie lig in stryd met die natuur en die res van die mensdom verstaan – was die enigste “sintese” tot hulle beskikking die abstraksie van ’n God wat buite die natuur en die mensdom is en bloot hulle “meester” is (Pinkard 2000:140; Hegel 1986a:283/191; 288/296). Die Joodse opvatting van ’n transendente God anderkant die eindigheid van hierdie wêreld is ’n beskouing van die natuur vanuit die oogpunt van abstrakte rasionaliteit – die refleksiewe skeiding van die natuur. So word die eindige in die natuur en die menslike bestaan teenoor die idee van die oneindige as God geprojekteer. Hier word daar nie net ’n skeiding tussen mens en mens (soos later by Rome) gemaak nie, maar ook tussen die eindige en die oneindige. Omdat die Jode die goddelike aspek transendent projekteer, en aan ’n wet van elders onderwerp, beskou Hegel dit as verbonde aan die skeiding van wet en wese – dit wat by die Grieke in die individu verenig is. Ou Testamentiese Judaïsme kan dus nie ’n religie van vryheid wees nie, want sy “gees” kan nie ’n sintese toelaat waarin vryheid as selfwetgewing verstaan word nie (Hegel 1986a:291-293; 1948:199-201).

Soos met sy vroeë positivistiese kritiek op die Christendom, soos hier bo geskets, beskou Hegel die Judaïsme uiteindelik as ’n positiewe religie van onvryheid – wat die wet aan ’n eksterne *Gans Andere* onderwerp eerder as om dit in samehang met die self te bedink (Ormiston 2002:506). So kom positiwiteit as wet van buite die self, net soos die moderne beginsels van refleksiewe denke en vryheid later ook maak. Hegel se argument is nou dat die Jode se naïewe lojaliteit aan ’n abstrakte wet in Jesus, as beliggaming van onvoorwaardelike liefde en “lewe”, ’n waardige teenhanger vind.<sup>20</sup>

In Hegel (1956:279; 288; 1970:351) se latere werk word die verskille tussen die Judaïsme en die Grieke, soos hier bo uitgewys, ook na die Romeinse Ryk geneem. Die Romeinse verbintenis tot die universele (teen die natuurlike self in) abstrakte ego en die abstrakte universaliteit van ’n verenigende ryk is vir Hegel (1986e:358-359; 1956:313-314) ’n onbevredigende basis vir die reg en die gemeenskap. Die abstrakte aard daarvan volg in die voetspore

<sup>19</sup> Vir moontlike anti-Semitisme hier, kyk Loick (2014:935-936). Oor anti-Semitisme in die Duitse (Protestants-idealitiese) filosofie van die 18de en 19de eeu, kyk Brumlik (2000) en Yovel (1998). Volgens Brumlik (2000:203) het Lukács (1975) en Marcuse (1960) nie hierop ingegaan nie. Ormiston sien dit weer as ’n kritiek van refleksiewe denke (privaat eiendom) wat in die latere Hegel verdwyn.

<sup>20</sup> Volgens Loick (2014:935-36), anders as Hegel in die essay, is daar in die Joodse regs-geskiedenis ’n opvatting wat die probleme van juridisisme vermy. Kyk ook Fackenheim (1973:111 e.v.) oor ontwikkelinge in die Middeleeuse Judaïsme.

van die Joodse projeksie van die oneindige (Ormiston 2002:506-507). Teen die agtergrond van Hegel se rekonstruksie van Jode en die Grieke (en Romeine) volg dan sy interpretasie van die opkoms van die moderne individu met sy/haar refleksiewe denke.

Hier word die skeiding tussen denke en wese, self en etiese substansie, abstrakte denk-ego en konkrete individualiteit geradikaliseer. Die kern is die *abstrakte ego* soos dit in die vroeë moderniteit deur Hobbes en Locke se wetenskaplike rasionaliteit, en later Kant, uitgebou word. In die moderne eenheid van “abstrakte ego’s” staan individue regtens buite die natuur – anders as in ’n tradisionele gemeenskap soos die Grieke, wat deur ’n inherente gevoelsband gebind is.<sup>21</sup> Eiebelang (regte) lei tot ’n valse eenheid van afsonderlike selfbelange, soos privaat eiendom (Hegel 1986a:330; 1948:218). Hoewel die Kantiaanse opvatting van moraliteit as outonome selfwetgewing deur rasionele agente in ’n mate vergoed vir die tekortkominge van die idee dat dit deur ’n uitheemse “ander” (as vooruitgang vergeleke met die Judaïsme) oorheers word, oorkom dit steeds nie die idee van oorheersing in die algemeen nie. Hegel (1986a:323; 1948:211) stel dit so: “[T]he difference is not that the former [Jew] make themselves slaves, while the latter [Kantian] carries his lord in himself, yet at the same time is his own slave.” Die Kantiaanse onderskeid tussen die “neigings” van die natuurlike self en die “rasionele wil” dra eerder tot ’n nuwe tipe oorheersing by (Hegel 1986a:326; 1948:214). In die “Gees van die Christendom”, daarenteen, word die slaafse gehoorsaamheid van die Jode sowel as Kant se rigiede moralisme gehanteer (Hegel 1986a:324-325; 1948:212-213). Jesus se etiek van liefde is een van ware vryheid, want dit beantwoord aan sowel ons beliggaamde lewens as ons universele pligte. In liefde word die vreemde nie outomaties oorheers nie (Hegel 1986a:362-363; 1948:247). So help die historiese voorbeeld van liefde ons om individuele outonomie en politieke gemeenskap anderkant refleksiewe denke te bedink – anderkant die harde skeiding tussen rede en emosie (wet en wese), self en ander, eindig en oneindig (Ormiston 2002:505, 507; Pinkard 2000:140).

### 3.2 Liefde as ’n gekwalifiseerde kritiek van refleksiewe denke

In Hegel se essay word liefde uiteindelik vanuit ’n primordiale eenheid as ’n dieper soort kennis, as refleksiewe denke geskets. Hegel is hier (in die laat 1790’s in Frankfurt) deur Hölderlin se ontwikkelende identiteitsteorie beïnvloed.<sup>22</sup> Vir Hölderlin berus die primêre eenheid van subjek en objek in die religieuse ervaring. In navolging van Hölderlin wys Hegel op ’n (intuïtiewe) kenwyse wat die dieper eenheid (of geheel) van dinge herwin. Hölderlin (en Romantici soos Schelling) wys in dié opsig na ’n dieper bron van kennis as die moderne Verligtingsrede, een wat ’n negatief eensydig verdelende rasionaliteit ontbloot. Terwyl Schelling meen dat die poëtiese genie so ’n dieper kennisvorm verskaf, word dit meer demokraties-ervarend deur Hegel aan Christelike liefde verbind. Liefde transendeer die verdelende aard van refleksiewe denke en herwin die oorspronklike ervaring van eenheid of geheel (Ormiston 2002:508).

<sup>21</sup> Hegel is, as verligtingsfiguur, van ’n lewensontkoppelde (wetenskaplike) rasionaliteit bewus. Refleksiewe denke van die neutrale wetenskaplike waarnemer (*Verstand*) is nie direk by die wêreld betrokke nie. Die atomisme van ’n regte-gebaseerde samelewing kan nie, soos die Griekse idee van gemeenskap, voor-refleksief tussen denke en die lewe onderskei nie – ’n etiese orde wat uit die natuurlike sedes/sentimente van mense bestaan. Die oorsprong van hierdie denke strek natuurlik ook terug tot voor Hölderlin (Henrich 2003:85, 93).

<sup>22</sup> Henrich (1970); Harris (1993) wys dat Hölderlin se sydensidentiteit van Spinoza se substansiebeprip ontleen is (Ormiston 2002:508).

Hier is dit egter belangrik dat die eenheid (anders as die klassiek Griekse sedelike eenheid) ná die pyn van verdeling kom wat reeds by die Romeine en moderne abstrakte ego voorkom. Liefde as eenheid en versoening, as akute bewustheid of selfbewussyn of herinnering ná verdeling, is dus in diep gesprek met die vryheid in refleksiewe denke.<sup>23</sup> Liefde se selfontdekking is nie 'n abstrakte ego wat volgens 'n rasonele morele wet van die gevoel geskei word nie, maar as eindige en universele wese 'n dieper eenheid vind. Liefde is daardeur in staat gestel om die dieper wesenlike eenheid onderliggend aan die verdeling tussen rede en emosie, tussen subjek en objek, tussen die eindige en die oneindige in refleksiewe denke te bedink (Ormiston 2002:508-509).

### 3.2.1 *Die samehang van rede en emosie (as ken- en morele verhoudinge)*

Vir Hegel staan die Christelike deug van liefde nie in spanning met die moderne rasionaliteit nie. Die rasonele Kantiaanse morele wet van outonomie word met emosie en gevoel verbind – wat tot die geheel van die mens spreek. So word 'n morele gesag wat teenoor die werklikheid staan, deur liefde gerepudieer. In Jesus se Bergrede word die emosionele kant van die individu tot 'n dieper eenheid gevoer, sodat die morele reël iets lewendigs word. Dit gaan hier nie om 'n “opdrag” van buite of binne die self nie. Deugsame handeling geskied deur 'n mens se hele wese (Ormiston 2002:509). Jesus is die konkrete beliggaming hiervan. In Hom is liefde die eenheid waarop die handeling berus, soos die wet in tradisionele moraliteit die grondslag is.

Teenoor 'n abstrakte, eksterne reg, wat sigself bloot op bepaalde partikuliere afdwing, staan liefde in 'n bemiddelende verhouding tot die konteks. Dit werk nie determinerend volgens 'n eksterne opdrag nie – handeling spruit eerder uit 'n geïntegreerde self in vrede met sigself. Die emosionele kant van die self word nie in die naam van morele vervulling onderdruk nie, maar is deel daarvan. Hegel verwys hier na die liefde in die huwelik, maar ook breër. Dit veronderstel nie 'n morele plig onafhanklik van 'n mens se emosies en begeertes nie. Dit is ook nie 'n objektiverende begeerte van 'n ander persoon nie. Komende vanuit 'n dieper gevoel van die geheel, verhinder die liefde nie ontsporing van die mens se essensie nie (Hegel 1986a:329; 1948:217).

In liefde word mededingende belange, byvoorbeeld botsende morele reëls in konkrete situasies bemiddel. Hegel (1986a:361; 1948:245) sê:

Only when no virtue claims to subsist firmly and absolutely in its restricted form; only when every restricted virtue renounces its insistence on entering even that situation into which it alone can enter; only when it is simply the one living spirit which acts and restricts *itself* in accordance with the whole of the given situation, in complete absence of external restriction, and without at the same time being divided by the manifold character of the situation; then and then only does the many-sidedness of the situation remain, though the mass of absolute and incompatible virtues vanishes.

Hiervolgens is die basis van deugde nie hul universele vorm nie, maar 'n geïntegreerde self waarbinne liefde in 'n veranderende konteks of situasie gehanteer kan word. Teenoor die toepassing van 'n absolute of gedetermineerde reël in 'n bepaalde situasie word die besondere en die universele deur deugsame handeling in die lewe versoen. Liefde, as die versoening van reg en begeerte, oorkom dus abstrakte morele vorme sonder om die rasonele inhoud daarvan

<sup>23</sup> Harris (1993:34) sien die essay as 'n vroeë voorloper van Hegel se dialektiese beginsel van opheffing.

te laat vaar. Soos Ormiston (2002:511) dit stel, word Kant se moraliteit vermenslik, sonder prysgawe van die rasonele. Die morele wet word nie net gehoorsaam nie, maar met 'n mens se hele wese opreg gewil. Die rasonele inhoud van die reg staan nie teenoor die eksistensiële menslike bestaan nie, maar deur die liefde in harmonie daarmee.

### 3.2.2 *Die samehang van subjek en objek in 'n politieke gemeenskap (met eiendom)*

Die begrip liefde soos hier bo uiteengesit – aan die hand van rede, emosie, universele reg en konteks – het verder ook implikasies vir moderne politieke omstandighede. Hier gaan dit oor die atomisme en die vervreemding van individue in 'n moderne regte-gebaseerde samelewing. In die mededingende wêreld van regte loop die mens gevaar om die eenheid met die ander (lewe) te beskadig.<sup>24</sup> Die verhouding met die ander kom teen die kille muur van eiendomsbesit as reg te staan – die ander se ondeelbare ego-grens (Ormiston 2002:513). Die verdeelde self se vrye wil en aptyt word teenoor 'n gemeenskap van eenheid uitgedruk deur privaat eiendom.<sup>25</sup> Die vraag is dan: Kan 'n dieper eenheid tussen self en ander die verdeling wat in moderne politiek en refleksiewe denke na vore tree, ophef?

Hegel is van mening dat liefde as selfflouring individue na die ware lewe in gemeenskap kan terugneem om so gevoelens soos vyandigheid, wrewel en trots te bekamp. Geliefdes se lewende eenheid gebeur nie in 'n verhouding met 'n lewenslose wêreld van dinge nie (Hegel 1986a:362-363; 1948:247). Liefde moet dus die skeidingsbeginsel van refleksiewe denke in privaat eiendom te bowe gaan. Anders as die gedeelde etiese substansie tussen mense in klassieke Griekeland, is die eenheid van liefde nie eksplisiet deel van die wêreld van eiendomsverhoudinge nie. Die oproep tot liefdeseenheid het dus die taak om die potensieel instrumentele verhoudinge in die moderne eiendoms-wêreld te ontbloot – selfs in die rigting van 'n asketiese terugtrekking uit die lewe (Hegel 1986a:350-351; 1948:236). Daar moet egter beklemtoon word dat Hegel se argument hier nie anti-eiendom is nie, maar 'n kritiek van eiendomsverhoudinge wat skeefgetrek is.

### 3.2.3 *Die samehang van die eindige en die oneindige (ontologies)*

Uiteindelik neem Hegel die argument betreffende liefde van die epistemologies-etiese en politieke vlak na die eindige en die oneindige in hierdie lewe. Jesus se begrip is so 'n antwoord op die Romeinse worsteling om die goddelike (oneindige) in mense self te vind (Ormiston 2002:513). Geloof in Jesus is nie 'n abstrakte, rasonele begrip nie, maar dit stel ook 'n individu in staat om die diepte van sy/haar eie gees te begryp (Hegel 1986a:373-374; 1948:256). Dit is “kennis van gees deur die gees” (Hegel 1986a:354; 1948:239) – 'n aanvoeling vir die oneindige in jouself. Geloof is moontlik “... if in the believer himself there is a divine element which rediscovers itself, ... in that on which it believes, *even if it be unconscious that what it has found is its own nature*” (Hegel 1986a:382; 1948:266). Hierdie stap lei tot 'n bemiddelde verhouding tussen Jesus en sy volgelingen. Hierdeur word die onafhanklike objektiewe bestaan van Jesus oorkom. Dit gaan hier nie oor 'n persoonlike individualiteit nie, omdat so iets 'n

<sup>24</sup> Lewe is die onderliggende eenheid van bestaan, en liefde die bewuste herwinning van eenheid (Harris 1972:26-27).

<sup>25</sup> Soos hier onder verder gevoer sal word, is Harris (1993) van mening dat Hegel se *Gees van die Christendom en sy lotgevalle* saam met sy fragment oor *Liefde* (Hegel 1948:302-308) gelees moet word.

absolute, partikuliere karakter van sy Wese sou wees (Hegel 1986a:386-387; 1948:271). Die lewende skakel van geloof is een wat eksklusiewe individualiteit kan bemiddel. Die verhouding van Jesus met sy volgelinge is een wat die subjek-objek- en die self-ander-skeiding in liefde oorkom. Dit is in hierdie eenheid van individue met mekaar dat die ware betekenis van Jesus verwesenlik word. Hegel verwys hier na Matt. 18:20: “Waar twee of meer in my gees verenig is... daar is ek tussen hulle, en so ook my gees” (*ibid.*).

Op hierdie punt word die voorbeeld van geliefdes weer aangebied. Waar twee persone bymekaarkom, is daar nie twee aparte (konseptuele) ego's nie, maar 'n eenwording.<sup>26</sup> Anders as by Plato speel liggaamlike liefde hier dus 'n sentrale rol (Ormiston 2002: 515). Die groeiende ervaring van eenheid met 'n mens se medemens is vir Hegel die ware gees van die Christendom – die ware “Koninkryk van God” hier en nie elders nie. Liefde as 'n ervaring van die oneindige is die oneindige wat deur die eindige leef. Al sterf elke lid van die gemeenskap, leef die band van liefde wat hulle verenig, voort. Dit is hierdie band wat waarheid en betekenis aan 'n sterflike bestaan gee.

### 3.2.4 *Liefde as antwoord op die refleksiewe rede gekwalifiseer*

In die bespreking hier bo is daar gesien hoe Hegel se bespreking van Christelike liefde poog om die verdeling tussen rede en emosie, tussen self en ander, en tussen die eindige en oneindige in 'n atomistiese en regte-gebaseerde samelewing te bowe kom. Dit is 'n diepgaande projek van 'n jong filosoof in 'n koel-moderne wêreld – 'n wêreld van refleksiewe denke en privaat eiendom waarin die egoïstiese self willekeurig, ongetemd en selfs wild handel.<sup>27</sup> Hierdie botsing tussen liefde en rede is, soos Ormiston dit stel, ook die motiverende krag van Hegel se volwasse filosofie.<sup>28</sup>

Aan die einde van “Die Gees van die Christendom en sy lotgevalle” lewer Hegel egter ook kritiek, en vra dan: Wat is die lotgevalle van die gees van die Christendom? Kon die tipe religie wat Hegel voorstaan, 'n gees van vryheid vir sy aanhangers bied wat die volk maatskaplik en moreel kan hervorm? Hier is Hegel se antwoord negatief. Hoewel daar geen mooier idee is as 'n volk wat deur liefde aan mekaar verbind word nie, het die wêreld waarin Jesus geleef het, dit vir hom moeilik gemaak. Die Joods-Romeinse wêreld van sy tyd was korrup, en dus kon hy die Koninkryk van God net in sy hart dra, want in sy alledaagse wêreld moes hy wegvlug van alle lewende verhoudings onder die wet van die Judaïsme (Hegel 1986a:401; 1948:285). Jesus (as rein siel) skep 'n dilemma vir sy volgelinge: Hulle kon óf die diepste waarheid oor hulleself laat vaar (hulle toewyding aan 'n religie van liefde), óf aan die wêreld ontvlug en 'n lewe sonder wêreldse plesier leef – 'n eensydige en onbevredigende oplossing van die kwessie. Jesus se volgelinge moes hulle ook so van die wêreld afsny en hulle terugtrek, en hulle onderlinge liefde het net 'n ideaal geword. Dit het vir hulle al hoe moeiliker geword om dit as basis van die Christendom te handhaaf (Pinkard 2000:142-143).

<sup>26</sup> Liefde “...seeks out differences and devises unifications *ad infinitum*; it turns to the whole manifold of nature in order to drink love out of every life. What in the first instance is most the individual's own is united into the whole in the lover's touch and contact; consciousness of... separate self disappears” (Hegel 1948:308).

<sup>27</sup> Die botsing tussen Christelike liefde en privaat eiendomsverhoudinge is vir Lukács en Plant dié oorsaak van 'n mislukte gemeenskap in die wêreld (Ormiston 2002:516).

<sup>28</sup> Ormiston (2002:516-517) verwys hier na Hegel (1986a:423-424; 1948:314) in sy *Fragment* (1800) oor emosie en refleksiewe denke: “...emotion is only consciousness of feeling, in which reflection reflects on emotion but each is separate from the other.”

Dit het byvoorbeeld implikasies vir die idee van die opgestane Jesus. Hierdie gebeure is die teken van 'n verenigde gees en liggaam – oorwinning oor die eindige en partikuliere menslike vorm (Hegel 1986a:408; 1948:292). Jesus se waarheid is sy eenheid met die eindige (die menslike gemeenskap) en die oneindige (die goddelike). Die eindige Jesus moes dus sterf, want Hy het eenheid tussen God en mens, gees en liggaam bewerkstellig. Die opstanding is 'n teken van die eenheid tussen die eindige gemeenskap en Jesus, wat dié lede van die gemeenskap na 'n dieper waarheid, 'n ontwikkelde kennis van liefde, laat beweeg. Tog, in die plek van so 'n oneindige lewe, die idee van die individu wat getrou aan hom- of haarself ook dieper kan reik, het die beeld van 'n transendente en opgestane Jesus dominant vir Christenskap geword. Dit is 'n beeld van verlange na 'n verlossende liefde wat Christene in beginsel nie in hierdie lewe kon ervaar nie. Dit het daartoe bygedra dat die ideaal van liefde as “verheffing tot die oneindige” toenemend weer 'n “positiewe” religie geword het, een gebou op die gesag, onderrig en meesterskap van God (Pinkard 2000:142-143; Hegel 1986a:410-11; 1948:294). Die vroeë Christene wou nie die gees van liefde as die beginsel van hul gemeenskap buite hulle grense aktiveer nie.<sup>29</sup> Die aard van so 'n liefde het meegebring dat Christene nie na 'n eksterne bron van eenheid gesoek het nie, maar na iets anders. Dit was die “alledaagse werklikheid” van die feitelike Jesus wat hulle in die suiwerheid van die simbool bly lees het, “wat aan die Verheerlikte hang soos lood aan die voete en hom na die aarde toe getrek het”. Hulle het aan die herinneringe van die individu, sy aktiwiteite en dood vasgehou. Die vroeë Christene het, ten spyte daarvan dat die opgestane Jesus die verdeling tussen gees en liggaam oorkom het, steeds vasgevang gebly tussen “...heaven's infinity, where there are no barriers, and earth, this collection of plain restrictions” (Hegel 1986a:409; 1948:293). Eerder as 'n verenigende liefde is die religieuse objek 'n feitelike werklikheid – 'n gemeenskaplike meester wat bind. Die goddelike is nou 'n vreemde gees, 'n eksterne meester – nie wat hulle self geword het nie, nie die ware besef van vryheid nie (Ormiston 2002:518-20; Hegel 1986a:414; 1948:297). Hegel (1986a:417; 1948:300) stel dit so: “even in its highest dreams, even in the transports of the most finely organized love-breathing souls, it is always confronted by the individual, by something objective and exclusively personal.”

Die voortbestaan van die opposisie tussen God en mens in die vroeë Christendom en die verskillende vertakings daarvan het die geskiedenis van die Christelike kerk beïnvloed. Die “lotgevalle” van die Christendom is dan dat dit wat oorspronklik bedoel was om die verhouding van heerser en onderdrukte, heer en slaaf, te oorkom, weer oorheersing teruggebring het. In die vorm waartoe dit ontwikkel het, kon die Christendom, as die religie van Jesus, nie die moderne religie word waarvoor Hegel vroeër gehoop het nie. Die “lotgevalle” van die Christendom is dat dit nooit regtig 'n religie van vryheid kon word nie, aangesien dit nie suksesvol was om die eindige met oneindige lewe te versoen nie, ondanks die aanvanklike belofte om dit te doen. Die argument in Bern, die ongelukkige verlies aan vryheid van die Christendom wat ondanks die bedoeling van die stigter daarvan 'n positiewe religie geword het, het nou in Frankfurt die verhaal van die “tragiese bestemming” geword. So kon die Christendom nooit 'n religie van vryheid word nie, hoe sterk die stigter van die religie dit ook al in sy tyd voorgestaan het (Pinkard 2000: 143).

Die punt is die volgende: As die Christendom nie die moderne religie kan wees wat tot morele, geestelike en maatskaplike hervorming kan lei nie, wat dan? Kon die antwoord wat

---

<sup>29</sup> Die enigste manier waarop hulle hierdie gevaar kon afweer, was “deur 'n onaktiewe en onontwikkelde liefde, dit wil sê deur 'n liefde wat, hoewel liefde die hoogste lewe is, steeds ongelewe bly” (Hegel 1986a:398; 1948:281).

Hegel en sy geesgenote in die “Oudste Sisteemprogram” (omstreeks 1797) hierop gegee het – ’n nuwe “mitologie van die rede” – die toets van die tyd deurstaan? Die alternatief hiervoor was te vreeslik om aan te dink. Dit kom neer op die opposisie tussen God en mens, wat in die verdieping van refleksiewe denke tot die noodlottige en selfs tragies-komiese “kultus van die rede” onder Robespierre en sy volgelingen in Frankryk bygedra het. Die verhaal van die uiteindelijke mislukking van religieuse objektivering, die neiging om positivisties te word, bevestig die dieper probleem van liefde in die moderne era – in stryd met refleksiewe denke.<sup>30</sup> Hoewel liefde die negatiewe verdeling van refleksiewe denke kan oorkom, het dit nooit volledig in die moderne wêreld tot sy reg gekom nie. Dit is teen hierdie agtergrond dat die jong Hegel na ’n “nuwe religie” soek (Ormiston 2002:521; Pinkard 2000:143-144).

#### 4. SLOTSOM: LIEFDE, REFLEKSIEWE DENKE EN HEGEL SE LATERE FILOSOFIE

In hierdie artikel is daarop gewys dat die vroeë Hegel deur ’n aantal intense denkmomente beweeg het om die tema van liefde en refleksiewe denke onder moderne individue te oordink. In die prosas word twee fases in sy vroeë teologiese geskrifte (Bern en Frankfurt) onderskei. Uiteindelik is daar gefokus op sy begrip van die liefde soos dit in sy essay “Die Gees van die Christendom en sy lotgevalle” (1797–99) tot uiting kom, en op die epistemologiese, eties-politiese, ontologiese en krities-historiese implikasies daarvan. Hierteenoor is begrippe soos refleksiewe denke, eiendom en abstrakte reg in ’n soort vroeë dialektiese verhouding by Hegel in spel gebring. Aan die einde van die artikel is dit nou nodig om enkele opmerkings oor die resepsiegeskiedenis van Hegel se essay “Die Gees van die Christendom en sy lotgevalle” te maak. Hier gaan dit veral oor die vraag wat die verhouding tussen hierdie vroeë essay van Hegel en sy latere filosofie is.

In die *eerste plek* kan dié essay bloot as ’n fase gesien word wat sy latere denke agterlaat. So kan liefde, wat as menslike kennis objektief in die religieuse simbool uitgedruk word, nie in die moderne beginsels van ekonomie en refleksiewe denke bevredig word nie. Die essay beweeg weg van ’n filosofie van intuïsie, soos Hegel (1977) klaarblyklik doen in sy essay oor die verskille tussen Fichte en Schelling se filosofiese sisteme, na ’n filosofie van die begrip. In sowel tydgenootlike analitiese interpretasies as sosioëkonomiese of Marxistiese benaderings, byvoorbeeld, skep subjekte hulle eie wêreld op ’n krities-rasionele wyse.<sup>31</sup> Die idee van ’n dieper substansie of kennis van die geheel wat die wil inlig en beperk, ’n kennis wat in intuïtiewe vorm ervaar word, val weg (Ormiston 2002:501-503). Hier word Hegel se filosofie van die wil suiwer sekulêr gesien, die groter filosofie van die absolute identiteit ontken, en word die volwasse Hegel van sy vroeë denke geskei (Riedel 1984; Ormiston 2002: 525).

Hierdie skeiding tussen die denkmotiewe van die vroeë en die laat (of volwasse) Hegel word op ’n gekwalifiseerde wyse deur Kritiese Teorie voortgesit. Dit blyk uit die werk van Adorno, Habermas en Honneth. Adorno (1993) se begrip van negatiewe dialektiek is eerder

<sup>30</sup> Kyk hieroor Hegel se *Regsfilosofie* (158A). Liefde is ’n teenstrydigheid wat die redelike begrip nie kan oplos nie. Refleksiewe denke is in stryd met liefde in die huwelikseremonie en familiekapitaal en by kinders – wat tot die “etiese ontbinding” van die gesin bydra. So word rasonale kennis bevestig wat op die vlak van die staat verkry word (Ormiston 2002:520).

<sup>31</sup> Ormiston (2002:500 n3 en 502) verwys hier na denkers soos Plant (1983), Lukacs (1975), Kojève (1969), Marcuse (1960) en Riedel (1984). Bienenstock (1985) stem nie met Solomon (1985:144) saam dat liefde agtergelaat word nie.

van toepassing op die werk van die laat as die vroeë Hegel.<sup>32</sup> Habermas (1987) wys op sy beurt in *The Philosophical Discourse of Modernity* wel op 'n bepaalde manier na die verskil tussen die vroeë en laat Hegel. Vir hom is die vroeë Hegel – in die voetspore van Schiller, Schelling en Hölderlin – die eerste post-Kantiaanse denker wat die probleem van die moderniteit behoorlik begryp, naamlik hoe die bevrydende intellektuele dryfkragte van die moderniteit in subjektiewe instrumentalisering omslaan en so die potensiaal vir intersubjektiviteit en kommunikatiewe handeling verhoed. Habermas wys nie soseer op die rol van liefde in verhouding tot die rede by die vroeë Hegel nie, maar eerder op die potensiaal vir 'n tipe intersubjektiewe en kommunikatief-demokratiese alternatief vir formele refleksiwede denke. Volgens Habermas word hierdie potensiaal deur die volwasse Hegel se terugval in metafisiese identiteitsdenke en subjekfilosofie en “afstomping van kritiek” nie vervul nie (Habermas 1987:31-33; Giraldi 2021:7-8). Soos Habermas soek Honneth (1996) ook postmetafisies na 'n vorm van onbeskadigde intersubjektiviteit op die weg na emansipasie (Zurn 2015:27). Die verskil is egter dat intersubjektiviteit by Habermas via die kommunikatiewe rasonele struktuur van spraakhandelinge plaasvind, terwyl Honneth dit uit die historiese ontvouing van maatskaplike strukture en praktyke van erkenning aflees (Giraldi 2021:11-12). Kortom: Adorno, Habermas en Honneth wys al drie op 'n gekwalifiseerde en onderskeie wyse 'n band tussen die vroeë en die later Hegel af.

Die verhouding tussen die vroeë Hegel, en meer spesifiek sy essay “Die Gees van die Christendom”, en die laat Hegel kan egter in die *tweede plek* ook anders gelees word. In hierdie opsig verdwyn intuïtiewe filosofie van gemeenskap en die onmiddellike liefdesband nie in die ontwikkeling van sy latere filosofie nie.<sup>33</sup> Die beweging na die menslike wil en redelike kollektief in sy latere filosofie – begrip eerder as intuïsie – laat nie noodwendig 'n intuïtiewe kennis van liefde agter nie. As 'n kennis van die geheel bly liefde steeds die (onbewuste) bron van die moderne wil om sigself in die wêreld te verweselik. Die kennis van liefde word nie deur 'n ander (en selfs hoër) vorm van kennis en rasionaliteit vervang nie. Kortom: Die worsteling tussen liefde en rede in die vroeë essay word in Hegel se later werk in 'n ander woordeskat uitgedruk ten einde liefde teen die verdelende en verduisterende gevolge van 'n enger, abstrakte rede te beskerm (Ormiston 2002:503-504). Dit is juis hierdie punt wat feministe na die jong Hegel laat kyk. Die idee dat Hegel intuïtiewe kennis in die beweging na begrip agterlaat, of die verhouding tussen intuïsie en begrip versaak, het volgens feministe (en poststrukuraliste) ernstige implikasies vir die interpretasie van sy volwasse denke.<sup>34</sup>

Dit is interessant om te let wat met die begrip van liefde in Hegel se later werk na Frankfurt gebeur. In Jena, saam met Schelling, is filosofie (Ormiston 2002:524) nie aan die beperkings van 'n nou, abstrakte rasionaliteit ondergeskik nie, maar inherent *dialekties*; dit neem die standpunt van refleksiwede rasionaliteit in, toon sy eie beperkinge en oortref daardie standpunt in die progressiewe beweging na 'n hoër soort rasonele kennis. So 'n filosofie kan beide die

<sup>32</sup> Vir sy bekendste werk oor Hegel, kyk Adorno (1993).

<sup>33</sup> Kyk in dié opsig Dickey (1987), Adams (1984) en Ormiston (2002 en 2004). Ormiston (2002:500-501) wys ook op 'n posisie wat meer versweë op die verhouding tussen Hegel se vroeër essay en sy latere filosofie dui. Kyk in dié opsig na Adams (1984); Avineri (1980); Cullen (1979); Harris (1972); Henrich (1997); Marcuse (1960); Mure (1965) Taylor (1975), Beiser (1993). Kaufmann (1965) is in hierdie verband meer gekompliseerd.

<sup>34</sup> Liefde word in Hegel se volwasse werk beperk tot die sfeer van die kernfamilie, die private lewe van die mens, terwyl rasionaliteit die ware band van die politieke gemeenskap word (Ormiston 2002:502-503). Kyk ook Benhabib (1996) en O'Brien (1996).

bedreiging van refleksiewe denke en die objektivering van die werklikheid deur liefde hanteer – deur *inkorporering en transendering* (Ormiston 2002:524). Verder in die ry af kan die plek van liefde in die “Fenomenologie van die Gees” (Hegel 1986c) en later werke ook gevolg word. So byvoorbeeld verdwyn die begrippe van gemeenskap en liefde nie in die formulering van die moderne wil in die “Regsfilosofie” en “Filosofie van die Geskiedenis” nie – slegs die onmiddellike *vorm* daarvan.<sup>35</sup> Hegel behou dus die beginsel van liefde as bron voor die skeiding tussen rede en natuur in die moderne outonome self (Ormiston 2002:521; Wood 1990). Die liefde lê *implisiet* agter die bewegings van die moderne wil in sy laat werke.<sup>36</sup> Die punt dat liefde die ware bron van die moderne wil is en eenheid in die wêreld wil bewerkstelling, werp lig op die bedoeling van die volwasse Hegel (met sy bekende begrip *Sittlichkeit*). Liefde is dus steeds belangrik om ’n moderne wil te bemiddel. Deur die objektivering van die wil in ’n regsopvatting van regte (*rights*) bly die liefde se implisiete rasionaliteit in die wil, in die eksplisiete vorm van geldige wette en instellings in die moderne politieke gemeenskap. Anders as ’n objektivering in die religieuse objek, is dit ’n rasonale objektivering wat nie deur refleksiewe rasionaliteit bedreig word nie. Filosofie, en nie religie nie, vang die rasionaliteit van hierdie objektivering vas. Dit is egter nie ’n filosofie van refleksiewe begrip nie (Ormiston 2002:523-524).

Hierdie *tweede lees* van die verhouding tussen die vroeë en die laat Hegel kan ten slotte ook hermeneuties gedoen word. Hoewel Gadamer in sy filosofiese hermeneutiek nie die begrip “gees” volledig onderskryf nie, is sy begrip van “tradisie” Hegeliaans in die sin dat dit ook poog om die rigiede epistemologiese skeiding tussen subjek en objek te oorbrug. By Gadamer (2004) word ware dialoog deur *horisonversmelting* moontlik gemaak op die veronderstelling dat die interpreteerder (subjek) en teks (objek) deel is van ’n wyer konteks (tradisie) wat gemeenskaplikheid teweegbring, en nie net vervreemding nie. Hier is dus ’n verwantskap met die subjek-objek-verhouding van Hegel se geesbegrip en die vroegste formuleringe daarvan soos in sy “Christendom”-essay hier bo uitgewys. ’n Ander ooreenkoms tussen Hegel en Gadamer se hermeneutiek is die begrip “geskiedenis”. Hegel beskryf die weg van die gees as verwerkliking te midde van teenstrydighede wat na ’n hoër vlak lei. Hierdie weg is niks minder nie as die wêreldgeskiedenis, wat as basis van Hegel se visie van die gees se ontwikkeling dien. Dit is teleologies gerig op die aktualisering van die eindpunt van die geskiedenis – die absolute gees. Alhoewel Gadamer ’n soortgelyke verhaal – oor die ontvouing van tradisie deur geskiedenis – vertel, ontken hy dat dit enige vorm van teleologiese status het (Lawn & Keane 2011:63-64). In die plek van ’n rigiede dialektiek werk Gadamer (1976) eerder met die vloeibaarheid van taal, dialoog en die begrip van “verstaan”. In dié opsig is daar kontinuïteit tussen die denke van die vroeë en die laat Hegel.

<sup>35</sup> Hierdie spoor kan gevolg word vanaf die *Fragment van ’n Sisteem* van 1800 (Hegel 1986a:422; 1948:312), tot by die latere meer sekulêre *Regsfilosofie* (Hegel 1986d: 4A) en *Filosofie van Geskiedenis* (Ormiston 2002: 521). Die oorspronklike titel van laasgenoemde was: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*.

<sup>36</sup> Hierdie rol van liefde gaan oor die manifestering van religie as menslike redelikheid. Die punt dat geloof en filosofie nie vir moderne lesers ’n taboe hoef te wees nie, maak Fackenheim (1967:hfst. 4); Adams (1984); Copleston (1971:187-200); Houlgate (1991:hfst. 5); Jaeshcke (1981:127-45); Von der Luft (1990:41-56); Shanks (1991); Dickey (1987) en Bienenstock (1995).

## BIBLIOGRAFIE

- Adams, G. 1984 (1910). *The mystical element in Hegel's early theological writings*. New York: Garland.
- Adorno, T. 1993. *Hegel: Three studies* (transl. SW Nichol森). Cambridge, MA: MIT Press.
- Althaus, J. 2000. *Hegel: An intellectual biography* (transl. M Tarsh). Cambridge: Polity.
- Avineri, S. 1980. *Hegel's theory of the modern state*. Cambridge: CUP.
- Beiser, F (ed.). 1993. *The Cambridge companion to Hegel*. Cambridge: CUP.
- Beiser, F. 2005. *Hegel*. London: Routledge.
- Benhabib, S. 1996. On Hegel, women, and irony. In PJ Mills (ed.) *Feminist interpretations of Hegel*. University Park: Pennsylvania State University Press, pp. 25-44.
- Bienenstock, M. 1985. Hegel's Jena writings: Recent trends in research. *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 11 (1985):7-15.
- Brumlik, M. 2000. *Deutscher Geist und Judentum. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum*. München: Luchterhand.
- Copleston, F. 1971. Hegel and the rationalization of mysticism. In WE Steinkraus (ed.) *New studies in Hegel's philosophy*. New York: Holt, Rinehart & Winston, pp. 187-200.
- Dickey, L. 1987. *Hegel: Religion, economics, and the politics of spirit, 1780-1807*. Cambridge: CUP.
- Dilthey, W. 1968 (1959). *Gesammelte Schriften, Vol. IV. Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*. Darmstadt: Teubner.
- Duvenage, P. 2016. *Afrikaanse Filosofie: Perspektiewe en dialoë*. Bloemfontein: SunPress.
- Fackenheim, E. 1967. *The religious dimension of Hegel's thought*. Boston: Beacon Press.
- Fackenheim, E. 1973. *Encounters between Judaism and modern philosophy: A preface to future Jewish thought*. New York: Basic Books.
- Gadamer, H-G. 1976. *Hegel's dialectic: Five hermeneutical studies* (transl. & intro. P Smith). New Haven: Yale University Press.
- Gadamer, H-G. 2004 (1960). *Truth and method* (transl. J Weinsheimer & D Marshall). 2nd ed. London: Continuum.
- Giraldi, P (ed.). 2021. *Hegel and the Frankfurt school*. London: Routledge.
- Habermas 1987 (1985). *The philosophical discourse of modernity: Twelve lectures* (transl. F Lawrence). Cambridge: Polity Press.
- Harris, H. 1972. *Hegel's development: Towards the sunlight, 1770-1801*. Oxford: OUP.
- Harris, H. 1983. *Hegel's Development. Night thoughts (Jena 1801-1806)*. Oxford: Clarendon Press.
- Harris, H. 1984. And the darkness comprehended it not: The origin and significance of Hegel's concept of absolute spirit. In TF Geraets (ed.). *Hegel: The absolute spirit*. Ottawa: University of Ottawa Press, pp. 15-37.
- Harris, H. 1993. Hegel's intellectual development to 1807. In F Beiser (ed.): *The Cambridge companion to Hegel*. Cambridge: CUP.
- Hegel, GWF. 1948. *Early theological writings*. (transl. TM. Knox). Chicago: Chicago University Press.
- Hegel, GWF. 1956. *Philosophy of history* (transl. J Sibree). New York: Dover.
- Hegel, GWF. 1977. *The difference between Fichte's and Schelling's system of philosophy* (transl. HS Harris & W Cerf). Albany: State University of New York Press.
- Hegel, GWF. 1984. *Three essays 1793-1795: Tübingen Essay, Berne Fragments, The Life of Jesus* (transl. & intro. P Fuss & J. Dobbins). Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Hegel, GWF. 1986a. *Frihe Schriften*. Werke Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, GWF. 1986b. *Jenaer Schriften*. Werke Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, GWF. 1986c. *Phänomenologie des Geistes*. Werke Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, GWF. 1986d. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke Band 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, GWF. 1986e. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke Band 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, GWF. 1999. *Political Writings*. (eds L Dickey & H Nisbet; transl. H Nisbet). Cambridge: Cambridge University Press.
- Henrich, D. 1970. Some historical presuppositions of Hegel's system, In D Christensen (ed.) *Hegel and the philosophy of religion: the Wofford symposium*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

- Henrich, D. 1997. Hegel and Hölderlin. In: *The course of remembrance and other essays on Hölderlin* (transl. T Carmon). Stanford: Stanford University Press.
- Henrich, D. 2003. *Between Kant and Hegel*. London: Harvard University Press.
- Honneth, A. 1996. *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Honneth, A. 2010. *The pathologies of individual freedom: Hegel's social theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Houlgate, S. 1991. *Freedom, truth and history: An introduction to Hegel's philosophy*. London: Routledge.
- Jaeschke, W. 1981. Christianity and Secularity in Hegel's Concept of the State. *The Journal of Religion*, 61 (1981):127-45.
- Jaeschke, W. 2010. *Hegel Handbuch*. Stuttgart: JB Metzler.
- Kaube, J. 2020. *Hegels Welt*. Berlin: Rowohlt.
- Kaufman, W. 1965. *Hegel: A reinterpretation, texts and commentary*. New York: Doubleday.
- Kojeve, A. 1969. *Introduction to the reading of Hegel* (ed. A Bloom & transl. J Nichols, Jr). New York: Basic Books.
- Kröner, R. 1948. Hegel's Philosophical Development. In Hegel (1948).
- Lawn, C & Keane, N. 2011. *The Gadamer dictionary*. London: Continuum.
- Loick, D. 2014. Terribly upright: The young Hegel's critique of juridicism. *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 40 (10):933-956.
- Lukács, G. 1975 (1938). *The young Hegel: Studies in the relations between dialectics and economics* (transl. R Livingstone). Cambridge: MIT Press.
- Marcuse, H. 1960. *Reason and revolution*. Boston: Beacon Press.
- Mure, G. 1965. *The philosophy of Hegel*. Oxford: Oxford University Press.
- Nash, A. *Colonialism and philosophy. R.F.A. Hoernle in South Africa, 1908-11*. Unpublished master's thesis, University of Stellenbosch.
- O'Brien, M. 1996. Hegel: Man, physiology, and fate. In PJ Mills (ed.): *Feminist interpretations of Hegel*. University Park: Pennsylvania State University Press, pp. 177-208.
- Ormiston, A. 2002. The spirit of Christianity and its fate: Towards a reconsideration of the role of love in Hegel. *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, 35(3):499-525.
- Ormiston, A. 2004. *Love and Politics: Re-Interpreting Hegel*. New York: SUNY Press.
- Pinkard, T. 2000. *Hegel: A biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plant, R. 1983. *Hegel: An introduction*. 2nd ed. Oxford: Basil Blackwell.
- Plant, R. 1997. *Hegel*. London: Phoenix
- Riedel, M. 1984. *Between tradition and revolution: The Hegelian transformation of political philosophy* (transl. W Wright). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ritter, J. 1982. *Hegel and the French Revolution. Essays on the philosophy of right* (transl. & intro. R. Winfield). Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Shanks, A. 1991. *Hegel's political theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. 1975. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vieweg, K. 2020. *Hegel: Der Philosoph der Freiheit*. München: CH Beck.
- Von der Luft, E. 1990. Would Hegel have liked to burn down all the churches and replace them with philosophical academies? *The Modern Schoolman*, 68: 41-56.
- Williams, R. 1992. *Recognition: Fichte and Hegel on the other*. Albany: State University of New York Press.
- Wood, A. 1990. Hegel's ethical thought. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yovel, Y. 1998. *Dark riddle: Hegel, Nietzsche, and the Jews*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Zurn, C. 2015. *Axel Honneth: a critical theory of the social*. Cambridge: Polity Press.

# Die verwerwing van absolute wete as louteringsproses in Hegel se *Fenomenologie van de Geest*

*Coming to absolute knowing as a process of sublimation in Hegel's Phenomenology of Spirit*

**HERCULES BOSHOFF**

Fakulteit Geesteswetenskappe

Akademia

Pretoria

Suid-Afrika

E-pos: Hercules@akademia.ac.za



Hercules Boshoff

**HERCULES BOSHOFF** is 'n dosent in filosofie en besigheidsetiek by Akademia. Hy was tot 2021 'n postdoktorale navorser in die Fakulteit Ekonomiese en Bestuurswetenskappe van die Noordwes-Universiteit (Vaaldriehoek-kampus). Hy het sy PhD met 'n proefskrif getiteld "Ekonomie en subjektiwiteit" (2019) aan die Universiteit van die Vrystaat verwerf, en sy MA (2015) by die Universiteit van Pretoria. Tydens beide hierdie projekte het hy onder van die mees vooraanstaande filosowe in Nederland gewerk. Sy publikasies dek Duitse idealisme, die filosofie van ekonomie, tegniek, taal, individualisme en die geskiedenis van filosofie. Hy was medestigter en voorsitter van die Chairefoon-Inisiatief, 'n vereniging wat hom beywer vir die bevordering van filosofie in Afrikaans onder nagraadse studente.

**HERCULES BOSHOFF** is a lecturer of philosophy and business ethics at Akademia. Prior to his appointment at Akademia he was a postdoctoral researcher in the Faculty of Economic and Management Sciences at the University of the North West, Potchefstroom, until 2021. He obtained an MA in philosophy from the University of Pretoria in 2015, followed by a PhD from the University of the Free State in 2019, the latter with a thesis entitled "Economics and Subjectivity". While studying in Holland he could engage with some of the most prestigious Dutch philosophers. His publications include German idealism, philosophy of language, philosophy of economics, individuation and the history of philosophy. He was co-founder and chairman of the Chairefoon-Initiative, an organisation intent on promoting the study of philosophy in Afrikaans among post-graduate students.

**Datums:**

Ontvang: 2020-12-10

Goedgekeur: 2021-03-15

Gepubliseer: September 2021

**ABSTRACT*****Absolute knowing as a process of sublimation in Hegel's Phenomenology of Spirit***

*This article examines the nature and importance of the notion of absolute knowing in Hegel's Phenomenology of Spirit. The avoidance, undervaluation and misinterpretation of absolute knowing, especially in 20th-century interpretations of Hegel's work, are challenged on the basis of Hegel's own account of absolute knowing. Three characteristics of absolute knowing stand out: first, absolute knowing is not a ready-made blueprint that can be applied blindly, but is achieved only through a laborious process that has to be completed in person and not at arms length. Second, absolute knowing can only result from the strictest possible proof in the form of complete scepticism or what Hegel termed "sich vollbringende Skeptizismus". Third, that which is criticised by the proof must be sublimated into the absolute as part of the processal nature of absolute knowing. The process reveals that self-negation, indicating shortcomings, and self-attainment, representing self-awareness of the spirit, are two sides of the same coin, namely what Hegel describes as the movement of spirit.*

*Hegel does not avoid the topic of truth and goes so far as to claim that those who do avoid it, in fact make a claim to truth themselves (in so far as they presuppose that the denial of truth is true) and in turn deny others. Some take Hegel's explicit reference to truth, with which his philosophy is preoccupied, to be bold and too arrogant. Consequently, the tendency recently has been to work eclectically with parts of Hegel's philosophy and dialectical approach, but largely to reject his system as a whole. Hegel was sensitive to the claims emanating from a sceptical approach to overarching truth and incorporated the critique expressed by that approach into his account of truth, along with his own critique of scepticism.*

*Hegel's critique of modern scepticism's denial of truth (in this case modern philosophy since Descartes) does not mean he regards it as being without merit. In fact, Hegel not only accepts, but also recommends, that any claim to truth must be subjected to scepticism in the form of science (Wissenschaft). The very essence of science (Wissenschaft) is knowing, and what else is worthy of knowing but truth? Truth, therefore, does not undermine scepticism, but rather leads scepticism to its own limits and therefore its fulfilment.*

*The process of leading scepticism to fulfilment is described in terms of a sublimation. Sublimation (Läuterung) is understood as an arduous process that rectifies, but does not exclude, the parts that it problematises. It is in this sense of sublimation that Hegel's famous statement that "truth is the whole" is to be understood. However, the exacting passage to truth cannot begin with the whole, as the whole has not legitimised itself, which leads Hegel to consider the way towards the whole as just as important as the destination. Natural (immediate) consciousness must therefore be allowed to present its claims to truth, after which scepticism is employed to question the claims.*

*This process of constantly questioning certainty corresponds with the Socratic method and, unsurprisingly, finds expression in a dialectic. The dialectic is more than a mere back-and-forth exchange, but rather an unfolding of truth itself. Without such dynamism a fuller conception of truth would not take shape, and in any case would not be able to legitimise itself. To overcome the presuppositions of every stage, a certain leap over the position is required, a leap away from the position that is to be overcome, but at the same time a leap that recognises that very position. The process therefore involves active participation and expanding awareness, on the one hand, but, on the other, a measure of fate, by which Hegel means that the course of knowing is destined to lead to fulfilment (a "homecoming") in the guise of absolute knowing, a knowing that is in and for itself.*

**KEYWORDS:** absolute knowing, truth, whole, natural consciousness, self-consciousness, scepticism, sublimation, dialectic, science, spirit

**TREFWOORDE:** absolute wete, wetenskap, waarheid, geheel, dialektiek, skeptisisme, loutering, natuurlike bewussyn, selfbewussyn, gees

### OPSOMMING

Hierdie artikel ondersoek die absolute wete as sleutelbegrip in Hegel se *Fenomenologie van de Geest* (2013). Die vermyding, onderbeklemtoning en wanbegrip van die absolute wete in veral 20ste-eeuse interpretasies van Hegel se werk sal met behulp van sy eie uiteensetting bevraagteken word. Eerstens is die absolute wete nie 'n klaargemaakte bloudruk wat kritiekloos op die werklikheid toegepas kan word nie, maar 'n moeisame proses wat mens nie van 'n afstand kan betrag nie en waardeur 'n mens self moet werk. Tweedens word aangevoer dat die absolute wete slegs die resultaat kan wees van die strengste moontlike beproewing,<sup>1</sup> in die vorm van 'n "sich vollbringende Skeptizismus"; en derdens gaan dit wat deur die beproewing opgehef word, steeds gekoppel bly aan die absolute as deel van die prosesmatige aard daarvan. Die proses dui daarop dat selfverlies in die vorm van die uitwys van tekortkominge en selfverowering as die selfbewuswording van die gees twee kante van dieselfde muntstuk verteenwoordig, naamlik wat Hegel as die "loutering tot gees" beskryf.

### INLEIDING TOT DIE PROGRAM/DOELSTELLINGS VAN DIE *FENOMENOLOGIE VAN DE GEEST*

Die herdenking van Hegel se 250ste geboortejaar bied die geleentheid om te besin oor sy nalatenskap sowel as die relevansie van sy denke. Ofskoon Hegel betreklik bekend is en daar selfs aandag geskenk word aan sy denke op voorgraadse vlak, is die Suid-Afrikaanse persepsie van sy denke hoofsaaklik beïnvloed deur sekondêre bronne. Om kortliks 'n paar in geen bepaalde volgorde nie, te noem: die Britse idealisme van die vroeë 20ste eeu (gevolg deur die verwerping van Hegel se denke in analitiese kringe onder die invloed van Popper se wanopvattinge oor Hegel se politieke lojaliteite),<sup>2</sup> die Marxisme soos dit in Kojewe se interpretasie van die heer-kneg-dialektiek asook die kritiese teorie gestalte kry, Franse filosofie sedert die vyftigerjare, wat deur Jean Hyppolite se lesings oor die fenomenologie van die gees beïnvloed is, die hermeneutiese filosofie sedert Gadamer, die teologie van onder andere Pannenberg en Von Rad en die sogenaamde heilsgeskiedenisvraagstuk, die swartbewussynsbeweging se bevrydingsgedrewe politieke eskatologie, meer onlangs Fukuyama se topverkoper, *End of*

<sup>1</sup> Beproewing is 'n bekende Hegeliaanse begrip wat kan verwys na beide liding en deurgroting of (herhaalde) toetsing, in die sin van "beproof alle dinge" (Paulus).

<sup>2</sup> Houlgate (2013) som in sy inleiding tot die vertaling van die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* Popper se posisie soos volg op: "In his widely read book *The Open Society and its Enemies*, Popper accuses Hegel of churning out 'bombastic and mystifying cant', of maintaining that 'the state is everything, and the individual nothing' and of thereby being 'the missing link' between Plato and modern totalitarianism" (Hegel 2008:vii). Kaufmann verskaf meer besonderhede: "Popper takes over such a gross mistranslation as 'the State is the march of God through the world,' although the original says merely that it is the way of God with the world that there should be the State, and even this sentence is lacking in the text published by Hegel and comes from one of the editor's additions to the posthumous edition of *The Philosophy of Right* — and the editor admitted in his Preface that, though these additions were based on lecture notes, 'the choice of words' was sometimes his rather than Hegel's" (Kaufmann; toegang verkry op 08/10/2020).

*History* (2006) waarin die kapitalisme se meerderwaardigheid bepleit word, en in die populêre Sloweense filosoof, Žižek, se psigoanalitiese benadering. By geen ander filosoof in die moderne filosofie (of selfs vroeër) tref mens so 'n wye verskeidenheid interpretasies aan nie. Gegewe hierdie uiteenlopendheid, kan die volgende vraag gestel word: Watter interpretasie sal ons die beste bystaan om Hegel se denke te verstaan?

Sommige van die interpretasies fokus op enkele temas in Hegel se denke, en ander op 'n formalistiese uiteensetting van konsepte, waarvan Hegel sommige nooit gebruik het nie. (Dink hier aan die bekende samevatting *tese*, *antitese* en *sintese* wat nog dikwels in filosofiekursusse opduik.) Mens sou egter kon betoog dat die interpretasies hul eie geldigheid het soos mens ook kan bevraagteken of 'n "korrekte" weergee van Hegel se denke hoegenaamd wenslik is, gegewe die gevaarlike wat flikker wanneer mens begrippe soos die "absolute" binne 'n 21ste-eeuse konteks opper. Is dit nie maar beter om net eklekties met sommige van Hegel se konsepte te werk nie (dink hier aan begrippe soos *Anerkennung* of die heer-kneg-dialektiek)? Die persoon wat beswaar aanteken teen die moontlikheid van 'n "absolute waarheid", sal waarskynlik met verbasing verneem dat Hegel dié beswaar direk bespreek – reeds op die eerste bladsy van die inleiding tot die *Fenomenologie van de Geest* (hierna *FvdG*). Sy verweer is dat alle insigte aanspraak maak op waarheid (ook dié wat 'n beroep doen op die waarheid van die verklaring dat daar geen waarheid is nie). Derhalwe kan slegs die waarheid self as maatstaf vir die denke dien – hoe edel of "besorgd" die motiewe van 'n benadering wat waarheid verdag wil maak, ook mag klink: "zo verondersteld deze vrees dat dit kennen, terwijl het buiten het absolute staat, en dus ook buite de waarheid, toch waarachtig is" (*FvdG* W54).<sup>3</sup> Volgens Cobben is Hegel se uitgangspunt "de hypotetiese aanname van bewustzijn dat steeds al over de ware kennis meent te beschikken en laat zien dat deze mening gebonde is aan ongerefloteerde voorveronderstellingen" (Cobben 1996:25). Die onvermydelike aanspraak op die waarheid is dan wat *FvdG* uit die staanspoor erken, 'n erkenning wat hom nie van die ander aansprake wegkeer nie, maar wat deur die inagneming van die aansprake op die waarheid op die spoor van die absolute wete geplaas word.

Wat sou so 'n absolute wete behels? Kan ons enigiets daarvoor sê? En druis dit nie in teen die wese van die filosofie om sulke "arrogante" begrippe in te span nie? Plato het immers filosofie omskryf as 'n *liefde vir wysheid* (Plato 1997),<sup>4</sup> terwyl Hegel beweer dat filosofie as 'n wetenskap (in die sin van 'n weet-skap) meer eksplisiet met waarheid self kan omgaan: "de ware gestalte waarin de waarheid existeert, kan alleen het wetenskaplijke systeem van die waarheid zijn" (*FvdG* W11). Is dit egter so voor die hand liggend dat Hegel se posisie ingrypend van dié van Sokrates verskil? Wanneer Sokrates die bekende stelling maak dat hy *weet* dat hy nie weet nie, gee hy nie tog 'n waarheid weer, naamlik die *wete* dat hy nie weet nie? Ek is derhalwe van mening dat om Sokrates en Hegel se posisies as teenpole te oorweeg, oorhaastig sal wees, 'n mening wat aansluiting vind by Van Wyk Louw: "Hegel het nie vir sy eie wysbegeerte aanspraak op volledige of selfs groot oorspronklikheid gemaak nie. Wat hy beweer het, is dat sy eie wysbegeerte alle ware en waardevolle elemente van alle vroeëre denksisteme in hom opgeneem het. Byna al wat hy self bygedra het, so kon hy maklik beweer het, is om

<sup>3</sup> Die afkorting *FvdG* sal voortaan gebruik word vir die teks van die *Fenomenologie van de Geest* (2013). Die "W" verwys na die nommering van die paragraaf soos dit in die Nederlandse uitgawe voorkom (daar word benewens "W" ook "M" gebruik met ander paragraafnummers, daarom die invoeging van "W").

<sup>4</sup> Hierdie bekende omskrywing van filosofie as liefde vir wysheid kom in verskeie van Plato se tekste voor, die *Simposium* en die *Republiek* die meeste (sien Plato 1997).

die waardevolle in die vroeëre denksisteme te skei van die toevallige en persoonlike en tydgebondene, en om dit alles in een, sluitende geheel, saam te vat” (Louw 1986:327).

In ooreenstemming met Sokrates verken Hegel in die *FvdG* verskeie kennisvelde en kom tot die slotsom dat die perke van kennis dikwels oorskry word en dat sogenaamde kenners voorgee om te weet wat hulle eintlik nie kan weet nie. Houlgate stel dit so: “Like Plato in the Republic, therefore, Hegel is interested not just in setting out his own understanding of the world, but also in educating the non-philosopher into the ways of philosophy” (Houlgate 2013:6). Die doelstelling van die *Fenomenologie* word voorts opgesom as *Bildung*, of *inwyding*, maar inwyding waarin? Kortom, inwyding in wat dit beteken om nie bloot te volstaan met kennis van sekere vakterme in die ambag van weet-skap nie, dit wil sê om die implikasies van kennis wyer te interpreteer. Hierdie inwyding is wat Hegel bedoel met “wetenskap”. Eweseer getrou aan die nalatenskap van Sokrates, moet alle voorveronderstellings oor wat weet mag behels, volgens Hegel aan die hand van die strengste kriteria getoets word om te bepaal of dit standhoudend kan wees. Hierdie kriteria is waarheid self, en waarheid – in Hegel se vertekening – “ist das Ganze”.

Daar kan afgelei word dat ’n klaargemaakte model van die geheel, waaraan daar nie ’n tekort is in die roemryke tradisie nie, ons die moeite kan bespaar om self tot die geheel deur te dring. Hegel beweer ondanks die bestaan van sulke modelle dat ons onself eerder “de moeite kunnen besparen om überhaupt notitie te nemen van zulke voorstellingen en frasen”, wat meer bepaald sal neerkom op wat Hegel “bedrog” noem (*FvdG* W55). Uitsprake wat slegs fokus op die kroon sonder inagneming en begrip van die grondslae, boustene, en samehang tussen die verskillende vlakke en dissiplines van die denke, dien volgens Hegel alleen die doel om wetenskap (weereens: ware weet-skap as ambag) op ’n afstand te hou. Kennis móet op ’n omvattende wyse aangebied word. Dit beteken dat ons die fyn besonderhede moet oorweeg as dit wat in dinamiese verhouding tot oorhoofse idees verkeer. Die benadering wat Hegel volg, is derhalwe een waarin die absolute benader word as “neither theory nor the impossibility of a theory, but rather a kind of method. And the examination is not directed at the thesis theories about particular objects (nature, the law, causality, etc.) but rather at epistemological and ontological theses about both what it even means to be an object, or knowledge, or reality, and consciousness, and about how these notions relate to another” (Siep 2014:65). Die absolute weet is nie ’n weg of ’n kaart wat vooraf aanwysings gee nie. Wat Hegel noem die “ry” (“Reihe”), dit wil sê die volgorde van wat betrag word, sowel as die “doel” is ewe noodsaaklik. Bygevolg sal ons hierdie weg, oftewel die metode, verder moet ondersoek alvorens opheldering kan plaasvind ten opsigte van die aard van kennis (epistemologie) en die betekenis van bestaan (ontologie).

## DIE WEG VAN DIE ABSOLUTE WETE

Soos hier bo vermeld, wys Hegel daarop dat die weg tot ’n bepaalde insig so belangrik soos die insig self kan wees. Die rede hiervoor is dat kennis nie bloot as sodanig aanvaar kan word nie; die toetsing en die konkretisering daarvan is eweneens belangrik. Met ander woorde: die werklikheid staan nie los van die idees nie. Desnieteenstaande beteken dit dat ons onmiddellike kennis nie as gesaghebbend kan ag alvorens die implikasies daarvan deurdink word nie. Die bemiddeling tussen die abstrakte en die konkrete is dan die weg wat die *FvdG* inslaan.

Wat sal egter as maatstaf vir die beproewing gebruik kan word indien die ware, die geheel, nie voorhande is nie? En verder: hoe sou selfs die ware as geheel sigself kan regverdig? Dit wil voorkom of die absolute wete nie van meet af as gesaghebbend voorgelê kan word nie,

want daar sal altyd vrae ontstaan oor die maatstaf waaraan dit gemeet kan word. Hierdie bedenking, wat in Descartes se denke reeds die gestalte van radikale twyfel inneem, word volgens Cobben deur Hegel as 'n keerpunt in die geskiedenis van filosofie beskou. Dit mag so wees dat Hegel dit as 'n belangrike moment beskou, maar dit beteken nie dat hy Descartes se begrip van twyfel kritiekloos aanvaar nie – in 'n teks oor die verhouding van die skeptisisme tot filosofie wat uit 1801 dateer, wys Hegel daarop dat “the ideas about skepticism in common circulation are extremely formal and the noble nature which skepticism possesses in its true form is habitually perverted into a common hidingplace and excuse for nonphilosophy in the most recent times” (aangehaal in Forster 1989:9). Hegel vind dus konseptueel sterker aansluiting by die antieke skeptisisme soos vervat in die geskrifte van Sextus Empiricus. Skepsis word in verband gebring met *isosthenia*, wat beteken om gewig te gee aan beide kante.

Ons kan ons nie beroep op kennis wat vooraf gegee word nie, maar ook nie op iets wat slegs apodikties sin maak nie. Die enigste moontlikheid wat vir die moderne individu oorbly, is klaarblyklik volharding in die skepsis, wat Hegel beskryf as die “weg des Zweifels” (wat mens laat dink aan Van Wyk Louw se waarneming dat die filosofie tuis is in onsekerheid). Daar is ander moderne denkers wat twyfel as middel tot 'n doel inspan. Prominent onder hulle is Descartes, wat vanuit Hegel se perspektief die skepsis slegs op sekere kwessies toepas, naamlik die aard van empiriese ervaring. Hy laat egter na om byvoorbeeld sy aanvaarding en redevoering vir die bestaan van God te betrag (wat derhalwe by hom bloot plaasvervangers vir die gebrek van begroning vanuit die ervaring is). Daarenteen is dit vir Hegel belangrik om konsekwent te wees in die toepassing van die skepsis. Dit beteken dat alle insig aan die strengste skeptiese oorweging onderwerp moet word. Sodanige onderdompeling in die skepsis lei tot wat Hegel tipeer as 'n “sich vollbringende Skeptizismus”. Die voltrekking van die skeptisisme vind dan weer aansluiting by Hegel se lees van die antieke skeptisisme in drie opsigte: eerstens dat verskillende perspektiewe teen mekaar opgeweeg moet word in die sin van *isosthenia*; tweedens dat dit 'n *doel* dien, soos saamgevat word deur Forster as “the ancient skeptics valued suspension of belief (*epoche*) as the key to mental quietude (*ataraxia*) and hence happiness (*eudamonia*)” (Forster 1989:10); en derdens dat dit mens nie by een bepaalde insig wat oor ander triomfeer, hoef uit te bring nie, maar eerder by 'n bewustheid van die geheel.<sup>5</sup>

Een van die verrassende aspekte van die ontplooiing van die skepsis in Hegel se denke is dat dit hom nóg by 'n apatiese sinisme, nóg by 'n solipsisme uitbring; dit verteenwoordig 'n proses wat uitloop op absolute weet deur die bewussyn, selfbewussyn, rede, gees en religie. Die gewaarwordingsgebeurtenis of -moment konstateer dus subjektiwiteit anders as by Descartes, en volgens sommige interpretasies ook Kant, by wie ervaring hoogstens 'n bevestigende rol kan vervul. Alleen deur skeptiese vraagstelling ontdek ons die komplekse aard van die sosiale werklikheid en die samehang tussen verskynsels. Skepsis is vir Hegel die begin van absolute weet of ken in wetenskapsbeoefening.

Die skepsis kan voltek word volgens die weg van die wetenskap, wat nie sonder meer kan aanspraak maak op kennis nie, maar langs ander gestaltes van die denke as 'n “verskyningsvorm van het weten” sy plek moet inneem. Filosofie, wat “die Wissenschaft der Wissenschaften sein will, ist zuerst ein erscheinendes Wissen unter anderem” (Pöggeler

<sup>5</sup> Hegel lewer egter in die *FvdG* ook 'n fel kritiek op die antieke skeptisisme, die “absolute dialektiese onrustigheid” wat “ronddool” in die *niet-wezenlijkheid*, as dit waarin, tesame met die stoïsynse benadering, die individu sigself van die werklikheid afsonder, 'n afsondering wat aanleiding gee tot wat hy noem die “ongelukkige bewussyn” (*FvdG* W121). Nogtans hou Hegel hom by sy voorneme om die absolute deur die skepsis te benader, maar dit bring hom by ander gevolgtrekkings, omdat hy die skepsis tot logiese voltrekking wil bring, soos wat verduidelik sal word.

1973:237). Wetenskap kan daarom nie die blote feit van sy bestaan of voornemens om te ken as legitimering van sy uitsprake aanbied nie, en moet hom verlaag tot die vlak van die skyn, en hierdie skyn ’n gang laat gaan – dit moet die skyn self “onderneem”. Hierdie onderneming kom terugskouend neer op “a journey from immediate spirit or sensible, common-sense consciousness to authentic knowledge or philosophical science” (Flay; toegang verkry op 2020/11/05).

Die wetenskap is daarom in die eerste instansie geen verhewe noëtiese dissipline wat in afsondering beoefen word nie, en kan hom slegs regverdig deur stapsgewys die skyn – dit wat onmiddellik in die bewussyn opkom – te betrag. Hegel voer aan dat die wetenskap begin by wat hy die *natuurlike bewussyn* noem. Die natuurlike bewussyn kan eenvoudig beskryf word as ’n “standpoint of consciousness which knows objects in their opposition to itself and knows itself in opposition to them” (Siep 2014:55). Die aanspraak wat die natuurlike bewussyn vanuit die onmiddellike ervaring op waarheid maak, word egter nie “bevredig” nie, en gee aanleiding tot wat Hegel beskryf as ’n “verlies aan sigself”, wat verstaan word as deel van die weg of ontwikkelingsgang van die natuurlike bewussyn. Die weg van selfverlies beweeg dan deur ’n reeks “door haar aard voorbestemde staties” en kan slegs “door de volledige ervaring van zichzelf tot de kennis komt van wat ze op zichzelf is” (*FvdG W55*). Die natuurlike bewussyn loop dus volgens Taylor uit op ’n “contradiction and itself points beyond itself to a more adequate form” (Taylor 1975:128). Hierin sien ons dus weer ’n soort Sokratiese inslag, ’n gelate geduld wat insigte aandagtig toelaat om self te ontplooi en in hierdie ontplooiing besef wat sy eie beperking is, wat ’n oorgang noodsaak.

Selfverlies is gevolglik die eerste “unvollendeten” stap tot ware kennis van sigself. Ofskoon Hegel die woord “voorbestem” (“vorgesteckter”) aanwend om die uiteinde van die proses te beskryf, is die weg van die bewussyn allermins vanselfsprekend of voorspelbaar; dit kom neer op wat Hegel beskryf as ’n *loutering* tot gees, waartydens gegewe opvattinge deurtastend oorweeg, geëvalueer en verwerk word tot nuwe insigte. Die aspek van *betrokkenheid* van die bewussyn in die verwerwing van kennis is wat Hegel se weergawe van skepsis van ander vorme daarvan onderskei. Die “negatiwiteit van alle enkelheid en van alle onderskeid” word dus nie à la Nietzsche deur ’n Dionisiese *Ur-eine*<sup>6</sup> vervang nie, maar wel deur dit waarin onderskeid toegeëien word as deel van sigself. Die samehang tussen eenheid en onderskeid, oftewel die wordingsproses van die absolute, is loutering.

Die komponent van loutering is waarskynlik onderskat in die formalistiese handboekweergawes van Hegel se denke: loutering verwys na die manifestering en onderweg-wees van die absolute weet as selfbewuswordingsproses. Loutering is ’n nieweglaatbare bestanddeel van Hegel se denke. Dit beteken dat die persoon wat hom in Hegel se denke wil verdiep, nie die stappe van ’n afstand, reeds geskool in die een of ander insig, kan oorskou nie, maar die gang van die gees self moet deurloop. Deur skepsis, wat normaalweg as die teenhanger van waarheid beskou word, as weg tot waarheid te identifiseer, wys alreeds daarop dat die leser hom moet voorberei op ’n stamperige pad. Vanuit die perspektief van die gees kan die gang egter beskryf word as ’n tuiskoms.

Loutering, die begrip waarmee die tuiskomsproses van die gees beskryf word, geskied eerstens as eliminerings van selfvoldane kennisvorme – kennisvorme wat aanspraak maak daarop dat die geheel daarin opgeneem is, terwyl die teenoorgestelde met hierdie kennisvorme se aansprake die geval is, naamlik dat dit die geheel tot ’n deel verskraal. Eliminering in die

<sup>6</sup> Vergelyk hier Nietzsche se gedagtes oor tragedie in sy *The Birth of Tragedy and other Writings* (1999).

vorm van 'n volbringende skeptisisme is volledig, omdat dit nie die gegewe van dink in die gewaad van Descartes se ego vooropstel as voorwaarde vir elke ander insig nie, maar die denke ook as oomblik en deel van 'n ontvouende proses begryp – 'n proses wat sig stelselmatig voordoen as die geheel, in die sin van opheffing (“Aufhebung”). Dit beteken dat die geheel die eliminerings van kennis moontlik maak, omdat die vraag na waarheid, na die geheel, implisiet in die behoefte tot eliminerings van valse uitgangspunte opgesluit is. 'n Mens kom dus tot die gevolgtrekking dat die geheel die resultaat en skepping van denke is, maar dis 'n insig wat nie uit die denkarbeid kom nie; jy is reeds deel van die geheel waaruit die vraag na die geheel as die vraagstuk van die individu na vore tree; daarom kan die denke tweedens die vraag na die geheel nou eksplisiet stel ('n vraagstelling wat by die eerste oogopslag hubristies mag voorkom, maar wat in die ontplooiing daarvan juis vereis dat vooropgestelde idees bevraagteken word omdat die vraag na die geheel by uitstek eliminerings van valse insigte vereis). Daarvoor is daar nie 'n pasklaar metode wat mens kan toepas nie: die hede kan byvoorbeeld deur lesse uit die verlede uitgedaag word, terwyl uitgediende begrippe insgelyks deur huidige verwickelings irrelevant gemaak kan word. Die gang van die gees is nie een waarvan ons bloot toeskouers is nie, ons is betrokke daarby, ons word daardeur gelouter, dit wil sê verontwaardig, en tot die betragting van die ware as geheel opgeroep.

Die dialektiek speel 'n onontbeerlike rol in die ontvouing van die proses waartydens “apparently stable thoughts reveal their inherent instability by turning into their opposites and then into new, more complex thoughts” (Houlgate 2005:38). 'n Belangrike sin uit die inleiding lui soos volg: “Das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein Begriff, dadurch unmittelbar das Hinausgehen über das Beschränkte und, da ihm dies Beschränkte angehört, über sich selbst; mit dem Einzelnen ist ihm zugleich das Jenseits gesetzt, wäre es auch nur, wie im räumlichen Anschauen, neben dem Beschränkten” (Hegel 1988:63). Vry vertaal: Die bewussyn is op sigself begrip, en deur die begrip oorgang oor sy aanvanklike beperking. Omdat die beperking aan hom (die bewussyn) behoort, is begrip 'n sprong oor sigself; en met die enkelheid (wat met die begripvorming gestalte kry) is vir hom tegelyk die oorgang in die hand gewerk, en word dit (die oorgang) langs sy beperking of eindigheid geplaas (*FvdG*). Die *enkelheid* verwys na die begrip wat ontstaan uit die sprong oor die beperking, 'n sprong wat die bewussyn 'n posisie van refleksie ten opsigte van sigself bied. Pöggeler (1973:240) wys daarop dat hierdie tipe bewoording van Hegel dikwels dui op 'n “Umkehrung des Bewusstseins”. Die gewaarwording bewys nie die geldigheid van hul waarnemings nie; die teendeel vind eerder plaas, naamlik dat 'n verontwaardiging ten opsigte van die aanvanklike standpunt plaasvind. Die verontwaardiging behoort nie binne die konteks van die geheel as belemmerings verstaan te word nie, maar moet beskou word as aktiveerders wat tot nuwe insigte kan aanleiding gee. Soveel as wat verontwaardiging die leuen blootstel, kan dit ook die weg baan vir 'n dieper ondersoek in die waarheid. Selde word waarheid sonder verontwaardiging bereik. Dit sou daarom op 'n oorvereenvoudiging neerkom om die *Fenomenologie* in terme van 'n induktiewe of deduktiewe benadering te probeer beskryf. Die regte beskrywing van die aanslag is dialekties. Wat hiermee bedoel word, is dat die absolute wete nie 'n abstraksie is wat afgesonderd van die werklikheid bestaan nie, maar gestalte gee en gestalte kry in die werklikheid.

Wat die gestaltevorming van die proses betref, word dikwels op die historiese verloop van die bewussyn in Hegel se werk gewys. Dat historiese momente 'n sterk rol speel in die ontplooiing van die bewussyn is gewis, maar oor 'n soort chronologies-logiese verloop van die genoemde proses in Hegel se denke is daar onder kenners nie samehorigheid nie. Wat die *FvdG* betref, spring Hegel dikwels rond tussen die moderne, antieke en Middeleeuse en selfs argaïese tydsgewigte om gestalte aan die vloei van 'n argument te gee. Die voorlaaste hoofstuk

verwys byvoorbeeld terug na die argaïese godsdienste as die denksfeer waarin die begrip van die absolute as omvattende bewussyn ter sprake kom. ’n Logiese ontplooiing van argumente wat bepaalde konkrete gestaltes aanneem, is dus waarskynlik die oogmerk van die werk eerder as ’n suiwer liniër-historiese ontplooiing. Wat die kartering van Hegel se eie denke in die geskiedenis van filosofie betref, moet ’n bewustelike modernistiese aanslag in sy denke in ag geneem word (hy wys in die voorwoord op ’n “nuwe” tyd wat vir die denke aangebreek het), wat volgens Houlgate die stempel dra van “the claim to freedom that finds expression in Kant’s moral philosophy, the French Revolution and the modern constitutional state” (Houlgate 2005:115). Hierby voeg Houlgate ook die moderne wetenskap. Dus sou mens kon sê dat Hegel se werk gekwalifiseerd modern is, nie modern in terme van ’n onbewuste meesleuring deur die geskiedenis nie, maar een wat bewus word van die proses waaruit dit tot stand kom, as iets waaraan die bewussyn wesenlik deelagtig is.

Afgesien van die uiteensetting van die verloop van die natuurlike bewussyn in die absolute wete, is daar twee ander perspektiewe op gebeure wat ter sprake kom in die teks. Dit is die oorsigtelike perspektief van die filosoof-outeur en die fenomenologiese perspektief van die leser, die een wat toekyk. Sonder die perspektief van die outeur, sou die absolute byvoorbeeld nie in die inleiding geopper kon word nie. Die drie posisies word egter slegs in die laaste instansie tot ooreenstemming gelei (Cobben 1996:25). Die fenomenoloog (leser) neem alleen waar wat in die teks afspeel (“das reine Zusehen”), terwyl die natuurlike bewussyn self die beproewings ter sprake in die teks deurmaak (Houlgate 2013:17). Die outeur, of filosoof, wag as’t ware die natuurlike bewussyn in sonder om daaraan voor te skryf wat die oplossing van elke benadering is, bewapen slegs met die skeptisisme wat op Sokratiese wyse aan die bewussyn voorgehou word. Hierdie inwag word genoodsaak omdat Hegel die wetenskap sonder voorveronderstellings wil toelaat om die natuurlike bewussyn sy gang te laat gaan. Die weg, soos Houlgate uitwys, het “very little to do with the method of ‘thesis – antithesis – synthesis’”, en kan beter beskryf word as “organic method whereby presuppositionlessness thought freely and necessarily determines itself” (Houlgate 2013:38). Wat word egter bedoel met denke sonder voorveronderstellings, gegewe die feit dat Hegel deurlopend ruimte skep vir die onmiddellike ervaring om aanspraak op waarheid te maak? Dit is nie ’n eenvoudige vraag om te beantwoord nie. Waaroor dit hier handel, om Cobben se aanhaling weer te opper, is om “ongereflekteerde voorveronderstelling” die hoof te bied. ’n Standpunt kan nie sonder meer aanvaar word sonder regverdiging of refleksie nie. By Hegel is die selfbewussyn bewussyn wat oor sigself reflekteer. Wat stel mens in staat om te reflekteer? Die begrip van selfverlies kom ook hier ter sprake. Om ’n werklike perspektief of “begrip vir sigself” te kry, vereis ’n oorsig wat op meer berus as die weergee van die aanvanklike posisie. Ek sal dit nie so sterk soos Houlgate stel dat Hegel geheel en al denke sonder voorveronderstellings voorstaan nie (mens moet in gedagte hou dat Houlgate se beskrywing op die *Wissenschaft der Logik* afgestem is, maar dat sy beskrywing terselfdertyd in ’n boek staan wat ’n oorkoepelende oorsig oor Hegel se idees wil aanbied); dit wil voorkom of Hegel hier die onmiddellike ervaring as ’n meewerkende maar onvoldoende oorsaak beskou. Dit wil sê die absolute word nie bepaal deur enigiets buite sigself nie, anders sal dit per definisie nie absoluut wees nie.

Die “voorbestede” aard van die absolute wys noodwendig op die koppeling tussen weg en doel, maar ’n koppeling wat wedersyds bepalend is. In hierdie sin word die absolute aan die Christelike begrip van absolusie of kwytskelding en vergiffenis gekoppel, nie as ’n tipe voorbestemming waartoe mens passief aangedryf word nie, maar as vrywordingsmoontlikheid in die sin van ’n refleksiewe selfbewustheid wat met ’n immanente louteringsproses te make het. Die absolute, wat die natuurlike bewussyn deurskemmer, bewys sigself voortdurend as

onbepaald, en daarom vry. Hierdie vryheid is 'n verwerwing wat nie sonder loutering bereik kan word nie. In die inleiding tree daar dan 'n paar temas na vore: bevestiging dat die implisering van waarheid onvermydelik is en daarom geprioritiseer moet word; dat skeptisisme die enigste weg bied wat bo verdenking ingeslaan kan word om die waarheid te verken, maar dat hierdie proses voltrekking moet bereik in 'n beeld van die geheel, en dat hierdie beeld hom moet kan verantwoord ten opsigte van die verskillende dele en die verhouding waarin hulle tot mekaar en die geheel staan.

## BIBLIOGRAFIE

- Boshoff, HJ. 2019, *Ekonomie en subjektiwiteit*. Ongepubliseerde proefskrif. Bloemfontein: Universiteit van die Vrystaat.
- Cobben, P. 1996. *Postdialektiese Zedelijkheid: Ontwerp voor een Hegeliaans antwoord op Heidegger, Habermas, Derrida en Levinas*. Kampen: Kok Agora.
- Flay, JC. <https://www.jstor.org/stable/20125668> . Toegang verkry op 11/05/2020.
- Forster, M. 1989. *Hegel and Skepticism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fukuyama, F. 2006. *The End of History and the Last Man*. Washington: Free Press.
- Hegel, GWF. 1988. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, GWF. 2005. *De filosofie van de objectieve geest: over recht, moraal en politiek*. Amsterdam: Boom uitgevers.
- Hegel, GWF. 2008. *Outlines of the Philosophy of Right*. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, GWF. 2013. *Fenomenologie van de Geest*. Vertaal deur Willem Visser. Amsterdam: Boom Uitgevers.
- Houlgate, S. 2005. *An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History*. Cornwall: Blackwell Publishing.
- Houlgate, S. 2013. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. London: Bloomsbury.
- Inwood, M. 1992. *A Hegel Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Kaufmann, W. <https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/us/kaufmann.htm> Toegang verkry op 08/10/2020.
- Louw, NP van Wyk. 1986. *Versamelde Prosa: 2*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Nietzsche, FW. 1999. *The Birth of Tragedy and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, FW. 2000. *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. Frankfurt: Insel.
- Plato, 1997. *Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc.
- Pöggeler, O. 1973. *Hegels Idee einer Philosophie des Geistes*. Freiburg: Verlag Karl Alber.
- Siep, L. 2014. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. 1975. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.

# Een kwestie van erkenning: Over Hegels begrip van erkenning en de postmoderne identiteitscrisis<sup>1</sup>

*A matter of recognition: Regarding Hegel's understanding of recognition and the postmodern crisis of identity*

AD VERBRUGGE

Departement Filosofie  
Vrije Universiteit Amsterdam  
Nederland  
Epos: a.m.verbrugge@vu.nl



Ad Verbrugge

**AD VERBRUGGE** is sinds 2002 verbonden als *associate professor* (UHD) aan de Vrije Universiteit van Amsterdam waar hij sociale en culturele filosofie doceert. Hij is tevens coördinator van de masteropleiding Filosofie van Cultuur en Bestuur en medeoprichter van Centrum Êthos. Daarnaast is hij directeur van de Filosofische School die onderwijs aanbiedt aan het hoger management in het bedrijfsleven en bij de overheid. Tevens is hij voorzitter van de vereniging Beter Onderwijs Nederland en van het mediaplatform *De Nieuwe Wereld* dat onder meer actief is op *youtube* met dagelijkse verdiepende gesprekken in een tijd van verandering. Verbrugge is een zelfstandig denker die zich in zijn werk geïnspireerd weet door klassieke filosofen als Aristoteles, Hegel, Heidegger en Spengler, maar ook door andere wijsheidstradities en (mythologische) denkers als Campbell, Jung en Hillman. Hij is auteur van onder andere *De Verwaarlozing van het zijnde* (2001), *Tijd van onbehagen* (2004), *Staat van Verwarring* (2013). Met *Het goede leven & de vrije markt* (2018) – dat hij samen met Govert Buijs en Jelle van Baardwijk schreef – won hij de Socrates wisselbeker voor het beste Nederlandstalige filosofieboek van dat jaar.

**AD VERBRUGGE** is currently an associate professor at the Vrije Universiteit in Amsterdam, where he teaches social philosophy and philosophy of culture. He is coordinator of the Dutch masters program Filosofie van Cultuur en Bestuur (Philosophy of Culture and Governance) and co-founder of Centrum Êthos. He is also director of the Filosofische School, an institute providing advanced educational programs to senior managers working in the public or private sector. Furthermore, he is chairman of both the association Beter Onderwijs Nederland and media platform *De Nieuwe Wereld* that is presenting “in-depth conversations in a time of change”. Verbrugge is a philosopher whose work is inspired by classical philosophers like Aristotle, Hegel, Heidegger and Spengler, but also by other traditions of wisdom and (mythological) thinkers such as Campbell, Jung and Hillman. He is author of a.o. *De Verwaarlozing van het zijnde* (2001), *Tijd van onbehagen* (2004), *Staat van Verwarring* (2013). His book *Het goede leven & de vrije markt* (co-authors: Govert Buijs and Jelle van Baardwijk) won the Socrates-price for best Dutch book in the field of philosophy in 2018.

<sup>1</sup> Dit artikel is de bewerking van een voordracht die ik op vrijdag 28 augustus 2020 “virtueel” heb verzorgd voor het Hegel-Seminaar bij Akademia in Pretoria (ZA) dat door Pieter Duvenage was

**Datums:**

Ontvang: 2021-08-11

Goedgekeur: 2021-08-20

Gepubliceer: September 2021

**ABSTRACT*****A matter of recognition: Regarding Hegel's understanding of recognition and the postmodern crisis of identity***

*The central question of this article concerns Hegel's concept of recognition (Anerkennung) and its meaning for the current political and social debate regarding issues of identity in our postmodern society. In the dominant interpretations of this pivotal Hegelian concept – for example in Honneth's or Fukuyama's work – the relationship between self-consciousness and absolute "negativity" has not been given due consideration.*

*Departing from Hegel's determination of sickness and death in his philosophy of nature, the specific role and nature of absolute negativity in his concept of spirit and freedom will be clarified. Following the death of the immediate living being – as the manifestation of infinity in a finite entity – the free spirit is born. According to Hegel, man as a self-conscious being is not only part of infinite life, but he is this infinity in and for itself. Recognition as the concept of spirit is the actualisation of self-consciousness through doubling itself: the I that becomes We and the We that becomes I. The infinity of the spirit that is actualised in and through a doubling of self-consciousness contains this death of its natural being – absolute negativity.*

*Now, this recognition can only become "real" due to a reciprocal action of at least two self-conscious people: both acting against themselves and towards each other. As became clear in the battle of life and death, in which both parties put their lives at stake in trying to kill each other, this action against themselves – as the actualisation of absolute negativity – is only made possible by both parties acting against each other, thereby enabling each other to put their lives at risk. As long as both parties fight no recognition is actualised. For actual recognition both the negation of immediate nature and "education" (formation/Bildung) are necessary. Recognition in this sense implies that you "mean" something in the eyes of others on the basis of what you can do, your skills and attitudes. Now, in his philosophy of spirit for Hegel this formation of freedom (as the prerequisite of recognition) is actualised by labour, as the latter is professionally performed in the ethical life of a community (that is directed towards such actualisation of freedom). The so called system of needs, as presented in Hegel's reinterpretation of modern economy, is a vital moment for this actualisation of freedom in "civil society" (Bürgerliche Gesellschaft).*

*From the perspective of Hegel's concept of recognition and freedom, pressing issues concerning "identity" in postmodern society can be viewed and interpreted in a new way. The ubiquity of our technological consumer society tends to undermine socially fixed structures of recognition, erode communities and can therefore, lead to both alienation and mass formation. In an atomised and consumptive environment a compensative desire for recognition might manifest itself and remain inactive and turn into a cult of victimhood. This passive way of identity creation carries with it the risk of forming one's identity in an externally negative way, i.e. in an irresolvable battle against the supposed offenders. Such a counterculture might in fact destroy the elementary conditions for a civil society and give rise to a kind of postmodern "tribalisation". The article ends with a critical review of Hegel's concept of recognition from a wider perspective, looking at a more fundamental motive behind the primacy of self-consciousness in modern philosophy. Could it be a manifestation of a titanic power in*

---

georganiseerd ter nagedachtenis van de 250<sup>e</sup> geboortedag van Hegel. Hierbij spreek ik nogmaals mijn dank aan Pieter te hebben mogen spreken bij deze gelegenheid en voor het mogelijk maken van deze publicatie! Daarnaast dank ik Paul Bosman en Jelle van Baardewijk voor hun hulp bij de afronding van dit artikel.

*modernity? One that Hegel is trying to tame, but simultaneously falls prey to? This idea might also present us with an alternative perspective on both Hegel's philosophy of spirit and our current situation.*

**KEYWORDS:** recognition, freedom, nature, self-consciousness, negativity, education, labour, civil society, identity politics, consumer-culture

**TREFWOORDEN:** erkenning, vrijheid, natuur, zelfbewustzijn, negativiteit, vorming, arbeid, burgermaatschappij, identiteitspolitiek, consumptiecultuur

## OPSOMMING

Centraal thema van deze bijdrage vormt Hegels begrip van erkenning (*Anerkennung*) en de betekenis daarvan voor de huidige politieke en maatschappelijke discussies rond identiteit. Mede aan de hand van Hegels bepaling van ziekte en dood in de natuurfilosofie wordt de rol van de negativiteit in zijn Geest- en vrijheidsbegrip opgehelderd. Uit de dood van de natuurlijke gestalte wordt de vrije Geest geboren. Hoewel de erkenning als een verdubbeling van het zelfbewustzijn (het Ik dat Wij en het Wij dat Ik wordt) een fundamentele bepaling is van de Geest en zijn vrijheid, lijkt men in de recente receptiegeschiedenis de aard van deze negativiteit nog al eens uit het oog te verliezen; iets wat o.a. bij Honneth en Fukuyama gebeurt.

Ware erkenning ligt in een dubbelzinnig en wederzijds “doen” van zelfbewustzijn; zowel jegens zichzelf als jegens de ander. Daartoe zijn de negatie van de natuur en de vorming (*Bildung*) noodzakelijk. Daadwerkelijke zelfbepaling vindt bij Hegel bij uitstek plaats in de vorm van arbeid, en wel binnen de context van een zedelijke gemeenschap die in het teken staat van vrijheidsverwerkelijking. Aan de hand daarvan laat zich duidelijk maken dat hedendaagse identiteitsproblemen mede kunnen ontstaan door de alomtegenwoordigheid van onze technologische consumptiemaatschappij die traditionele erkenningsstructuren ondermijnt en zowel vervreemding als massavorming in de hand werkt. Daarin kan een compensatoir verlangen opkomen naar een “dadeloze” vorm van erkenning die leidt tot een cultus van slachtofferschap. Een dergelijke identiteitsvorming draagt bovendien het gevaar in zich dat de identiteit vooral vorm krijgt in de strijd jegens de vermeende “daders”; waarmee een postmoderne vorm van tribalisering zijn intrede doet.

De gedachtegang wordt afgesloten met een kritische herneming van Hegels erkenningsbegrip vanuit een bredere vraag naar een dieperliggende zin van het primaat van “zelfbewustzijn” in de moderne filosofie. Daarmee opent zich mogelijk ook een ander perspectief op zowel Hegels denken als onze eigen situatie.

## INLEIDING

We leven in een tijd waarin er politiek en maatschappelijk volop sprake is van een “strijd om erkenning”.<sup>2</sup> Van *Black Lives Matter* tot *lgbtq+-communities* – allerlei mensen en groepen voelen zich miskend, tekortgedaan of bedreigd, eisen maatschappelijke en politieke veranderingen en/of maken aanspraak op compensatie. Zonder de erkenning van hun positie is er voor hen ook geen sprake van een werkelijk vrije en rechtvaardige samenleving. Maar hoe

---

<sup>2</sup> Voor eerdere publicaties van mijn hand waarin Hegels erkenningsbegrip een centrale rol speelt zie “De idee van vrijheid in Hegels staatsfilosofie” in *Hegel – Een inleiding*, Verbrugge, AM & Leijen, A (eds), BOOM, Amsterdam 2002, blz. 118-157 en “Leben, Anerkennung und Negativität” in A Arndt (ed.), *Hegel Jahrbuch 2002*, pp. 760-767.

we dergelijke eisen en aanspraken ook waarderen en wat we er ook aan willen doen, het is allereerst zaak om te doordenken wat erkenning nu eigenlijk inhoudt.

Het fenomeen van de erkenning geniet de laatste decennia ook binnen de filosofie bijzondere belangstelling.<sup>3</sup> Sommigen menen zelfs dat de gehele geschiedenis van de mensheid terug te voeren is op een strijd om erkenning.<sup>4</sup> Daarbij grijpt men veelal terug op Hegel, bij wie de erkenning (*Anerkennung*) in het centrum staat van zijn denken. Van Francis Fukuyama en Axel Honneth tot Paul Cobben en Robert Williams, grote en minder grote denkers beroepen zich op Hegel en laten de relevantie zien van diens werk voor onze eigen tijd.<sup>5</sup> Ook in mijn eigen ontwikkelingsgang heeft Hegel een grote rol gespeeld en bij het doordenken van fundamentele vraagstukken vind ik regelmatig inspiratie in zijn werk.

In deze bijdrage wil ik Hegels begrip van de erkenning uitvoerig toelichten, om met behulp daarvan ook een scherper zicht te krijgen op hedendaagse manifestaties van de “strijd om erkenning”. Eerst zal ik ingaan op de plaats van erkenning binnen Hegels filosofie van de Geest en de betekenis van erkenning voor de verhouding tot onze eigen natuurlijke bepaaldheid. In dat kader komen ook Hegels begrip van vorming (*Bildung*) en gemeenschap aan de orde. Bijzondere aandacht gaat uit naar de manier waarop Hegel het zelfbewustzijn begrijpt en de rol van de *negativiteit* daarbij. Vervolgens richt ik me op de erkenningsproblematiek zoals die onder meer speelt in *identity politics*. Afsluitend plaats ik enkele kanttekeningen bij Hegels duiding van de moderne samenleving in termen van erkenning; waarmee ik tevens wijs op een blinde vlek in zijn speculatieve begrip van de Geest.

## ERKENNING ALS HET BEGRIP VAN DE GEEST

Hegels filosofie van de Geest moet mede gezien worden in het licht van de problemen die er in het Verlichtingsdenken schuilgaan. Al sinds zijn jonge jaren op de *Tübinger Stift* worstelt

<sup>3</sup> Deze hernieuwde interesse startte in 1989 met Francis Fukuyama's artikel “The End of History” in *The National Interest* en het verschijnen van zijn gelijknamige boek in 1992 dat grote opschudding veroorzaakte. Datzelfde jaar verscheen ook *Kampf um Anerkennung* (1992) van Axel Honneth dat met name binnen de filosofie en sociale wetenschappen een grote bekendheid geniet. Niet alleen Fukuyama, maar ook Honneth mist in mijn ogen precies de samenhang van *negativiteit* en vorming in Hegels begrip van de *Anerkennung* die verband houdt met de menselijke sterfelijkheid. De Nederlandse filosoof en Hegel-kenner Paul Cobben heeft daar aanmerkelijk meer aandacht voor, getuige ook zijn publicatie *The Paradigm of Recognition, Freedom as Overcoming the Fear of Death* (2012). Het voert hier te ver om de systematische discussie met deze interpretaties aan te gaan. In noot 26 zal ik naar aanleiding van de thematiek van het huwelijk en de man/vrouw-verhouding nog kort ingaan op Honneth's problematische omvorming van Hegels erkenningsbegrip.

<sup>4</sup> Francis Fukuyama stelde dat de kapitalistische liberaal democratische samenleving het ideologische einde van die geschiedenis van de mensheid zou zijn. Dat geldt bijvoorbeeld ook voor Axel Honneth. In zijn boek *Das Recht der Freiheit* (2015) geeft hij een “normatieve reconstructie” van de zedelijkheid van de liberaal democratische samenleving uitgaande van het criterium van *Anerkennung*. Voor hem kan de verschijningsvorm van de *Anerkennung* historisch wisselen, maar niet het principe als zodanig.

<sup>5</sup> Francis Fukuyama – *The end of history and the last man* (1992), Axel Honneth – *Kampf um Anerkennung* (1992) en *Das Recht der Freiheit* (2015), Robert Williams – *Hegel's ethics of recognition*, Paul Cobben – *Das endliche Selbst, Das Gesetz der multikulturellen Gesellschaft* (2002) en vooral ook *The Paradigm of Recognition* (2012). Peter Sloterdijk heeft in *Zorn und Zeit* (2006) op een heel eigen manier het “gebrek aan erkenning” als een dynamisch principe in de geschiedenis gethematiseerd (deels in reactie op Fukuyama's notie van *thumos* in *The End of History*).

hij, samen met zijn studiegenoten Hölderlin en Schelling, met de dubbelzinnige erfenis van de Verlichting. Geïnspireerd door de Romantiek en teruggrijpend op onder andere Plato en Aristoteles, zal dit illustere drietal trachten om de verscheurdheid in het Verlichtingsdenken te helen. De Verlichting heeft de kosmos niet zozeer onttoverd, ze heeft haar volstrekt onkenbaar gemaakt – tot een *Ding an sich* – en de mens uit de gehele samenhang der dingen gerukt. Na Kant is de moderne mens gedoemd te leven in polariteiten en harde scheidingen: natuur/vrijheid, zinnelijkheid/verstand, neiging/achting, eindigheid/oneindigheid, mens/God enzovoorts.

Met zijn filosofie van de Geest wil Hegel een uitweg bieden uit het kraterlandschap van de Verlichting en de mens verzoenen met God, de natuur en de wereld waarin hij leeft. Daarbij bewaart hij wel degelijk fundamentele inzichten uit de Verlichting en zeker het Kantiaanse denken: om te beginnen de cruciale bepaling van de mens als subject of zelfbewustzijn. Tegelijkertijd wordt de gehele erfenis van de Verlichting op een dialektisch-kritisch wijze opnieuw doordacht en uiteindelijk tot een systeem van “absoluut weten” gevoerd.

De *Phänomenologie des Geistes* is het werk waarmee Hegel deze positie van absoluut weten bewijst, en wel in de noodzaak van zijn wording. De inzet van zijn denkweg – namelijk dat de substantie als subject begrepen moet worden –, is onmiskenbaar Hegels “synthese” van Schelling en Fichte; de twee grote voorgangers uit de traditie van het Duits idealisme. De substantie die zich heeft veruitwendigd in de natuur beweegt toe naar subjectwording en zal uiteindelijk in de mens als Geest tot zichzelf terugkeren. In de lijn van het Christendom is de Geest voor Hegel vrijheid. Dit houdt in dat ook de presentatie van de verschijning van deze Geest, zoals in de *Phänomenologie des Geistes* uiteengezet wordt, de verwerkelijking van vrijheid is. Daarmee vormt dit hoofdwerk in Hegels oeuvre niet alleen de zelf-fundering van het absolute weten, maar ook van zijn vrijheidsbegrip.

Een cruciale schakel in dit verband vormt Hegels begrip van de erkenning zoals hij dat ontwikkelt in de overgang van bewustzijn naar zelfbewustzijn. Erkenning als de **verdubbeling van het zelfbewustzijn** blijkt hier in feite de manifestatie van de Geest te zijn.<sup>6</sup> Hegels erkenningsbegrip staat daarbij van meet af aan in het teken van de verschijning van de Geest als een absoluut weten. Datzelfde geldt overigens ook voor zijn begrip van de natuur als zodanig. Het is belangrijk om deze “teleologische opbouw” in gedachten te houden, teneinde de verschillende stappen in de *Phänomenologie des Geistes* beter te begrijpen.

Aan het eind van het bewustzijnshoofdstuk blijkt dat het eigenlijke voorwerp van het bewustzijn de **oneindigheid** is.<sup>7</sup> Natuur wordt hier – tot op zekere hoogte in de lijn van Spinoza – begrepen als een zelfontplooiing van de substantie die zichzelf onderscheidt in abstracte momenten (tijd, ruimte, beweging e.d.) en gestalten (planten, dieren e.d.). In die zelf-onderscheiding is zij steeds op zichzelf betrokken en als zodanig ook een manifestatie van **het begrip: de eenheid van eenheid en onderscheid**. Deze beweging van zelfonderscheiding in de natuur noemt Hegel ook wel de oneindigheid van de *Gattung*: het “al-gemene” geslacht.<sup>8</sup>

Het uitzonderlijke aan de mens is dat hij niet louter **op zich deze Gattung** is, maar ook **voor zich**. De mens ondergaat niet slechts de vervloeiende beweging in de algemene natuur:

<sup>6</sup> Vgl. GWF Hegel, *Werke Band 3, Phänomenologie des Geistes (PhdG)*, Suhrkamp 1991, blz. 147: “Dieser reine Begriff des Anerkennens, der Verdopplung des Selbstbewußtseins in seiner Einheit...”

<sup>7</sup> *PhdG*, blz. 131

<sup>8</sup> Vgl. *PhdG*, blz 143: “Dies andere Leben aber, für welches die Gattung als solche und welches für sich selbst Gattung ist, das Selbstbewußtsein, ist sich zunächst nur als dieses einfache Wesen und hat sich als reines Ich zum gegenstande...”

geboren worden, ademen, eten, drinken, paren enzovoorts, maar als zelfbewustzijn is hij voor zichzelf dit algemene wezen dat zichzelf onderscheidt in Ik en voorwerp én waarin ieder onderscheid wordt teruggenomen: het weet immers dit voorwerp als het zijne. **De mens is als zelfbewustzijn voor zich wat de natuur op zich is: een oneindige zichzelf onderscheidende zelfverhouding.**

In dit **op en voor zich zijn** van de oneindigheid ligt ook de volle verwerkelijking van de substantie in haar absolute vorm. De overgang van de mens als natuurwezen naar zijn geestwezen voltrekt zich vanuit de substantiële kern van de natuur zelf die deze geestelijke vorm als haar eigen voleinding kent. In zijn onmiddellijke vorm geschiedt de doorbraak van deze substantiële kern bij de geboorte van het Ik dat als een bliksem inslaat in de menselijke natuur. Deze bliksem slaat in zodra het Ik voor zichzelf tot voorwerp wordt. Dat betekent: *Ich ist der Inhalt der Beziehung und das Beziehen selbst* – het Ik is de inhoud van de betrekking en dit betrekken zelf.<sup>9</sup> In deze eenvoudige bepaling ligt Hegels hele begrip van de Geest besloten.

De verwerkelijking van het zelfbewustzijn houdt dan in dat deze zelfbetrekking niet meer louter voor zich blijft, maar zich ook in de verschijningswereld laat zien. Alleen dan is het zelfbewustzijn in het andere bij zichzelf. Zo laat zich meteen ook begrijpen dat deze verwerkelijking voor Hegel wordt gerealiseerd als *Anerkennung*. Een mens komt pas werkelijk tot “aanzijn” als een vrij zelfbewustzijn voor zover hij door een ander zelfbewustzijn als zodanig wordt erkend en **vice versa: het Ik dat Wij en het Wij dat Ik wordt**. Anders dan in de traditionele christelijke opvatting van Geest (en dus van vrijheid) het geval is, wordt bij Hegel deze vrijheid niet gesitueerd in God als het van de mens onderscheiden oneindige wezen, maar breekt deze vrijheid van de Geest door **in de mens zelf**, en wel in de sfeer van het sociale.<sup>10</sup> Zo komen we bij de beslissende bepaling van de Geest: “...*diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedene für sich seiender Selbstewusstsein(e), die Einheit derselben ist; Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist. Das Bewusstsein hat erst in dem Selbstbewusstsein, als dem Begriffe des Geistes seinen Wendungspunkt auf dem es aus dem farbigen Scheine sinnlichen Diesseits und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet*”.<sup>11</sup>

De historische verwerkelijking van de vrijheid in de moderne wereld is dus ten diepste het werk van de Geest. Het hier geformuleerde begrip van de erkenning maakt deel uit van de eindbestemming van de *Phänomenologie des Geistes*.<sup>12</sup> Daarin heeft de Geest zich bevrijd van de natuurlijke onmiddellijkheid (de Griekse wereld), terwijl het niet vlucht in een “wereld aan gene zijde” zoals in het Christendom het geval was. Hoe begrijpt Hegel deze nieuwe **geestelijke** werkelijkheid?

<sup>9</sup> *PhdG*, blz. 137-138

<sup>10</sup> Dit is in feite Hegels “speculatieve” herinterpretatie van Christus’ woorden: *Waar twee of drie in Mijn naam bijeen gekomen zijn, daar ben ik in hun midden. Mattheus 18:20* Vgl. GWF Hegel, *Vorlesungen über die Religion*, blz. 315

<sup>11</sup> *PhdG*, blz. 145

<sup>12</sup> Hegels dialectische reconstructie van de ervaringsweg die de Geest aflegt, komt uiteindelijk uit bij de ontdekking van dit erkenningsbegrip door het bewustzijn *Vorlesungen über die Religion*, blz. 315 zelf, en wel in het hoofdstuk *Der seiner selbst gewisse Geist; die Moralität*, deel C *Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung*, laatste gedeelte: *PhdG*, blz.499-503.

## ZELFBEWUSTZIJN EN NEGATIVITEIT: ZIEKTE EN DOOD

Hegels analyse van het zelfbewustzijn in de *Phänomenologie des Geistes* vertrekt vanuit de vraag naar diens zelfstandigheid. Dit is nu de term voor de **substantialiteit** van het zelfbewustzijn: het oneindige **op en voor zich**. Als **bewustzijn** treft het zelfbewustzijn een zelfstandig **schijnende** wereld aan, terwijl het oneindige “zelf” het enige ware wezen claimt te zijn. Vanwege deze tegenspraak in zich is het zelfbewustzijn er volgens Hegel op uit om zichzelf als het zelfstandige wezen van de werkelijkheid **waar te maken**: dat is zijn **begeerte überhaupt**.<sup>13</sup>

Welnu, in de natuurlijke bevrediging van die begeerte wordt het schijnbaar zelfstandige voorwerp **genegeerd**; waarmee het zelfbewustzijn zich als de negatieve macht openbaart die dit schijnbaar zelfstandige teniet doet. Het wordt zagezegd opgevroten. Maar daarmee is dit voorwerp ook verdwenen. Bovendien reproduceert de behoefte zichzelf steeds opnieuw; waarmee het zelfbewustzijn opnieuw genoodzaakt is om naar iets begerlijks op zoek te gaan en voor zijn bevrediging juist afhankelijk is van dit andere. Daaruit concludeert Hegel dat het zelfbewustzijn in dergelijke voorwerpen van begeerte geen ware bevrediging kén vinden. Het moet op zoek naar een voorwerp dat het in zijn zelfstandig bestaan kan negeren om in plaats daarvan zichzelf als diens wezen te poneren, terwijl dit voorwerp **in die negatie moet blijven bestaan**. Alleen een zelfbewustzijn heeft een dergelijk vermogen te blijven bestaan in de negatie van zichzelf; daarin ligt ook zijn vrijheid en oneindigheid.

Die grondgedachte komt ook naar voren in Hegels bepaling van de vrije wil in de inleiding van de *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Het eerste moment van de vrije wil is het vermogen tot negatie, waarin het Ik in staat is om denkend-willend van iedere bijzondere inhoud af te zien en zich samen kan trekken in de algemene eenheid van het Ik=Ik. Zoals Hegel in een *Zusatz* bij deze paragraaf zegt: “*Der Mensch allein kann alles fallen lassen, auch sein Leben. Er kan einen Selbstmord begehen.*”<sup>14</sup> Wij zijn in staat om onszelf te negeren; daarin ligt het eerste moment van onze vrijheid!

Dat vrijheid ook het vermogen tot negatie van zichzelf in zich draagt is een gedachte die we overigens al bij Kant tegenkomen. De ware vrijheid van de persoon impliceert het uitroeien van iedere natuurlijke neiging. Een vrij persoon kan dus ook niet zeggen dat hij iets heeft gedaan, omdat een verlangen hem daartoe dwong: als persoon wordt hij in staat geacht die te negeren.

Reeds in de *Jenaer Systementwürfe* – en later ook in de *Enzyklopädie* – verloopt de overgang van natuur naar geest via deze negativiteit. Hegel laat de Geest geboren worden uit de dood van het dier als de natuurlijke negatie van z'n zelf: “*Der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit ist das Hervorgehen des Geistes.*”<sup>15</sup> In de lijn van Aristoteles begrijpt Hegel dit “zelf” als de *energeia* van het levende als een afzonderlijke gestalte, de activiteit waarin het zichzelf onderscheidt van het vervloeiende leven en zichzelf daadwerkelijk manifesteert en in stand houdt: door zichzelf te voeden, te bewegen en dergelijke. Het dier

<sup>13</sup> *PhdG*, blz. 139

<sup>14</sup> GWF Hegel, *Sämtliche Werke*, siebenter Band, *Grundlinien der Philosophie des Rechts (GPR)*, par. 5, *Zusatz*. Ik gebruik hier de *Jubiläumausgabe* van Hermann Glockner: GWF Hegel, *Sämtliche Werke*, Fr. Frommans Verlag, Stuttgart 1929.

<sup>15</sup> GWF Hegel, *Sämtliche Werke*, siebenter Band, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (EPW)*, par. 222. Ook hier gebruik ik bovengenoemde *Jubiläumausgabe*. Waar Glockner de titel *System der Wissenschaft* hanteert, blijf ik spreken van *Enzyklopädie*.

dat ziek wordt en sterft ervaart de negativiteit van het zijn waarin het zelf (als deze bijzondere gestalte) te gronde gaat.<sup>16</sup> Ziekte en dood komen niet van buitenaf, maar maken deel uit van de **substantiële beweging** van de **Gattung: het niets van het eindige is het zijn van het absolute**. De mogelijkheid van de dood is de aanwezigheid van het absolute of het oneindige in het eindige leven; de immanente on-eindigheid van de substantie.

De Geest wordt nu bepaald vanuit deze fundamentele ervaring van vernietiging die zich in de levende natuur voltrekt. Tot en met Hegels affirmatie van de oorlog als een noodzakelijk moment van de Geest – en wel om te voorkomen dat de burgers terugzinken in hun natuurlijke onmiddellijkheid –, blijft deze productiviteit van de vernietiging een centraal motief in zijn denken.<sup>17</sup> Als een Ik is de mens deze vernietiging van de natuur **voor zichzelf**: de oneindigheid **op en voor zich**. Dit betekent dat de mens zichzelf kan negeren en daarin niet ten onder hoeft te gaan, maar juist blijft bestaan. Voor Hegel zijn Christus' kruisdood én opstanding voorstellingen van deze diepe geestelijke waarheid.

## DE STRIJD OP LEVEN EN DOOD: HEER- EN KNECHTSCHAP

In de *Phänomenologie des Geistes* komt deze eigenaardige samenhang van vrijheid en vernietiging terug in de strijd op leven en dood als een eerste manifestatie van het streven naar erkenning. De waarheid van de erkenning als persoon is zelfs verbonden met het vermogen om het eigen leven te wagen: “*das Individuum welche das Leben nicht gewagt hat kann wohl als Person anerkannt werden, aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines Selbständigen Selbstbewusstseins nicht erreicht.*”<sup>18</sup> In deze daad van stervensbereidheid manifesteert zich de abstracte vrijheid van het zelfbewustzijn als een vrij en zelfstandig wezen.<sup>19</sup>

Maar de negatie van het leven alleen is niet toereikend om de vrijheid te **verwerklijken**. Een dergelijke strijd eindigt immers onherroepelijk met de dood. In een dood lichaam kan het zelfbewustzijn zichzelf niet terugzien, het kan ons geen erkenning schenken. Daartoe zullen we het leven moeten omarmen. De vrijheid of zelfstandigheid van het zelfbewustzijn kan daarom alleen bestaan wanneer het leven niet eenvoudigweg vernietigd wordt, maar juist wordt “opgeheven” en daarmee dus ook bewaard blijft in zijn negatie.

De volgende stap in de ontwikkeling van het zelfbewustzijn wordt bereikt wanneer iemand zijn leven niet opoffert voor zijn absolute zelfstandigheid, maar juist **buigt voor de dood**. Hij onderwerpt zich als Knecht aan een zelfbewustzijn dat voor hem de waarheid van zijn bestaan zal uitmaken: de Heer. De Knecht geeft zich uit doodsangst over aan de Heer, maar geeft daarmee meteen ook zijn eigen natuurlijke onmiddellijkheid prijs. Hij kan niet langer zijn eigen neigingen volgen of doen waarin hij zin heeft; hij moet nu luisteren naar de Heer, werk voor hem verzetten. Als zodanig behelst de Heer/Knecht-verhouding een eerste aankondiging van Hegels vrijheidsconcept: het “*Ich ist Wir*”. Toch is hier geen sprake van een echte erkenningsverhouding, aangezien de Knecht niet als een zelfstandig en vrij Ik wordt erkend door de Heer. Hij werkt slechts voor hem.

Hegel introduceert hier niettemin een categorie die een centrale rol speelt in de hele ontwikkeling van de moderniteit, namelijk **arbeid**. In Hegels interpretatie van de Heer- en

<sup>16</sup> Zie voor Hegels beschrijving van ziekte en dood: *Jenaer Systementwürfe III*, Naturphilosophie deel III, Das Organische, hfdstk II - Animalischer Prozeß en de *Enzyklopädie der philosophischen wissenschaften*, par. 371-376.

<sup>17</sup> Vgl. *GPR*, par. 324

<sup>18</sup> *PhdG*, blz. 149

<sup>19</sup> Vgl. *GPR*, par. 5

Knechtschap-verhouding werkt de mens door middel van arbeid **z'n afhankelijkheid van de natuur weg**. De negativiteit die het aan zich heeft ervaren in de vorm van de doodsangst – waarin al het vaste in hem heeft gebeefd – wordt nu “productief” gemaakt in de arbeid. Hij negeert die natuur door haar om te vormen, zijn eigen vorm op te leggen: zowel in zichzelf, als buiten zich. Zodoende ziet hij **zichzelf** – dat wil zeggen zijn eigen inspanning én formerende kracht–, terug in de wereld om hem heen én in de vaardigheden die hij daardoor heeft verworven. De Heer daarentegen ondergaat niet deze vormende werking van arbeid en **blijft daarmee negatief gebonden aan de natuur en zijn eigen neigingen**. De Knecht ontdoet zich juist door zijn arbeid van zijn eigenzinnigheid en natuurlijke neiging en “vormt” zichzelf. Het is precies in deze vorming (*Bildung*) dat de Knecht zich “op zich” juist bevrijdt van de natuur, terwijl de Heer erdoor bevangen blijft.

## VRIJHEID, VORMING EN ZELFBEPALING

Mede in reactie op het bloedige verloop van de Franse Revolutie zal dichter/schrijver Friedrich Schiller in *Die Ästhetische Erziehung des Menschen* (1793) betogen dat de zinnelijke natuur van de mens door de kunst moet worden veredeld en verrijkt, zodat we in staat zijn om ook onze vrijheid te dragen. Voor Hegel is het niet zozeer de kunst die ons vormt, maar **arbeid**. Ook in zijn rechtsfilosofie neemt arbeid een prominente plaats in. Een mens moet werken om zijn behoeften te bevredigen; en daartoe dient hij zich te vormen. Zowel in productie- als in consumptiepatronen wordt de onmiddellijke natuur “weggewerkt”; de natuur krijgt daarbij een geestelijke vorm opgelegd. Daarin komt de ware vrijheid van de vrije wil als **zelfbepaling** tevoorschijn; zelfs het moeten volgen van de mode ziet Hegel hier als een manifestatie van een *selbstgemachte Notwendigkeit*.<sup>20</sup>

Deze vrije wil bestaat uit drie momenten: **algemeenheid, bijzonderheid en enkelvoudigheid**, of ook wel: **onbepaaldheid, bepaaldheid en zelfbepaling**.<sup>21</sup> De macht van de negativiteit vormt hier het eerste moment van de vrije wil: haar algemeenheid. Zolang de wil zich louter negatief manifesteert, blijft hij onbepaald en openbaart hij zich slechts als “vernietiging”: de opstandige puber die “niets wil” of de terrorist die alles te gronde wil richten. Zij blijven negatief gebonden door datgene waartegen zij zich verzetten. Wie zich in zijn leven tot niets bepaalt, komt ook tot niets: de vrijheid als **abstracte of slechte oneindigheid**.<sup>22</sup>

De wil die zich wil verwerkelijken moet derhalve **bepaaldheid** krijgen. Hij moet **iets** willen. Deze verbijzondering of bepaling van de wil lijkt een aanzienlijke begrenzing van iemands vrijheid, de overgang naar de eindigheid (ik heb nu dit beroep en dus niet dat enzovoorts). Maar het waarlijk “speculatieve” bestaat erin dat de wil niet begrensd wordt door dit andere, maar de willende juist zichzelf daarin vindt: zoals iemand die verliefd is zich in zijn geliefde juist niet gebonden weet door “iets anders”, maar juist in de ander zichzelf terugvindt. De waarlijk vrije wil dienen we dus te begrijpen als de eenheid van deze algemeenheid en bijzonderheid: de enkelvoudigheid of de **concrete algemeenheid**. Dit is de **zelfbepaling** van de vrije wil, waarin de wil via deze algemeenheid tot de bijzonderheid komt, daarin als het algemene bewaard blijft en via die bijzonderheid tot zichzelf terugkeert. Zo blijft hij in de bepaaldheid bij zichzelf: de concrete algemeenheid of on-eindigheid.

<sup>20</sup> GPR, par. 194

<sup>21</sup> GWF Hegel, *Philosophie des Rechts, Vorlesung 1819/20*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, blz. 155.

<sup>22</sup> Vlg. GPR, Par. 5.

Ook erkenning wordt door deze driedovoudige beweging gekenmerkt. Daartoe is vorming onontbeerlijk. Laten we een voorbeeld nemen uit de burgermaatschappij. Wie in vrijheid kiest om timmerman te worden, verkrijgt door zijn vorming de concrete vrijheid om een **bepaald** eigen leven te leiden. In de uitoefening van dit beroep – waartoe hij zichzelf heeft bepaald en waarin hij zich “zichzelf” voelt – behoud hij echter ook de vrijheid om dit beroep niet langer uit te oefenen (of niet meer zo en dergelijke). Hegel spreekt in dit verband ook over deze persoonlijke vrijheid als het “formele” moment, omdat de wil steeds de mogelijkheid heeft de bepaaldheid in zich terug te nemen. Daarom is er ook sprake van **zelfbepaling**.

Onze natuur zelf tendeert naar deze zelfbepaling van de wil. Wanneer Hegel in de inleiding van de *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de ontwikkeling van de vrije wil doordenkt, dan start hij bij de natuurlijke neigingen en behoeften. Precies voor zover onze wil natuurlijkerwijs onderbepaald blijft (we zijn zogezegd instinctarme wezens) komt de onvermijdelijkheid van het maken van keuzes vanzelf op, waarmee voorkeuren een rol gaan spelen in wat we doen en we zaken onderling gaan vergelijken en afwegen. Zo komt vanzelf de noodzaak op tot **denken**, dat onlosmakelijk verbonden is met **willen**.

Uiteindelijk brengt ons dit bij het concept van *Glückseligkeit* als de algemene inhoud waarop mijn keuzes worden afgestemd. Dit concept is geen instinct, maar wijst bij uitstek op denken. Ik moet mijn toevallige neiging of voorkeur hier en nu overstijgen om mijn leven als een geheel in ogenschouw te nemen: als ik nu niet hard werk, word ik arm e.d. Dit concept van gelukzaligheid wijst op een algemeenheid, iets wat mijn hele leven omvat, iets wat alleen maar kan bestaan dankzij de gedachte. Alleen zo kan ik daadwerkelijk mijn eigen leven **leiden**. Maar dat betekent ook dat ik de mogelijkheid (en dus ook het vermogen) dien te hebben om aan dat leven zelf een invulling te geven. Zo lang ik de neigingen en verlangens die ik nu eenmaal in mijzelf aantref tot de inhoud van mijn leven in zijn geheel maak, heb ik de inhoud van mijn leven nog niet werkelijk “zelf” bepaald. Dat gebeurt volgens Hegel pas wanneer de vorm van het zichzelf bepalende Ik tot de inhoud van de wil wordt gemaakt. Dit is de *Sichselbst bestimmende Allgemeinheit*, de zichzelf bepalende algemeenheid, oftewel de concrete vrijheid.<sup>23</sup>

Het “persoon-zijn” is een eerste manifestatie van deze zichzelf bepalende algemeenheid: in het respect voor zichzelf en de ander als een vrij persoon krijgt de vrije wil voor zichzelf het karakter van zelfbepaling. Dit respect is er alleen **daad-werkelijk**, voor zover daarin ook de genoemde negativiteit besloten ligt. Hoe moeten we dat begrijpen?

Dat ik een of andere auto **niet** zomaar meeneem omdat ik hem wil hebben, maar hem koop van de rechtmatige eigenaar is een blijk van erkenning van die eigenaar als persoon. Mijn eigen verlangen als een bijzonder manifestatie van mijn wil is – door de erkenning van mijzelf en de ander als vrij personen – genegeerd en op een hoger plan gebracht: teruggenomen in de concrete algemeenheid van het Ik dat Wij en het Wij dat Ik wordt (hoewel het hier slechts een **formele** relatie betreft). Het kopen van de auto is dan ook een wederzijdse daad waarin we ons tot elkaar verhouden als vrije personen. Ook voor de verkoper geldt dat hij pas werkelijk eigenaar is van deze auto, omdat hij als algemene wil afstand kan doen (*Entäußerung*) van dit bepaalde eigendom en de auto kan verkopen (=negatie).

De activiteit van het persoon-zijn plaatst mij boven mijn toevallige neigingen. Pas wanneer je ten overstaan van anderen en jezelf persoon wil zijn (en dus ook volledig aansprakelijk wil worden gehouden voor je daden), ben je ook volwaardig persoon. Nu kan ik mij als mens slechts tot mezelf verhouden als een persoon voor zover ik mij verhoud tot mijn leven als

<sup>23</sup> Vlg. *GPR*, par. 20 & 21.

geheel. Daar is een denkvermogen voor nodig dat het kind nog niet helemaal is gegeven; en het valt weg bij mensen die dementeren of ernstig verslaafd zijn geraakt (van wie wij dan ook zeggen dat zij depersonaliseren). Het kind is slechts vrij op zich, maar nog niet voor zich; en het is daarmee nog niet werkelijk een persoon. Het moet opgroeien en gevormd worden, wil het als volwassene volwaardig lid zijn van een vrije samenleving. Voor de verwerkelijking van vrijheid is dan ook een gemeenschap vereist die de instituties kent waarin deze vrijheid wordt vormgegeven.

## DE VERWERKELIJKING VAN VRIJHEID IN DE GEMEENSCHAP

Voor zover vrijheid zich slechts kan verwerkelijken als erkenning – het Ik dat Wij, en het Wij dat Ik wordt – wijst zij, ook wat betreft deze vorming, op de noodzaak van **gemeenschap**. Waar achtung bij Kant een subjectieve relatie inhoudt van een persoon tot de zedenwet (en daarmee andere personen als een doel op zich), daar bestaat erkenning bij Hegel slechts in de verdubbeling van het zelfbewustzijn: de “objectieve” geest. Het gaat hier dus om een geestelijke werkelijkheid die slechts bestaat in en door een dubbelzinnig **doen**: zowel een doen tegen zichzelf als tegen de ander, maar ook een doen van de een en van de ander.<sup>24</sup> Dat blijkt reeds uit het voorbeeld van de verkoop: het doen van de een is slechts mogelijk, door het doen van de ander. In de verkoop houden we op, blijven we en worden we “eigenaren” door en met elkaar.<sup>25</sup> Nu is deze koophandeling in zijn **vorm** weliswaar algemeen (gezamenlijk), maar dat geldt nog niet voor de **inhoud** en het motief van die handeling. Bij koop/verkoop ben ik immers niet per se uit op anderman’s welzijn.

Bij werkelijke gemeenschap gaat het om meer dan alleen de economische-juridische orde; die is zelf ingebed in de algehele organisatie van een gemeenschap. De staat vormt daarvan de hoogste spits: de ultieme zelfbepaling van de wil. Een zedelijke gemeenschap – waarin idealiter de concrete vrijheid van het *Ich das Wir und das Wir das Ich* ist zich heeft verwerkelijkt – bestaat dus uit een weefsel van zeden en gewoonten waarin erkenningsverhoudingen spelen. Die erkenningsverhoudingen hebben steeds te maken met de onderlinge betrekkingen van burgers.

Dit brengt ons op nog een belangrijk element van erkenning. Waar het bij Kant’s begrip van de achtung gaat om de subjectieve verhouding tot de ander in een algemene zin (eigendom respecteren, de waarheid spreken e.d.), daar gaat het bij Hegel om **lidmaatschap van een gemeenschap**. Het samenspel van “Ik en Wij” wijst dan ook op een wederzijds doen van mensen **waarin zij hun bijzondere vrijheid genieten en tegelijk bijdragen aan elkaars recht en welzijn**. De automonteur wordt erkend en verdiend respect, omdat hij in staat is om auto’s te maken; daartoe is hij gevormd. In de “hoedanigheid” van automonteur levert hij een bijdrage aan de burgermaatschappij en is hij daadwerkelijk vrij. Wat betekent dat nu voor de opbouw van de hele zedelijke gemeenschap?

Aan de basis van deze gemeenschap staat volgens Hegel het gezin. De seksuele geaardheid van man en vrouw (en de bijbehorende verlangens) worden hier in een gemeenschappelijke

<sup>24</sup> Vgl. PhdG blz. 147: *Das Tun ist also nicht nur insofern dobbelsinnig, als es ein Tun ebensowohl gegen sich als gegen das Andere, sondern auch insofern, als es ungetrennt ebensowohl das Tun des Einen als des Anderen ist.*

<sup>25</sup> We zien hierin de meervoudige, dubbelzinnige beweging van de *Anerkennung* naar voren komen. Vgl. GPR, par. 74: *Dieß Verhältnis ist somit die Vermittlung eines in der absoluten Unterscheidung fürsichseiender Eigentümer identischen Willens, und enthält, daß jeder mit seinem und des Anderen Willen, aufhört Eigentümer zu seyn, es bleibt und es wird.*

vorm gebracht waarin individueel en algemeen welzijn samenvallen. Niet toevallig spreken we ook over gezins**leden**, waarmee is aangegeven dat mensen hier worden opgevat als leden van een samenhangend geheel. Voor man en vrouw is het gezin een gemeenschap waartoe zij in het huwelijk zelf hebben besloten en waarin hun liefde en seksuele geaardheid een bestendige vorm heeft aangenomen. Wat een gezin als een kleine gemeenschap inhoudt, is steeds ook afhankelijk van de manier waarop de gezinsleden **daad-werkelijk** op elkaar betrokken zijn.

Toch kan voor Hegel in het gezin niet de volle verwerkelijking van vrijheid gelegen zijn. Juridisch gesproken wordt het gezin bij Hegel één persoon met een gemeenschappelijk vermogen: dat betekent tevens dat de leden binnen het gezin niet werkelijk voor zich zijnde personen worden ten opzichte van elkaar. Niet alleen worden kinderen simpelweg geboren en kunnen zij zich niet zelf bepalen tot deze of gene gemeenschap, maar ook tussen de echtelieden (man/vrouw) is geen sprake van een volwaardige erkenningsverhouding. Dat mag op het eerste gezicht verbazen: hun relatie lijkt toch een wederzijds doen te zijn, waarin de geliefden zichzelf in elkaar vinden. Hegels “oordeel” over de man/vrouw-verhouding hangt samen met de rol van de **negativiteit** binnen de vrijheid; en dus de erkenningsverhouding.<sup>26</sup> Man en vrouw blijven in hun liefdesverhouding afhankelijk van hun bijzondere en geslachtelijke natuur. Zij vinden dus ook niet zozeer de eigen zelfbepaling in de ander, maar juist hun geslachtelijke bepaaldheid. Dat is niet zozeer hun daad, maar veeleer hun zijn. De zedelijkheid van hun verbintenis ligt juist in de vrijwillige wederzijdse overgave van zichzelf: het worden tot één persoon waarin deze natuur een “geestelijke” betekenis krijgt. Zij blijven in hun natuurlijke gevoelens e.d. ondergeschikt aan dit zedelijke instituut.

Deze natuurlijke verhouding tussen man/vrouw vormde volgens Hegel de grondslag van onmiddellijke zedelijkheid van de Griekse wereld, waarin de erkenning zich niet volwaardig kon realiseren en die dus ook te gronde moest gaan om de ware Geest geboren te laten worden. Deze geboorte vindt plaats in het christelijke Europa; waar de burgermaatschappij het licht zal zien.

Deze unieke sociale sfeer komt op in de Europese steden van de Middeleeuwen en breekt volledig door in de moderne wereld. Deze sfeer maakt het mogelijk om op basis van de eigen inzet, de eigen talenten en voorkeuren, het eigen leven vorm te geven, kortom **zelfbepaling**. In de burgermaatschappij is in strikte zin pas sprake van een individu: “*Die konkrete Person, welche sich als Besondere Zweck ist...*”<sup>27</sup> Niet langer bepalen vader of moeder wat iemand met zijn leven gaat doen – en ook niet de *Godfather* of het stamhoofd –, het individu maakt hier zijn eigen keuze. Dankzij **arbeid** krijg ik een dergelijke **subjectieve** en dus ook pas

<sup>26</sup> Vgl. *PhdG*, blz. 337: *Weil es das natürliche sich Erkennen, nicht das sittliche ist, ist es nur die Vorstellung und das Bild des Geistes, nicht der wirkliche Geist selbst*. Deze voorstelling of dit beeld van de Geest heeft zijn werkelijkheid in het kind, iets anders dan het zelf! Axel Honneth doet zowel in *Kampf um Anerkennung* als in *Das Recht der Freiheit* deze geestelijke betekenis van de erkenning bij Hegel geen recht. De ideologie van de jaren zestig – en daarmee het primaat van het vrije individu – drukt zo’n stempel op zijn interpretatie dat hij ook liefde, vriendschap e.d. als volwaardige erkenningsverhoudingen gaat uitleggen. Vgl. daartoe zijn behandeling van *Soziale Freiheit* in *Das “Wir” der persönlichen Beziehungen*, *RdF*, blz. 232- 317. Het hanteren van een meer “natuurlijk” erkenningsbegrip is natuurlijk zijn goed recht, *maar een systematische discussie was dan wel wenselijk geweest*. Er speelt hier namelijk een fundamenteel probleem in Hegels denken. Honneth’s erkenning betreft Hegeliaans gesproken niet de objectieve geest, maar eerder de subjectieve geest; en dat is geen objectivering van vrijheid. Hier gaan de willekeur van het individu en de wisselvalligheid van het familieleven hun tol eisen. Dat is wat we na de jaren zestig ook precies hebben zien gebeuren rond bijvoorbeeld de man/vrouw-verhouding.

<sup>27</sup> *GPR*, par.182.

waarlijk “geestelijke” vrijheid.<sup>28</sup> Ik kan iets waaraan anderen behoefte hebben en waarvoor zij mij betalen. Zo ben ik weer in staat om mijn behoeften te bevredigen. Het door vrije arbeid bemiddelde “systeem der behoeften” vormt een pijler van onze vorming, vrijheid en zelfbepaling. Het is het “algemene vermogen” waaruit ik kan putten.<sup>29</sup> Waar bij de Grieken vrijheid alleen was voorbehouden aan een kleine groep gegoede burgers of aristocraten, daar wordt de vrijheid in de moderne tijd gesitueerd in de arbeid. Daarmee wordt ze voor iedereen toegankelijk.

Ik moet mijzelf vormen om arbeid te verrichten. Er zijn vaardigheden nodig die door anderen worden erkend en ik moet een zekere discipline ontwikkelen. Ik moet op tijd op mijn werk komen, een pizza bakken die anderen lekker vinden en dus ook rekening houden met andere mensen en hun voorkeuren. Op die manier bevrijd ik mij van de **natuurlijke** afhankelijkheid en subjectieve eigenzinnigheid; door arbeid werk in mijn onmiddellijke natuur weg. In de burgermaatschappij worden zowel mijn consumptie- als productiepatronen algemeen van aard; arbeid vormt en socialiseert mij. Voor Hegel betekent deze socialisering die meekomt met de arbeidsdeling dat ik enerzijds afhankelijk wordt van anderen, terwijl ik mij tegelijkertijd verzelfstandig door de vaardigheden die ik mij toe-eigen: grondgedachten uit de Heer/Knechtschapsanalyse.

Waar bij Kant de achting voor de medemens als persoon als een morele drijfveer wordt geponeerd, wordt bij Hegel de erkenning en het bijbehorende rechtsgevoel verwerkelijkt dankzij iemands vorming in de burgermaatschappij (tot automonteur, bakker e.d.). Wederom speelt daarbij de negativiteit een productieve rol. Want dat ik tijd en moeite heb gestopt in het maken van bepaalde producten, betekent tegelijkertijd dat het besef groeit van het belang om deze vruchten van mijn arbeid te beschermen (tegen bijvoorbeeld diefstal of roof). Op deze wijze ontstaat een besef van eigendom en het bijbehorende recht waardoor zij wordt verwezenlijkt. Ik heb weliswaar bijzondere behoeften en voorkeuren, maar tegelijkertijd ontstaat hier een rechtsgevoel, een gevoel van algemeenheid. Voor Hegel moet zich eerst een burgermaatschappij ontwikkelen wil je zinvollerwijze over de vrijheid van het individu spreken en wil ook het rechtsgevoel zich in deze richting ontwikkelen.

Binnen de burgermaatschappij ontwikkelen zich overeenkomstig het begrip verschillende standen die onderling op elkaar betrokken zijn en elkaar ook nodig hebben. Het opmerkelijke aan Hegels begrip van de stand is wel dat hij het formele moment van de vrije keuze daarbij handhaaft: je **kies** zogezegd voor je stand als een levenswijze die algemeen herkend en erkend wordt; niet alleen waar het gaat om wat je produceert (of doet), maar ook om wat je gebruikt, je consumptiepatroon. Hier speelt de eerdergenoemde vorming een cruciale rol. Vrijheid krijg ik **in concreto** omdat ik naar school ben gegaan, een bepaalde opleiding heb genoten en uiteindelijk iets kan dat bijdraagt aan het geheel. De erkenning van “wie ik ben en wat ik voorstel” hangt direct samen met deze kwalitatieve vorming van mijn hoedanigheid. Die impliceert op zijn beurt een bepaalde discipline en tucht. Mede daardoor krijg ik greep op m'n eigen leven. Mijn beroep en stand zijn altijd bemiddeld met het formele principe van de vrijheid: het is immers mijn keuze om mijn leven dusdanig vorm te geven en alleen omdat ik vasthoud aan die keuze is dit wie ik ben.

<sup>28</sup> Vgl. bijv. GPR, par. 187 Anmerkung: ‘Die Bildung ist daher in ihrer absoluten Bestimmung die Befreiung und der Arbeit der höheren Befreiung, nämlich der absolute Durchgangspunkt zu der, nicht mehr unmittelbaren, natürlichen, sondern geistigen, ebenso zur Gestalt der Allgemeinheit erhobenen unendlichen subjektiven Substantialität der Sittlichkeit.’

<sup>29</sup> GPR, par. 199.

Daarom heb ik niet alleen behoefte aan consumptiegoederen, maar evenzeer aan werk als zodanig. Niet alleen ben ik dat gewoon en put ik er genoeg uit om mijn vaardigheid uit te oefenen en met allerlei mensen om te gaan, maar daardoor maak ik mij verdienstelijk en vervul ik ook een maatschappelijke behoefte; waaraan ik mijn positie ontleen. Dankzij die positie stel ik iets voor in de ogen van anderen: *Ein jeder is das, was er ist, nur insofern er es in der Vorstellung der andern ist.*<sup>30</sup> Deze positie definieert mede wie ik ben, mijn **identiteit**. Omgekeerd krijg ik door die erkenning ruimte om mijzelf in mijn kundigheid of vaardigheid te manifesteren. Keuzevrijheid is hier het formele moment – ik kies voor dit beroep –, maar er moet wel een wereld zijn waarin dergelijke verhoudingen bestaan met de bijbehorende posities die een bepaalde speelruimte kennen (net als bij het voetbalspel).

Bij Hegel zal de burgermaatschappij uitmonden in de corporatie: de zelforganisatie van vrije burgers in bepaalde beroepsgroepen waartoe zij op basis van vrije keuze toetreden. Het lidmaatschap van zo'n **tweede familie** is het resultaat van vorming en daarmee van een zelfbepaling die zorgt voor substantiële erkenning: dat je iets voorstelt in de wereld. Binnen de corporatie zorgt men voor de kwaliteit van het werk, de scholing van (nieuwe) leden en steunt men elkaar daadwerkelijk bij rampspoed als ziekte e.d. We zien hier hoe het “Ik dat Wij wordt en het Wij dat Ik wordt” zijn hoogste vorm bereikt: de bijzondere wil van ieder individu is nu altijd ook gericht op dit Wij: het gemeenschappelijk belang van dit verband zelf. Dit geeft mensen een zekere rust en een ervaring van vrijheid die niet alleen verbonden is met hun eigen keuzes en activiteiten, maar ook met de wereld waarin zij zich thuis voelen.

De heiligheid van het gezin en de eer van corporatie zijn volgens Hegel de zedelijke pilaren waar omheen de desorganisatie van de burgermaatschappij (die uitgaat van individuele vrijheid en bijzondere belangen) draait.<sup>31</sup> Vanuit de algehele organisatie van deze burgermaatschappij met haar systeem der behoeften, rechtsspraak, politiek en corporatie maakt Hegel de overgang naar de staat waarin dit geheel “zelfbewust” wordt ingericht. Deze organisatie van de staat in haar verschillende momenten laten we hier verder voor wat ze is.

## VRIJHEID EN ERKENNING IN DE HEDENDAAGSE CONSUMPTIECULTUUR

Kijken we naar onze hedendaagse samenleving, dan vallen meteen aanzienlijke verschillen op met Hegels duiding. De bevrijding van het individu in de jaren zestig heeft de burgerlijke zedelijkheid fundamenteel ondergraven. Het gezin als “hoeksteen van de samenleving” is zwaar onder vuur komen te liggen: verbroken relaties en echtscheidingen zijn eerder regel dan uitzondering. Standsverschillen zijn nagenoeg verdwenen en lijken in veel gevallen te hebben plaatsgemaakt voor een sterk op kapitaal gebaseerd klassenverschil. Veel traditionele ambachten en beroepen zijn eveneens verdwenen en veel werk is geflexibiliseerd. De neo-liberale revolutie heeft gezorgd voor een nieuwe economische orde waarin corporatieve structuren verder zijn ontmanteld, het bevrijde individu uit de jaren zestig vooral zijn eigenbelang nastreeft en onderlinge wedijver als dynamisch principe geldt. Vakbonden kampen veelal met een groot ledenverlies. Arbeid en de bijbehorende beroepseer hebben minder het algehele identiteitsvormende karakter als ten tijde van Hegel. Bestendige sferen van erkenning waarin mensen zich lid weten van een gemeenschap (corporatie e.d.) die ze vertrouwen, waarin zij zich thuis voelen en waaraan ze een bijdrage leveren zijn vaak ver te zoeken.

<sup>30</sup> GWF Hegel, *Philosophie des Rechts, Vorlesung 1819/20*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, blz. 167

<sup>31</sup> GPR, par. 255.

Consumptie vormt de andere kant van de medaille en speelt evident een dominante rol in de postmoderne levensstijl. Onze technisch-virtuele biotoop roept op tot en faciliteert een dergelijke consumptieve, meer passief-ondergaande levensinvulling. Niet zozeer arbeid (productie), vorming en beroepseer staan nog centraal in de hedendaagse identiteitservaring, maar eerder consumptie, imago en status. Bij gebrek aan een bestendige sociale structuur van erkenning zien we dat men steeds meer probeert door uiterlijke manifestaties te bewijzen dat men iets voorstelt: een grote auto, een Rolex horloge, een mooie vakantie, een sexy look, een geweldig leven enzovoorts. Op sociale media wemelt het van de bewijzen van een geslaagd leven. Dat jij iets voorstelt en jouw leven de moeite waard is moet door uiterlijk vertoon worden getoond aan anderen. Verdere onvrede wordt verdoofd door consumptie; het narcoticum bij uitstek.

Het gevoel van tekort dat inherent is aan een consumptiecultuur, wordt alleen maar verder versterkt door het steeds verder opvoeren van het aanbod en de permanente stimulering van de vraag daarnaar door middel van reclames. Wederom staan hier niet de vrijheid van het daadkrachtig handelen en mede vormgeven van een gemeenschap centraal, maar veeleer de passieve consumptie; al dan niet in digitale vorm. Waar het zelf bij Hegel juist in haar activiteit werkelijk vrij is, daar wordt dit zelf in toenemende mate passief gemaakt of raakt het zelfs verslaafd aan uitwendige middelen. De techniekfilosoof Bernard Stiegler spreekt hier zelfs van het wegvallen van onze narcistische capaciteit, onze eigenliefde, met zelfverlies als gevolg.<sup>32</sup>

De verschuiving van onze economie in de richting van een consumptie-belevingscultuur ondermijnt de verwerkelijking van vrijheid in de burgermaatschappij. Want door consumptie alleen stelt een mens zelf nog niets voor. Daarin ligt dus zeker ook geen erkenning – met alle frustraties en onzekerheid van dien. Een consumptief bestaan kan op die manier leiden tot een identiteits- en/of zin-crisis; een tendens die sowieso schuilt in onze globaliserende netwerksamenleving waarin de kracht van gemeenschappen tanende is, zeker ook in politieke zin. De door beroep en stand welgevormde burger maakt in toenemende mate plaats voor de vormeloze massa.

De socioloog Manuel Castells heeft in *The Information Age* laten zien dat de opkomst van de netwerksamenleving bij vele mensen gepaard gaat met een gevoel van machteloosheid, onzekerheid en sociale ontheemding. Dit kan juist ook weer leiden tot de overgave aan een uiterst traditionele groepsidentiteit of juist een hypermoderne groepsidentiteit. Ondanks hun grote onderlinge verschillen kunnen salafistische moslims, *born again christians* of transseksuelen in dat opzicht toch iets gemeen hebben.

*Black Lives Matter* en *lgbtq+-communities* zijn hedendaagse emancipatiebewegingen die als groepen gericht zijn op de erkenning van hun bijzondere identiteit. Hegeliaans gesproken schuilt er echter ook een gevaar in *identity politics*. Het gaat hier doorgaans om groepen die binnen de bestaande orde niet of onvoldoende worden “erkend” of die zelfs worden gediscrimineerd en/of onderdrukt (althans volgens de leden van deze groepen zelf). Voor Hegel is de vrije wil pas werkelijk vrij als de wil de vrije wil wil: hij is dan deze vrijheid **op en voor zich**. Maar zodra de eigen identiteit niet meer de uitdrukking is van de eigen vorming tot een vrij gemeenschapswezen – en daarmee dus van een cultuur waarin **deze vrijheid** daadwerkelijk wordt gecultiveerd –, dreigt ook de vermeende bevrijding om te slaan in nieuwe vormen van onvrijheid.

---

<sup>32</sup> Vgl. bijv. “Allegory of the Anthil” in *Symbolic Misery* (vertaald door Barnaby Normann), Polity Press, Cambridge 2014, blz 60 e.v.

Voor Hegel ligt iemands zelfbepaling primair in het eigen werken en handelen. Daarin geeft iemand **daad-werkelijk** zijn eigen leven vorm binnen de gemeenschap als geheel. Het problematische aan verschillende manifestaties van *identity-politics* is nu juist dat men daarbij een identiteit uitdraagt die niet zozeer draait om “daderschap”, maar om een natuurlijke of toevallige kwaliteit waarover de groepsleden beschikken. Dan echter vormt zij het “subjectieve” spiegelbeeld van de consumptiesamenleving: men ontleent zijn identiteit niet meer aan de eigen vorming, vaardigheden en handelingswijzen, maar veeleer aan uiterlijke kenmerken. Dan wordt identiteit primair gedefinieerd in termen van de huidskleur en/of andere raciale kenmerken, lichamelijke afwijkingen, seksuele voorkeuren, geslacht e.d. Dan maakt deze beweging zichzelf schuldig aan hetzelfde soort “racisme” dat zij veelal de tegenstanders verwijt.

Het betreft hier geen “daden” die een uitdrukking vormen van de eigen zelfbepaling als een vrij individu (die tevens bijdragen aan het recht en welzijn van anderen), maar eerder kwaliteiten die horen bij een bepaalde groep individuen. Maar net zomin het een verdienste is om seksuele verlangens te hebben als heteroman of -vrouw en die uit te leven, zo geldt dat ook voor de homoman of -vrouw. Datzelfde kan gezegd worden met betrekking tot iemands huidskleur of andere raciale kenmerken. Zij hebben met vorming niets te maken; en kunnen dus ook niet de basis vormen van een gemeenschap die gebaseerd is op vrijheid.

Dat laat onverlet dat het evenmin de bedoeling is tegen mensen op basis van huidskleur of andere uiterlijke kenmerken te discrimineren. In een van zijn latere hoorcolleges beklaagt Hegel zich erover dat het weer mode geworden is om over Joden, Duitsers en Fransen te spreken in plaats van over mensen; waarmee men voorbijgaat aan de fundamentele bepaling van een mens als een vrij wezen, die zich verwerkelijkt door te handelen.<sup>33</sup> In veel gevallen zien we dan ook dat de ervaring van deze identiteiten niet zozeer draait om dit zelfbewustzijn van “daderschap” of handelingsvermogen – het vormgeven van het eigen leven als individu binnen een gemeenschap, maar juist om “slachtofferschap”: het zich verongelijkt voelen met de bijbehorende behoefte aan genoegdoening of zelfs wraak op “de daders”.

In het geval van een misdaad is het verlangen naar straf van de dader bij het slachtoffer terecht: het is Hegeliaans gesproken zelfs de verwerkelijking van het recht. Maar zodra “misdaderschap” niet meer gerelateerd kan worden aan de daden van een specifieke dader wordt een dergelijke identiteitservaring des te gevaarlijker. Men kan zich dusdanig blindstaren op de eigen identiteit en het slachtofferschap van de eigen groep, dat ook de behoefte aan wraak een groepsvorm aanneemt. Niet langer is dan het eigen handelen nog op vrijheid gericht.

Er is eerder sprake van neo-tribalisering, waarin de zedelijkheid van de staat met haar burgermaatschappij verloren gaat. Men gaat over naar post-burgerlijke en in die zin post-moderne identiteitskenmerken van de (virtuele) stam of groep op basis van uiterlijke kenmerken en groepssymbolen. In dat geval ondermijnt deze identiteitspolitiek juist de politieke gemeenschap en is ze een manifestatie van depolitisering: niet langer staan vorming en handelen centraal, maar vooral raciale kenmerken. Niet meer de gemeenschap als geheel is het doel, het gaat primair om de eigen “stamverwanten” – en niet zozeer op basis van wat zij doen, maar eerder op basis van wat ze zijn.

Er zijn ook andere identiteiten mogelijk. In een heel andere zin namelijk kan het formele principe van individuele vrijheid zich ook meester proberen te maken van het lichaam (als de gegeven natuurlijke bepaaldheid). De lichamelijke bepaaldheid is dan “op zich” niet het

<sup>33</sup> GWF Hegel, *Philosophie des Rechts, Vorlesung 1819/20*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, blz. 169 en GPR par. 209.

wezenlijke, maar slechts in zoverre als het individu daarin bijvoorbeeld zijn “seksuele identiteit” tot uitdrukking brengt. Men verandert willens en wetens de eigen seksuele identiteit: soms met behulp van technische ingrepen zoals bij transseksuelen, soms alleen in gedrag en kledingstijl zoals bij travestieten, soms is sprake van permanente verandering, soms wisselt men per dag of week, soms wil men überhaupt geen geslachtelijke identiteit enzovoorts. Er is hier sprake van een bonte verzameling van identiteiten die wel degelijk **daad-werkelijk** reëel worden, namelijk door zich als zodanig te gedragen en te manifesteren.

Maar ook in deze vorm gaat het niet om een identiteit die in haar “hoedanigheid” op enigerlei wijze bijdraagt aan het recht en welzijn van anderen en de gemeenschap als geheel. Wordt de strijd om de sociale acceptatie van deze manifestatie wezenlijk voor die identiteit zelf, dan ontstaat het gevaar dat zij juist het antagonisme met de bestaande orde nodig heeft voor de ervaring van de zinvolheid van het eigen levensproject. Men maakt deel uit van een “bevrijdingsbeweging”, die juist daarom steeds ook de eigen identiteit als slachtoffer of onderdrukte moet koesteren. Eenzelfde risico schuilt in een doorslaande identiteitspolitiek waarin de manifestatie van zichzelf noodzakelijkerwijs de vorm van tegencultuur aanneemt. Men wil dan niet de erkenning van de eigen manifestatie-vrijheid, maar men wil de strijd tegen de vermeende ontkenning daarvan. Aldus verschijnt in deze verzetsvormen op een eigenaardige manier de “negatieve vrijheid” als het eerste abstracte moment van de vrijheid van het zelfbewustzijn.

De onstuitbare drang tot zelfmanifestatie – het gezien en gewaardeerd willen worden – is sowieso kenmerkend voor allerlei verschijnselen in onze populaire cultuur; ook op allerlei sociale media platforms. Zij is veelal de uitdrukking van een dieperliggend zinverlies en een bijbehorende identiteitscrisis, die meekomen met het wegvallen van zinvolle erkennings-verhoudingen in een postmoderne technologische consumptiesamenleving. Massacultuur wekt het verlangen naar bijzonderheid op, maar ondermijnt ook de samenhang van een gemeenschap en is als zodanig een symptoom van een verlies aan zedelijkheid.

## **TOT SLOT: KANTTEKENINGEN BIJ HEGELS ERKENNINGSBEGRIIP**

In de lijn van Hegel zouden we kunnen zeggen dat een dergelijk verlies aan zedelijkheid “des te erger is voor de werkelijkheid”. Maar toch, geeft zij ons niet ook iets te denken wat Hegel zelf mogelijk niet of onvoldoende doordacht heeft? Hegel heeft het in de Verlichting doorbrekende principe van de burgermaatschappij – het autonome individu – trachten te verzoenen met het gemeenschapsdenken van de Griekse wereld. Zijn denken is daarmee doortrokken van een spanning tussen het oude en het nieuwe. Is het toeval dat Hegels erfenis na zijn dood in twee kampen uiteenvalt: de links- en rechts-Hegelianen, de progressieven en conservatieven. Hegels begrip van de erkenning als “het Ik dat Wij en het Wij dat Ik wordt” bevindt zich middenin deze spanning: het Ik wijst op het liberale principe van het autonome individu, het Wij op het conservatieve principe van de gemeenschap.

Vanwege de systematische noodzaak om de verwerkelijking van de vrijheid te begrijpen in termen van zelfbepaling wordt de beroeps- en stands-structuur van de burgermaatschappij bemiddeld met het formele principe van de vrije persoon die zijn stand “kiest” en zich vormt in zijn beroep. In die bepaling komt ook de genoemde spanning naar voren. Het kenmerkende van de traditionele standenmaatschappij is immers dat het individu zijn stand als zodanig niet “autonoom” kan kiezen; juist omdat de stand sterk met het familieprincipe verbonden is. Is het toeval dat Marx enkele decennia later niet meer de standenstructuur, maar veeleer de starre klassentegenstelling tot het centrale thema maakt van zijn denken. Daarbij wordt de

arbeiders**massa** – die afwezig is in Hegels bepaling van de burgermaatschappij – in oppositie begrepen met de individualistische bourgeoisie.

Vanuit Kants en Fichtes subjectief idealisme wordt de oneindigheid en autonomie van het Ik door Hegel geïnterpreteerd als de abstracte en daarmee negatieve identiteit van het zelfbewustzijn (Ik=Ik). De erkenning als de verwerkelijking van de vrijheid in de vorm van de objectieve Geest preludeert op de absolute geest die zich volledig heeft losgemaakt van iedere natuurlijke bepaaldheid. Dat maakt ook begrijpelijk dat Hegel in de loop van zijn denkweg uiteindelijk de liefde laat vallen als het element waarin de verzoening gevonden kan worden.<sup>34</sup> Hegeliaans gesproken speelt in de liefde een rest natuurlijke onmiddellijkheid of “bijzonderheid” die niet opgeheven kán worden binnen deze verhouding. Maar raakt op dit punt Kierkegaard niet aan een wezenlijk probleem in Hegels denken wanneer hij stelt dat precies deze terminologie van “onmiddellijkheid” een schijnhelderheid geeft in wat deze “natuur” in het menselijke bestaan inhoudt?<sup>35</sup> De “onmiddellijke natuur” is namelijk al begrepen in relatie tot de negatie waardoor de bemiddeling tot stand komt; en zo ook de zelf-bepaling. Daarom kan de man/vrouw-verhouding niet als een volwaardige erkenningsverhouding begrepen worden; en blijkt de hele Griekse wereld geen ware erkenning te realiseren.

Om die reden ook is de burgermaatschappij pas de objectieve sfeer waarin deze erkenning wordt gerealiseerd. Hier geldt dat het individu (Ik) zich inderdaad los kan maken van zijn familiale achtergrond en door middel van arbeid zijn eigen leven kan vormgeven in relatie tot anderen. Maar waarom wordt het soort vorming dat hoort bij de moderne zedelijkheid zo sterk aan arbeid gekoppeld? Er zijn toch allerlei “vormen” die horen bij cultuuroverdracht? Er zijn toch ook andere “vrije associaties” zoals verenigingen, sportclubs e.d. die vormend werken.

Hangt dit primaat wellicht samen met het feit dat 1) de uitoefening van een beroep bij uitstek gerelateerd kan worden aan het formele principe van vrije keuze en de samenleving als geheel in het spel komt (de algemene afhankelijkheid) 2) arbeid geïnterpreteerd kan worden als “omvorming” van de natuur en daarmee als de negativiteit van het zelfbewustzijn kan worden uitgelegd?

Maar is dit hele stelsel van productie- en consumptieverhoudingen werkelijk een uitdrukking van **zelfbepaling**, alleen omdat er sprake is van eigendomserkenning en het formele principe van de persoonlijke keuze? En is deze verzoening tussen bijzonderheid en algemeenheid in dit door arbeid en persoonlijke keuze gemedieerde **stelsel der behoeften** werkelijk een uitdrukking van vrijheid? Of openbaart zich wellicht al in de algemeenheid van de mode – die door Hegel wordt uitgelegd als een *selbstgemachte Notwendigkeit* – een dwingende noodzaak die juist het verlies van zelfbewustzijn aanduidt?<sup>36</sup> Bovendien lijkt de vorming die besloten ligt in alleen productie- en consumptieverhoudingen niet vanzelf te leiden tot de **collectieve geest** waaruit de eenheid en samenhang van de staat begrepen kan worden: de fragmentatie van de sociale orde die meekomt met proces van globalisering is er het levende bewijs van.

<sup>34</sup> Voor een overzicht over de ontwikkeling van Hegels praktische filosofie en de rol van de liefde in zijn vroege werk zie het voortreffelijke artikel van Pieter Duvenage in deze bundel: “Liefde en reflexiewe denke. Die vroeë-Hegel oor die lotgevalle van die moderne mens”.

<sup>35</sup> Vgl. Søren Kierkegaard, *Het Begrip Angst* (vertaling Serna Weiland), Damon 2014, zie met name de Inleiding, blz. 14-16 & Het begrip onschuld 39-42.

<sup>36</sup> Zoals de “persoonlijke vrijheid” van de arbeider voor Marx de bron van diens uitbuiting werd, zo kan diezelfde formele vrijheid de mens ook tot een consumptieslaaf maken. Dit wordt in ieder geval een centraal thema in de cultuurkritiek van de twintigste eeuw, met de sterk door Hegel en Marx beïnvloede *Frankfurter Schule* voorop.

Waar de vrije burger staat voor de verwerkelijking van vrijheid daar zal uiteindelijk ook het burger-**volk** zich als deze eenheid aandienen. Maar dit “volksgevoel” en de gemeenschappelijke instituties die ermee gepaard gaan, kunnen niet louter vanuit erkenningsverhoudingen begrepen worden. Zij rusten zelf in een voor- en bovenindividuele gemeenschapszin of samenhangigheid tussen mensen die zich op velerlei wijze kan uiten: in de omgangsvormen, rituelen, feesten, symbolen, verhalen, religieuze praktijken, taal e.d. van een gemeenschap, oftewel haar *èthos*. Deze vorming gaat verder dan arbeid alleen. Zij kent ook een uitgesproken zinnelijke verschijningswijze en toont zich in gelaatsuitdrukkingen, oogopslag, bewegingen, gedragingen, gebruiken en dergelijke, maar ook in huizenbouw, inrichting of tafelmanieren. Hier lopen de esthetische categorieën van mooi, lelijk, aantrekkelijk en afstotelijk al snel over in morele oordelen van goed en slecht.

Hier komt ook iets tevoorschijn van de identiteit die hoort bij iemand's *nationaliteit*: Duits, Frans, Joods e.d. Precies deze “geboorte-dimensie” (*natus*) van het nationale, regionale en etnische en de standsidentiteit berust niet meer op een keuze en de eigen daad, maar heeft net als het gezin zelf een sferische “natuurlijkheid” of misschien beter “gezindheid” waarin het zelfbewuste en daadwerkelijke handelen thuishoort. Het is hier de gelijkgezindheid tussen kleine gemeenschappen (gezinnen, families, buurten) waardoor de grotere gemeenschap zich kan vormen.

Ook Hegel zelf spreekt wel van de **zede** als de onmiddellijke existentie van de staat, waardoor het zelfbewustzijn in zijn weten en activiteiten een **gezindheid** kent waarin het die staat – als het doel en het product van zijn activiteiten – weet als zijn wezen en substantiële vrijheid.<sup>37</sup> Deze “zedelijkheid” vormt bij Aristoteles de grondslag van een polis, en wel dankzij een gemeenschappelijke **aisthèsis** – gewaarwording of “zin” die mensen het gevoel geeft samen te horen.<sup>38</sup> Daarmee rust dus ook de erkenning al in een voor-individuele “gelijkgezindheid” tussen mensen, hun gemeenschappelijke bezieling. Zij laat zich ook niet louter begrijpen vanuit de vorming die meekomt met de gekozen beroepspraktijk.<sup>39</sup> Haar gebied is wijder en strekt zich over allerlei levensdomeinen uit: van eten, drinken, sport en spel tot feesten en begrafenisrituelen. Sterker nog, dat de zelfbepaling primair door middel van arbeid plaatsvindt is zelf al de uitdrukking van een specifieke zin-ervaring, een bepaalde gezindheid die met name in Noord West Europa zeer dominant is geworden. Hierboven bleek al dat die kan schuiven. In deze “zin” roert zich de ziel als een andere dimensie van de geest.

Omdat Hegel de erkenning primair vanuit het zelfbewustzijn begrijpt raakt de gedeelde bezieling tot die gemeenschapsvorm enigszins uit zicht. Daarmee is tevens gezegd dat het nog maar de vraag is of de eensgezindheid van het “Wij” wel blijft bestaan, wanneer het Ik-moment van het zelfbewustzijn en de formele keuzevrijheid de overhand krijgen. Wanneer Marx beschrijft hoe de liberaal-kapitalistische samenleving de standenstructuur wegvaagt en al het vaste doet verdampen,<sup>40</sup> dan krijgt precies deze negativiteit van het Ik-gerichte zelfbewustzijn

<sup>37</sup> Vgl. *GPR* par. 257.

<sup>38</sup> Vgl. Aristoteles, *Politica* 1253a18-19.

<sup>39</sup> Voor deze problematiek rond Hegels begrip van de eenheid van de staat, zie hier ook Verbrugge, AM “Globalisation and the culture of education” in *Institutions of Education. Then and Today* (ed. Paul Cobben), Brill Critical Studies in German Idealism, Leiden 2010, pp. 117-140.

<sup>40</sup> Vgl. Karl Marx, *Kommunistisch Manifest: Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht...* In *Die Frühe Schriften*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1953, blz. 529

de overhand. Was Hegels focus op het zelfbewustzijn wellicht zelf al een aankondiging van deze crisis in de Westers cultuur?<sup>41</sup>

Hegel heeft het gevaar van een “verlies van de zedelijkheid” wel degelijk voorzien en was zich bewust van de maatschappelijke fragmentatie, atomisering en vervreemding waarmee zij gepaard kan gaan. In zijn denken kondigde zij zich aan als de losgeslagen subjectiviteit: een vorm van reflectie die niet meer in staat is om de Geest terug te vinden in de wereld om zich heen. Een dergelijk eenzijdig zelfbewustzijn maakt zichzelf tot wezen van de werkelijkheid: *Ist es zu diesem Gedanken gekommen, wie es muß, so ist diese unmittelbare Einheit mit dem Geiste oder sein Sein in ihm, sein Vertrauen verloren; es für sich isoliert ist sich nun das Wesen, nicht mehr der allgemeine Geist.*<sup>42</sup> Zo'n zelfbewustzijn komt volgens hem op wanneer de zedelijkheid haar vanzelfsprekendheid verliest en mensen geen vertrouwen meer hebben in de wereld om hen heen. Dit is een pathologie die we momenteel op allerlei maatschappelijke gebieden tegenkomen.

Hegel dacht daaraan tegenwicht te bieden met zijn begrip van erkenning, waarin hij vanuit dit Ik=Ik van het zelfbewustzijn een moderne gemeenschap probeert te denken. Maar deze “verzoening” is niet afdoende gebleken. Mogelijk ontging hem dat ook in zijn eigen begrip van zelfbewustzijn (en daarmee dus ook in zijn begrip van erkenning) iets schuilgaat dat zich maar moeilijk laat temmen. Wanneer hij het zelfbewustzijn begrijpt als *begeerte überhaupt* – dat zichzelf als het wezen van de werkelijkheid probeert waar te maken, en wel door de negatie van het schijnbaar zelfstandig andere –, dan openbaart zich daarin wellicht ook het centrale motief van onze consumptiesamenleving waarin we collectief de wereld verbruiken en dus “negeren”. En wanneer vervolgens in de arbeid van de knecht het formeren van de natuur als de verwerkelijktte negativiteit van het zelfbewustzijn wordt gezien, dan ligt de weg open naar de technologische onderwerping van de gehele natuur (die ook Marx zal begrijpen als de emancipatie van de arbeider).

Maar is het werkelijk “zelfbewustzijn” dat zich in dit samenspel van techniek en consumptie, maakbaarheid en beleving verwerkelijkt of gaat reeds daarin een zin of zielsdynamiek schuil die groter is dan wij nu overzien? Dwingt de huidige dynamiek van onze wereld ons niet om opnieuw over deze “zin van het zelfbewustzijn” na te denken? Oswald Spengler spreekt wel over de Faustische ziel van de Westerse cultuur waarvan wij collectief in de ban zijn. Haar oersymbool is **het strevende Ik in de oneindig lege ruimte** dat zich in de civilisatie bij uitstek manifesteert in de sfeer van techniek en economie.<sup>43</sup> Verbergt zich misschien deze ziel in het Hegeliaanse zelfbewustzijn als **begeerte überhaupt** of speelt er nog iets anders?

Moet wellicht ook vorming anders worden begrepen dan primair vanuit de sfeer van die arbeid die de natuur “negeert” en zelfbewust een **nieuwe vorm** geeft? Geldt dat ook voor het verzorgen van gewassen en dieren? Dringt zich in de huidige milieucrisis niet de noodzaak van een ander soort vormingsbegrip op? Hebben we werkelijk “greep” op datgene wat wij maken en doorgronden wij wat er daardoor met de natuur, met onszelf en de gehele mensheid gebeurt? Of zijn we zelf van iets in de ban wat we niet doorgronden, laat staan beheersen?

<sup>41</sup> Ten aanzien problematiek van de losbrekende subjectiviteit die zelf een manifestatie is van een cultuurcrisis zie ook mijn artikel: “Macht Wissen frei? Über die Endlichkeit des Wissens im Leben des Geistes” in *Hegel Jahrbuch* 2005, blz. 71-76

<sup>42</sup> *PhdG*, blz. 267.

<sup>43</sup> Voor deze thematiek vergelijk ook mijn artikel: “Die Heimkehr des Abendlandes. Nietzsche und die Geschichte des Nihilismus im Denken von Spengler und Heidegger” in Denker, A., Zaborowski, H (Hgg.), *Heidegger-Jahrbuch II. – Heidegger und Nietzsche*, Freiburg im Breisgau 2005, pp. 222-238.

Breekt in Hegels begrip van Geest – met zijn nadruk op Ik, wilskracht, negativiteit, arbeid en oneindigheid – een macht die Friedrich Jünger ook wel titaans noemt?<sup>44</sup> Maar waar de titanen komen, daar verdwijnen ook de goden; en dus ook de Geest van Hegel als de zelfopenbaring van God in de gemeenschap van mensen. Wijst dan wellicht deze opkomst van onze technologische massacultuur op een eigenaardige manier naar de oude thematiek van goden en titanen en de oorspronkelijk mythische dimensie van onze wereld? Wordt het tijd dat te erkennen? Is dat wellicht de weg die Hegel's jeugdviend Hölderlin is gegaan?

## BIBLIOGRAFIE

- Cobben, Paul. 2002. *Das endliche Selbst, Das Gesetz der multikulturellen Gesellschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann
- Cobben, Paul. 2012. *The Paradigm of Recognition, Freedom as Overcoming the Fear of Death*. Leiden: Brill.
- Fukuyama, Francis. 1992. *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press.
- Hegel, GWF. 1983. *Philosophie des Rechts, Vorlesung 1819/20*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, GWF. 1991. *Werke Band 3, Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 1992. *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 2015. *Das Recht der Freiheit*. Berlin: Suhrkamp
- Kierkegaard, Sören. 2014. *Het Begrip Angst* (vertaling Sperna Weiland). Eindhoven: Damon
- Sloterdijk, Peter. 2006. *Zorn und Zeit*. Frankfurt am Maine: Suhrkamp.
- Verbrugge, AM. 2002a. De idee van vrijheid in Hegels staatsfilosofie. In *Hegel – Een inleiding*. Verbrugge, AM & Leijen, A (reds.). Amsterdam: BOOM, pp. 118-157.
- Verbrugge, AM. 2002b. Leben, Anerkennung und Negativität. In A Arndt (ed.). *Hegel Jahrbuch 2002*, pp. 760-767.
- Verbrugge, AM. 2005. Die Heimkehr des Abendlandes. Nietzsche und die Geschichte des Nihilismus im Denken von Spengler und Heidegger. In Denker, A, Zaborowski, H (Hgg.). *Heidegger-Jahrbuch II. – Heidegger und Nietzsche*. Freiburg im Breisgau, pp. 222-238.
- Verbrugge, AM. 2010. Globalisation and the culture of education. In *Institutions of Education. Then and Today* (ed. Paul Cobben). Leiden: Brill Critical Studies in German Idealism, pp. 117-140.
- Williams, Robert. *Hegel's ethics of recognition*. Oakland: University of California Press.

---

<sup>44</sup> Zie Friedrich Jünger, *Perfektion der Technik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2010, blz. 326 e.v. en *Griechische Mythen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2015, met name blz 109-118. Voor deze thematiek van goden, titanen en techniek in het denken van Ernst en Friedrich Jünger zie ook *Titan Technik; Ernst und Friedrich Georg Jünger über das technische Zeitalter* (ed. Friedrich Strack), Königshausen & Neumann, Würzburg 2000.

# 'n Fenomenologie van rassisme: Hegeliaanse (wan)erkenning en die struktuur van koloniale bewussyn<sup>1</sup>

*A phenomenology of racism: Hegelian (mis)recognition and the structure of colonial consciousness*

CHARLES VILLET

Navorsingsgenoot, Filosofie  
Universiteit van die Vrystaat  
Bloemfontein  
Suid-Afrika  
E-pos: VilletC@ufs.ac.za



Charles Villet

**CHARLES VILLET** is 'n navorsingsgenoot in die Departement Filosofie aan die Universiteit van die Vrystaat. Hy het vir digby twee dekades filosofie en etiek gedoseer aan verskeie tersiêre instellings in Johannesburg. Hy was van 2010 tot 2019 dosent en vakhoof in filosofie aan Monash South Africa (MSA). In 2019 verwerf hy sy PhD in sosiale en politieke denke aan die Monash-Universiteit, Melbourne. Die fokus van sy tesis, wat volg in Fanon en Foucault se voetspore, was op wit identiteit en erkenningspolitiek in Suid-Afrika ná apartheid. Sy navorsing val breedweg binne die velde van postkolonialisme, witheidstudies, fenomenologie en kritiese teorie. Hy woon tans in Düsseldorf, Duitsland, waar hy verdere navorsing doen oor Hegel se meester-slaaf-dialektiek met betrekking tot erkenning in die postkoloniale konteks.

**CHARLES VILLET** is a research fellow in the Philosophy Department at the University of the Free State. He taught philosophy and ethics at various tertiary institutions in Johannesburg for the best part of two decades. From 2010 to 2019 he was lecturer and discipline head in philosophy at Monash South Africa (MSA). He obtained a PhD in social and political thought from Monash University, Melbourne, in 2019. The focus of his thesis, following in the footsteps of Fanon and Foucault, was on white identity and the politics of recognition in post-apartheid South Africa. His research broadly falls within the fields of post-colonialism, whiteness studies, phenomenology and critical theory. He is currently based in Düsseldorf, Germany, where he continues researching the Hegelian master-slave dialectic as it relates to recognition in the postcolonial context.

<sup>1</sup> Ek is dankbaar vir die terugvoer van twee anonieme keurders; hulle kritiese voorstelle het grootliks bygedra tot die verskerping van hierdie essay. Ek is verder ook dank verskuldig aan die gehoor se kommentaar op 'n vorige weergawe van hierdie essay wat as referaat by die 2019-kongres van die Nederlands-Afrikaanse Wysgerige Genootskap (NAWG) in Leiden, Nederland, gelewer is. Ek bedank ook die gasredakteur, Pieter Duvenage, vir sy hulp met die voorbereiding van hierdie essay vir publikasie asook Tom McLachlan vir sy deeglike taalversorging.

**Datums:**

Ontvang: 2021-04-12

Goedgekeur: 2021-05-18

Gepubliseer: September 2021

**ABSTRACT*****A phenomenology of racism: Hegelian (mis)recognition and the structure of colonial consciousness***

*This article critically discusses Hegel's account of the failure of mutual recognition (which Charles Taylor calls misrecognition) with specific focus on the master-slave dialectic. In this account, Hegel gives his analysis of a certain development in consciousness that leads to alienated self-consciousness in both the self and the other (subject and object). It is my view that the process which grounds this type of self-consciousness affords a phenomenological description and explanation of the cognitive roots of racism and violence as they are manifested in a so-called modern colonial mentality (in both the colonial and postcolonial context of European colonialism in Africa and elsewhere). In other words, Hegel's account gives us an exposition of how racism forms in self-consciousness. Considering racism, I chart a possible way to mutual recognition in order to see how misrecognition can be grappled with (in self-consciousness). This is done by way of a model of Hegel's theory of consciousness, which is outlined in order to unpack the different types of intersubjective recognition. The focus of this model is the interaction between the phenomenological and conceptual aspects of Hegelian recognition in the encounter between the self (as subject) and the other. It is hoped that this model will promote understanding of the ways in which self-recognition, misrecognition and mutual recognition are connected to different forms of consciousness. Misrecognition and mutual recognition have a significant effect on intersubjective human relations as well as on the socio-political and economic reality of a society. Fanon highlighted this by focusing on the role of race as it concerns the dialectic and recognition.*

*Hegel charts the development of alienated self-consciousness in his account of the master-slave dialectic, and an understanding of this process is of crucial importance to the outline of mutual recognition provided in my study. This development may be summarised as follows: Self-consciousness distinguishes and identifies objects in the world and this level of consciousness can be termed bare existence. Consciousness is deepened as self-awareness when the self is distinguished as distinct from the world; this represents the split that takes place between the self as subject and the world (or the other) as object. Misrecognition as one-sided recognition is basically a continuation of object-centred recognition in human relations, and this kind of recognition distinguishes an other person simply as an object (who is thus reified). Misrecognition leads to a colonial consciousness with a colonial mentality in the self that grounds the alienated self-consciousness of the other through relations of racism and violence. Misrecognition gives form to a relation in which the self dominates the other to such an extent that they are alienated from each other. At the same time, the others feel alienated from their own selves and from the world around them because their sense of freedom is controlled by someone else. The ideal interaction with others that pays attention to issues of racism and violence would be some form of mutual recognition that distinguishes the other as a rehumanised subject (that is, a free person who can form his/her own identity). In this relation one also finds the ideal conditions for the self and the other to develop self-knowledge. This moment of *Aufhebung* (sublation) in the dialectic is a necessary step in overcoming the misrecognition inherent in the master-slave relationship, but it is also a postcolonial *Aufhebung*, which is different from the one that Hegel envisioned.*

*This study calls attention to a critical lacuna regarding the account of the master-slave relationship (which is also highlighted in the work of Frantz Fanon and could be viewed as a Fanonian moment in the dialectic). The reaction of the master to the slave (and vice versa)*

brings about a consciousness that holds ideas, or concepts, as primary. Therefore, the slave will be connected to an idea that the master has in his consciousness. This means that the slave's idea about himself is not of his own making. The nature of the self-consciousness that emerges in the slave (but also in the master) involves a relation of alienation and the development of alienated self-consciousness. This kind of self-consciousness has to do with two key problems: Firstly, the negation, absence or denial of humanity in self-consciousness in so far as it concerns relations with others, for instance in the case of race, and secondly, the ideas generated because of this negation/absence/denial, which are attached to the racial other and lead specifically to misrecognition. Such ideas are sometimes combined in single terms or words (e.g. derogatory racist terms as labels). In the end, my study demonstrates how reification through concepts (as misrecognition) in Hegel's master-slave dialectic leads to the phenomenon of race and racism.

**KEYWORDS:** alienated self-consciousness; *Aufhebung* (sublation); colonial mentality; colonialism; Frantz Fanon; Georg Hegel; intersubjectivity; master-slave dialectic; misrecognition; mutual recognition; phoney recognition; postcolonialism; racism; reification; self-consciousness; self and other; struggle for recognition

**TREFWOORDE:** *Aufhebung*; erkenning; Frantz Fanon; Georg Hegel; intersubjektiviteit; koloniale mentaliteit; kolonialisme; meester-slaaf-dialektiek; postkolonialisme; rassisme; selfbewussyn; self en ander; stryd om erkenning; vervreemde selfbewussyn; valse erkenning; wanerkenning; wedersydse erkenning; verdingliking (reïfikasie)

### OPSOMMING

Hierdie artikel neem Hegel se weergawe van die mislukking van wedersydse erkenning (dus wanerkenning) krities onder die loep met spesifieke fokus op die meester-slaaf-dialektiek. Hegel gee daarmee sy analise van 'n soort bewussynsontwikkeling wat lei tot vervreemde selfbewussyn in sowel die self as die ander (subjek en objek). Die proses wat hierdie soort bewussyn begrond, gee myns insiens 'n fenomenologiese beskrywing en verduideliking van die kognitiewe wortels van rassisme en geweld soos wat dit gemanifesteer word in 'n sogenaamde moderne koloniale mentaliteit (beide in die koloniale en die postkoloniale konteks). Dit bied met ander woorde 'n uiteensetting van hoe rassisme vorm aanneem in die selfbewussyn. Die moontlike wegbeweg van rassisme na wedersydse erkenning word ondersoek met die doel om te sien hoe wanerkenning hanteer kan word (in die selfbewussyn). Dit word gedoen aan die hand van 'n model van Hegel se bewussynsteorie, wat verskillende soorte intersubjektiewe erkenning in breë trekke uiteensit. Die fokus van hierdie model is die wisselwerking tussen die dinglike en begripsaspekte van Hegeliaanse erkenning in die interaksie van die self (as subjek) met die ander. Hopelik kan hierdie model help om begrip te bevorder van hoe selferkenning, wanerkenning en wedersydse erkenning gepaard gaan met verskillende vorme van bewussyn. Teen die agtergrond van 'n koloniale bewussyn het wanerkenning en wedersydse erkenning 'n beduidende uitwerking op menslike verhoudinge. Fanon het dit verder belig met sy fokus op die rol van ras in die dialektiek en erkenning.

## 1. INLEIDING

Die vertrekpunt van hierdie studie is die vraag na presies wat in die bewussyn van die self tot rassisme teenoor die ander lei. Die artikel doen aan die hand dat 'n moderne koloniale bewussyn die fondament vir rassisme lê. In die werk van Hegel kan een van die eerste duidelike teorieë oor erkenning gevind word; die fokus daarvan is die ontwikkeling van selfbewussyn. Ek ondersoek hoe Hegel hierdie kwessie aanpak en beskou die mislukking van wedersydse erkenning (dus wanerkenning<sup>2</sup>) spesifiek in sy weergawe van die meester-slaaf-dialektiek. Ek neem sy analise van die bewussynsontwikkeling wat tot wanerkenning lei, onder die loep met drie vrae in gedagte: Eerstens, hoe word selfbewussyn gevorm in die Hegeliaanse paradigma? Tweedens, hoe lei hierdie vorming tot wanerkenning en die gevolglike vervreemding van selfbewussyn (as grondslag van rassisme)? En derdens, wat is die nodige voorwaardes in die selfbewussyn vir wedersydse erkenning in die lig van hierdie probleem? Wanerkenning lei tot vervreemde selfbewussyn en begrond die kognitiewe wortels van rassisme en ongeregtigheid. 'n Analise van hierdie proses met behulp van die werk van sowel Hegel as Fanon gee vir ons 'n fenomenologie van die vorming van rassisme en die moontlike wegbeweg daarvandaan na wedersydse erkenning. Hierdie fenomenologie demonstreer hoe verdingliking of reïfikasie deur middel van begrippe (as wanerkenning) in Hegel se meester-slaaf-verhouding lei tot die fenomeen van ras en rassisme **as een van verskeie vorme van wanerkenning**. Hierdie vorm van wanerkenning begrond 'n sogenaamde koloniale mentaliteit in die self (in die koloniale en postkoloniale konteks) wat aanleiding gee tot 'n vervreemde selfbewussyn in die ander. Die oorspronklike bydrae van my studie lê in die fokus op die self en dit wat plaasvind in die bewussyn van die self wanneer **wanerkenning rassisme** is, en voorts in hoe hierdie probleem in selfbewussyn aangepak kan word.

## 2. MEESTER EN SLAAF: DIE HEGELIAANSE MISLUKKING VAN WEDERSYDSE ERKENNING (WANERKENNING)

Die bekendste weergawe van Hegel se meester-slaaf-dialektiek (ook genoem heer en kneg, *lord and bondsman*) verskyn in sy "Fenomenologie van die Gees"<sup>3</sup> (Hegel 1977:111-119; oorspronklik gepubliseer in 1807). Die fokus is op die stryd om erkenning (Duits: *Kampf um Anerkennung*) wanneer twee persone mekaar teëkom. 'n Eis van elk van die partye om erkenning deur die ander vind plaas en daarna volg 'n struweling om lewe en dood (*ibid.* 114). Die een wat oorgee, word die slaaf en word verder erken as 'n objek wat vir sy arbeid uitgebuit moet word. Hierdie uitbuiting verg 'n sekere soort verdingliking (of selfs verdierliking, *pace* Fanon (1986:220)) van die slaaf om hom op sy plek te sit (Hegel 1977:115). Hierdie verhouding is wel paradoksaal: Die meester bly afhanklik van die slaaf om homself te definieer en te beskou as meester (*ibid.* 116-117). Die slaaf voed hom onderweg na onafhanklikheid omdat die wêreld rondom hom die resultaat is van sy eie handewerk (arbeid). Die idees van daardie wêreld word in wisselwerking met die slaaf deur die meester ontwikkel, en dus kan die slaaf

<sup>2</sup> Die term 'wanerkenning' word vervolgens gebruik in die artikel om te verwys na die manier waarop hierdie soort erkenning lei tot iets soos 'n wanbeeld van die ander. Dit kan oor die algemeen ook verwys na verkeerde of foutiewe erkenning.

<sup>3</sup> Vir hierdie artikel is *Phenomenology of Spirit*, AV Miller se vertaling van die oorspronklike *Phänomenologie des Geistes*, gebruik. Vir die doel van hierdie artikel word *Fenomenologie* geriefshalwe as 'n verkorte Afrikaanse vertaling van die titel gebruik.

ook daaraan werk om hierdie idees te verander (*ibid.* 118-119). Die verhouding het op die ou end twee uitkomstes: Die voortsetting daarvan aan die hand van konflik waarin geweld en/of rassisme wedersydse erkenning onmoontlik maak, of andersins bemiddeling deur idees wat ten doel het om wedersydse erkenning te bereik. Laasgenoemde lei tot sogenaamde *Aufhebung* (sublasie), waar die verhouding oorbrug word deur aan te beweeg na 'n volgende stap in die dialektiek. Wat belangrik is om in ag te neem, is dat Hegel 'n kardinale rol toeken aan idees en 'n konseptuele verstaan van die verhouding tussen persone.

Die punt van Hegel se siening van die meester en slaaf in *Fenomenologie* is om aan te toon dat intersubjektiviteit van kardinale belang is vir selfbewussyn en die stryd om erkenning. Die stryd om erkenning is 'n stryd juis vanweë hierdie intersubjektiviteit, dit wil sê dit vind plaas tussen twee of meer partye wat elk sy eie vryheid wil laat geld. Dit beteken egter nie dat die vorming van selfbewussyn volledig van intersubjektiviteit afhang nie, maar dat 'n verdieping en vervulling van selfbewussyn slegs deur intersubjektiewe erkenning moontlik is. Intersubjektiewe erkenning bied aan selfbewussyn die moontlikhede van selftransendensie en selfontwikkeling. Hierdie moontlikhede lê in die dinamiese beweging wat kan ontwikkel om beter selfkennis te bekom aan die hand van intersubjektiewe kontak met die ander. As hierdie moontlikhede egter ontbreek, dan word selfbewussyn leeg getap; dit is wat met die Hegeliaanse slaaf gebeur.

Die bekendste weergawe van die deurslaggewende rol van intersubjektiviteit is vervat in die eerste sin van die bespreking oor die meester en slaaf (Hegel 1977:111): "Self-consciousness exists in and for itself when, and by the fact that, it so exists for another; that is, it exists only in being acknowledged". By nadere ondersoek beweer Hegel nie dat intersubjektiviteit nodig is om selfbewus te word nie, maar dat selfbewussyn **bemiddel word** deur erkenning van sigself deur 'n ander. Daarom word intersubjektiviteit reeds in die meester-slaaf-dialektiek gevind, en so ook die erkenning van die **verskynsel** (fenomeen) van die ander. Hegel (*ibid.* 184) beweer dat beide die meester en die slaaf deur **bemiddeling** van die ander hulself **erken** in die **wedersydse erkenning** van mekaar. Met ander woorde, ek sien dat jy my erken en dit lei daartoe dat ek jou erken (en ook myself deur jou erkenning). Hierdie wedersydse erkenning op 'n fenomenaal-sintuiglike vlak is egter nie noodwendig 'n bewys van die wedersydse erkenning van die menslikheid van 'n ander nie. Ek sê dit omdat Hegel (*ibid.* 185) verder aanvoer dat die suiwer begrip van erkenning aanvanklik die kant van die ongelykheid van die twee sal vertoon, wat lei tot twee uiterstes (dit wil sê meester en slaaf) wat teenoor mekaar staan in 'n verhouding van die een wat erken **word** en die ander wat bloot hierdie erkenning **gee**. Hierdie ongelykheid lei tot **eensydige erkenning**, wat Taylor (1994:25-26) mis-erkenning (*misrecognition*) noem of wat Williams (1997:64) valse erkenning (*phony recognition*) noem.

Hierdie wanerkenning vind plaas wanneer die self die ander as 'n objek onderskei, wat gekontrasteer kan word met die gee van wedersydse erkenning om die ander as subjek te onderskei. Die ander word vervolgens verdinglik (gereïfiseer) en dit lei tot wanerkenning en die vervreemde selfbewussyn, dit wil sê 'n kortgeknippte selfbewussyn in die ander wat geen betekenis aan sy eie leefwêreld gee nie. Die kern van die saak word duidelik: In basiese, konkrete intersubjektiewe betrokkenheid is onderlinge erkenning moontlik, maar dit kom nie noodwendig neer op 'n konseptueel-diskursiewe erkenning van die menslikheid van die ander of van die ander as subjek nie. Die verdieping van selfbewussyn kan nie sonder kontak met 'n ander plaasvind nie; tog kan hierdie verdieping kortgeknip word as die wedersydse erkenning nie op 'n epistemologies-konseptuele vlak voortgaan nie, dit wil sê op die vlak van begrip.

Die kern van Hegel se meester-slaaf-dialektiek is die samestelling van die subjek-objek-verhouding in die gee van betekenis deur die subjek (die meester) aan die objek (die slaaf). Die dinamiek van die wisselwerking tussen subjek en objek word deur Hegel se meester-slaaf-dialektiek uitgelig: Die subjek is die individu wat sy eie identiteit kan begrond en die betekenis van hierdie identiteit (en dus van die wêreld) kan vorm. Die objek is 'n individu wat nie hiertoe in staat is nie omdat die betekenis van sy identiteit afhang van die subjek en dus by iemand anders berus. Betekenis word dus gevorm aan die hand van hoe die subjek die objek begryp. Anders gestel, die objek moet hom as verskynsel onderwerp aan die subjek se betekenisgewende gesag, en Hegel beskryf hierdie proses.

Die verband tussen verskynsel en konsep blyk die kern te wees van Hegel se ontleding van selfbewussyn en, nog belangriker, die kern van sy begrip van erkenning en die gebrek aan wedersydse erkenning (dit wil sê *wanerkenning*). Hegel se ontleding is fenomenologies belangrik, maar die begrip van die ander as verskynsel aan die hand van die konsep waarmee die verdingliking van die ander verder gevoer word, is eties problematies. Dit is 'n problematiese neiging of gewoonte wat die opkoms van selfbewussyn in die algemeen belemmer, maar mens moet in ag neem dat Hegel 'n beskrywende weergawe van die proses gee, nie 'n normatiewe weergawe nie. Hierdie neiging of gewoonte word duidelik as 'n mens kyk na Hegel se weergawe van die presiese oomblik waarop selfbewussyn te voorskyn kom in die "Ensiklopedie III: Filosofie van die Gees"<sup>4</sup> (Hegel 1971:164-165):

...consciousness as such implies the reciprocal independence of subject and object. The ego in its judgement has an object which is not distinct from it – it has itself. Consciousness has passed into self-consciousness. ... Self-consciousness is the truth of consciousness: the latter is a consequence of the former, all consciousness of an other object being as a matter of fact also self-consciousness. The object is my idea: I am aware of the object as mine; and thus in it I am aware of me. The formula of self-consciousness if I = I: – abstract freedom, pure 'Ideality'.

Hier lyk dit asof Hegel 'n onderskeid tref tussen bewussyn en selfbewussyn met die aanname dat selfbewussyn die voortsetting (of logiese vordering) van bewussyn is. Die oorgang van bewussyn na selfbewussyn lyk onvermydelik en dit lui 'n paar belangrike momente in: Eerstens bring selfbewussyn 'n verhouding van wedersydse afhanklikheid tussen die subjek en objek (dit wil sê die self en 'n ander) tot stand, ten minste op die basiese vlak van objekte. Tweedens objektiveer selfbewussyn sigself as 'n subjek (die self) wat met ander objekte in die wêreld kan kommunikeer. Hierdie twee oomblikke verteenwoordig die oorgang van bewussyn na selfbewussyn. Op hierdie punt word die rol van idees (konsepte) belangrik omdat dit deel is van die poging van die selfbewussyn om die sekerheid of waarheid van sy idees oor die wêreld en natuurlik die ander te laat geld.

'n Mens sou kon sê dat die verbinding van konsepte aan verskynsels binne die Hegeliaanse paradigma onvermydelik is vir die verdieping van selfbewussyn. In werklikheid is hierdie verbinding ook van kardinale belang vir selfbewussyn om intersubjektief betrokke te raak by die wêreld. Hierdie verbinding word vereis om eksplisiete kennis van die self en ander te bereik. Dien Winfield (2006:778) verwoord hierdie vereiste soos volg: "[P]erverbal intersubjectivity in which nondiscursive self-consciousness resides can hardly involve self-

<sup>4</sup> Vir hierdie artikel is *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, Part III: *Philosophy of Mind*, JN Findlay se vertaling van *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, gebruik.

knowledge or knowledge of others.” Dit blyk dus dat die verbinding van konsepte aan verskynsels ’n noodsaaklike stap is vir die verdieping van selfbewussyn wat sigself beskou as ’n onderwerp van kennis. Vir Hegel vind hierdie verbinding en verdieping van selfbewussyn plaas in intersubjektiewe betrokkenheid.

### 3. DIE ONTWIKKELING VAN SELFBEWUSSYN DEUR VERDINGLIKING EN BEGRIP

Die verdieping van selfbewussyn deur intersubjektiewe erkenning binne die Hegeliaanse paradigma vereis twee belangrike sake wat naas mekaar in die interaksie met ander objekte voorkom, dit wil sê dit is twee aspekte van dieselfde ervaring. Die eerste aspek is ’n basiese en onmiddellike erkenning van die ander, wat ’n erkenning is van die werklike bestaan van die konkrete ander, dit wil sê **intersubjektiewe erkenning in sy dinglike aspek (as verskynsel of fenomeen)**. Die tweede aspek is die refleksiewe erkenning van die ander, wat ’n konseptuele refleksie deur selfbewussyn van die ander aantoon, wat lei tot ’n **diskursiewe erkenning of erkenning in sy begripsaspek (as konsep)**. Wat belangrik is om by hierdie begripsaspek in ag te neem, is dat dit ’n mens die kans gee om die ding te begryp, wat ’n soort verstaan van die ding is, maar tog meer is, aangesien “gryp”, waarop “begryp” teruggaan, onder meer beteken “iets vir jouself neem, toe-eien”. Begrip is dus die manier waarop selfbewussyn hom iets as sy eie toe-eien. Dit is hoe mag uitgeoefen kan word oor die ding wat nou joune is, omdat jy die een is wat betekenis aan die ding verleen. So word begrip dan ’n verdere konseptuele verdingliking van die ander.<sup>5</sup>

Die dinglike aspek van Hegeliaanse erkenning spruit voort uit die beliggaamde aard van selfbewussyn. Daarom vereis die interaksie met die ander ’n beliggaamde bewustheid van die ander. Erkenning op hierdie vlak van intersubjektiviteit behels hierdie beliggaamde kontak met ’n ander mens, waarin ’n basiese maar belangrike onderskeid tussen die self en die ander gevorm word. In die Hegeliaanse paradigma is ’n basiese erkenning deur ’n ander nodig vir die verdieping van selfbewussyn. Dit behels die dinglike aspek van intersubjektiewe erkenning, wat vanselfsprekend blyk te wees in die sin dat dit bloot net gebeur, asof dit alreeds daar is en onmiddellik gevorm word. Dit is egter net ’n eensydige erkenning, want al wat dit bied, is ’n bewustheid dat die ander in my teenwoordigheid is, terwyl ek my as apart van die ander onderskei. Hierdie eenvoudige bewustheid bied nie kennis van myself of van die ander nie; om dit te verkry, moet ’n mens aanbeweeg na die konseptuele aspek van erkenning. Hierdie dinglike aspek is ’n aspek van bewussyn in die algemeen, dit wil sê die basiese bewustheid van verskynsels. Sodra basiese bewussyn in selfbewussyn verander het, funksioneer hierdie dinglike aspek as die element wat gevind word in beide vorme van bewussyn vanweë die niediskursiewe aard daarvan. Hegel (1949:233) se uitdrukking “gestroopte (of blote) wese” (*bare existence*) is hier van belang en verwys na ’n erkenning van bestaande verskynsels as sodanig, met ander woorde hoe hulle as gestroop van enige konsepte of idees voorkom. In hierdie opsig verwys verdingliking na die ervaring van verskynsels in die wêreld, wat beteken dat die wêreld deur die sintuie geken word **as een (maar nie die enigste nie) aspek van ervaring**.

Die dinglike aspek van Hegeliaanse erkenning, soos hier bo genoem, gaan in die eerste plek oor dit wat Hegel (1971:165) onmiddellike selfbewussyn noem. In die tweede plek speel

<sup>5</sup> Ek is tot hierdie insig gebring in gesprek met Pieter Duvenage oor die onderwerp van verdingliking.

dit 'n kardinale rol in die vorming van konsepte, wat vir Hegel die opkoms van selfbewussyn uit bewussyn verteenwoordig. Hierdie opkoms vind plaas voor die intersubjektiviteit van interaksie met mense, maar verdiep binne intersubjektiewe betrokkenheid. Wat in die onmiddellike selfbewussyn op die spel is, is 'n intelligente begrip van 'n mens se bestaan. Die dinglike aspek van erkenning is die aanvanklike ervaring van selfbewussyn, wat 'n vorm van intersubjektiviteit voorstel wat nie gedagtes of spraak benodig nie (Dien Winfield 2006:773). Volgens Dien Winfield (*ibid.*) bestaan die vorming van onmiddellike selfbewussyn uit twee belangrike momente: Eerstens, die moment waarin die ander (as objek) beskou word as eenders en ononderskeibaar van die self (as die objek), dit wil sê **erkenning as eenvoudige bewustheid en verorbering** (met ander woorde, bewussyn-as-sodanig). Tweedens, die moment waarin die besef gevorm word van die deurslaggewende onderskeid tussen die self/subjek en die ander/objek, wat 'n verband lê tussen die self en die ander, dit wil sê **erkenning as differensiasie** (wat steeds voorkonseptuele selfbewussyn is).

Die **eerste moment** word gekenmerk deur 'n eenvoudige bewustheid van 'n objek (die ander) wat buite die self is. Die moment wanneer selfbewussyn posvat, is die moment waarop die beliggaamde self bewus word van 'n ander as objek. Selfbewussyn tree dan in hierdie bewustheid van die objek uit bewussyn te voorskyn. In hierdie moment word bewussyn dan selfbewussyn, hoewel dit bly by 'n eenvoudige en dierlike bewustheid van die teenwoordigheid van die ander wat bloot aangevoel word. Die grondslag van hierdie bewustheid is eenvoudige begeerte of aptyt (Hegel 1971:167). Dit is 'n belangrike waarneming oor die belangrikste bron van selfbewussyn, naamlik dat dit posvat in begeerte. Die rol van begeerte in die vorming van selfbewussyn en inderdaad erkenning kan nie onderskat word nie, want dit is by wyse van begeerte dat die self aangetrek word na 'n objek (Kojève 1969:40). Begeerte is dit wat die wil dryf om die objek te bemeester en te besit en dus eintlik om die objek af te weer, maar dit is ook deur die begeerte dat *Aufhebung* bereik kan word, want dit bring die nodige omstandighede mee vir die self om versoen te raak met die objek – met ander woorde die moontlikheid van wedersydse erkenning.

In hierdie stadium is iets basies en eenvoudigs ter sprake wat aan die begin van die dialektiek geposisioneer is. Die doel van onmiddellike selfbewussyn is bloot 'n opsetlike begeerte of aptyt vir die objek (Dien Winfield 2006:770). Dit wil voorkom asof dit begeerte in sy mees basiese vorm is, want volgens Dien Winfield (*ibid.* 771) is die verbruik van die objek die oorkoepelende doel. Die objek se funksie vir selfbewussyn in hierdie opsig is bloot om tevredenheid te weeg te bring, wat dit dus 'n objek van bevrediging vir die self maak. Selfbewussyn hier is negatief omdat dit 'n basiese bewustheid van die objek bevestig deur 'n ontkenning van die objek se subjektiviteit, wat die objek in effek absorbeer (*ibid.* 772). Hierdie vorm van selfbewussyn is verder negatief omdat die erkenning van 'n ander mens nie veel verskil van die erkenning van ander objekte in die algemeen nie. Daarom word erkenning van 'n ander mens gereduseer tot erkenning van 'n objek (met ander woorde verdingliking); alles in die veld van die gegewe word dus geobjektiveer, verdinglik. As gevolg hiervan is hierdie erkenning bloot 'n oefening in objektivering, en kom dit neer op 'n basiese bewustheid. Die bewustheid van die self in die eerste moment van selfbewussyn ontstaan dus uit die objektivering van die ander. Hierdie objektivering kan die objek letterlik verslind (*ibid.* 772) (byvoorbeeld aan die hand van geweld of moord), of andersins deur een of ander verandering wat die objek steeds aanraak maar nie verwoes nie; dit noem Dien Winfield 'n "lesser alteration" (*ibid.*).

Hierdie aanraking van die objek duskant verwoesting lei na die **tweede moment** in die vorming van onmiddellike selfbewussyn (soos uitgewys deur Dien Winfield – hier bo), wat

goed saamgevat word deur vier onherleibare uitgangspunte in Hegel se *Fenomenologie* wat Kojève (1969:39-43) identifiseer:<sup>6</sup> Ten eerste: “The existence of the **possibility** of difference between the Desires of (future) Masters and the Desires of (future) Slaves” (Kojève 1969:43). Dit dek die tafel vir die konfrontasie tussen meester en slaaf asook die konflik wat moontlik kan plaasvind tussen die twee partye gebaseer op verskille in hul sienswyses en lewenswêreld. Ten tweede: “The existence of **several** Desires that can desire one another mutually, each of which wants to negate, to assimilate, to make its own, to subjugate, the other Desire as Desire” (Kojève 1969:40). Dit is ’n beskrywing van die toneel in die meester-slaaf-verhouding waarin hierdie drama hom afspeel, ’n drama wat ’n wenner en ’n verloorder oplewer, en wat tot die verdere ontwikkeling van selfbewussyn lei. Ten derde: “**Action** that destroys or negates given Being (Action that arises from and because of Desire)” (Kojève 1969:39). Dit behels met ander woorde konseptuele objektivering van die ander wat verder gevoer word (en wat in werklikheid optree as ’n soort begeerte) deur middel van duidelike handelinge waardeur die ander ’n objek word (dus, wil ek te kenne gee, geweld van een of ander aard). Ten vierde: “The elementary possibility of **revelation** of Being by Speech” (Kojève 1969:39). Wese word dus in taal geopenbaar, wat dien as ’n konseptuele uitdrukking van die primêre objektivering van die ander. Ek doen aan die hand dat dit die belangrikste bron van rassisme is, naamlik die stap waar konsepte as **ontkenning** die plek neem van geweld of vernietiging (dus deur ’n begrip van die ander). Kojève (1969:40) noem egter iets deurslaggewends, naamlik dat selfbewussyn en mense in die algemeen sal bly vasklou aan hul begeerte indien die reg om erken te word eksklusief vir een kant is (en waar erkenning dus slegs in een rigting plaasvind). Daarom sê Kojève (1969: 40) dat “Man can be fully realized and revealed – that is definitively **satisfied** – only by realizing a universal Recognition”; mensheid word dus volbring deur erkenning wat in beide rigtings plaasvind (albei kante erken dus en word dus erken). Dit dui op die moontlikheid van wedersydse erkenning, maar Kojève (1969:40-41) gaan voort deur te sê dat die stryd om erkenning in die begin as gevolg van hierdie veelvoud van begeertes niks anders kan wees as die stryd om lewe en dood tussen verskillende begeertes nie (dit wil sê die stryd tussen meester en slaaf se erkenning).

Hierdie tweede moment van onmiddellike selfbewussyn kom vir Hegel met die besef van die deurslaggewende differensiasie tussen self/subjek en ander/objek, wat ’n verhouding tussen die self en ’n ander vorm. Intersubjektief kan hierdie onderskeid lei tot positiewe selfbewussyn as dit aan ’n aantal vereistes voldoen: Eerstens moet daar ’n eksplisiete besef wees dat ’n objek eintlik ’n ander selfbewussyn is (Dien Winfield 2006:774), dit wil sê ’n subjek wat sy eie identiteit en betekenis kan vorm. Tweedens word ’n bewustheid van die beliggaamde verskille tussen die self en ’n ander vereis. Die rede hiervoor is dat objekte bewustelik waargeneem moet word voordat verskille deur middel van begrippe bemiddel kan word. Dit beteken dat die moment wanneer ’n selfbewussyn sigself van ’n ander onderskei, in konkrete en alledaagse kontak tussen mense moet wees. Aangesien albei ’n sin van selfbewussyn het, het elke selfbewussyn dieselfde struktuur (*ibid.*) in die gedeelde erkenning dat verskille gewortel is in die beliggaamde aard van selfbewussyn. Albei neem dus deel aan die uitoefening van differensiasie waarin die verskil tussen die self en ander kenbaar word. In sekere sin verteenwoordig dit ’n basiese vorm van wederkerige (of wedersydse) erkenning, maar dit gaan bloot oor ’n gevoel van onderskeid tussen die self en ander. Daarom is hierdie gevoel van

<sup>6</sup> Ek beskou Kojève se uitgangspunte hier in die omgekeerde volgorde om die plek en vorming van rassisme spesifiek uit te lig en situeer in retrospek. Die uitgangspunte dien basies verskillende momente in ’n gesamentlike proses.

differensiasie bloot 'n minimale wedersydse erkenning van verskille. Hierdie minimale erkenning is vlugtig en basies omdat dit 'n kwessie van eenvoudige persepsie en waarneming is, maar dit kan verder gevoer word deur intelligente, redelike en persoonlike interaksie, dit wil sê aan die hand van dialoog.

Hierdie minimale wedersydse erkenning lei tot 'n vreemde paradoks, soos verwoord deur Hegel (1971:170): "In that other as ego I behold myself, and yet also an immediately existing object, another ego absolutely independent of me and opposed to me". 'n Mens is dus bewus van jouself deur die teenwoordigheid van die ander en tog, weens sy onafhanklikheid, kan die ander jou teenstaan in die beoefening van jou subjektiwiteit (om jou eie identiteit en betekenis te vorm). Die belangrikheid van die teenwoordigheid en onafhanklikheid van die ander is die paradoks: Jy kan jou subjektiwiteit slegs deur die teenwoordigheid van die ander uitoeven, maar die ander doen dieselfde met betrekking tot sy subjektiwiteit op grond van sy onafhanklikheid van jou subjektiwiteit, dit wil sê hy benodig jou teenwoordigheid maar nie jou subjektiwiteit nie. Die resultaat hiervan is dat "either self-consciousness [has] the impulse to **show** itself as a free self, and to exist as such for the other:— the process of recognition" (Hegel 1970:170). Elke selfbewussyn wil dus erken word as 'n vrye wese. Hegel (*ibid.* 171-172) voer egter aan dat hierdie proses om vry te word 'n stryd om lewe en dood is. Erkenning in sy dinglike vorm as differensiasie (die tweede moment van onmiddellike selfbewussyn) kan dus eindig met ongeveer dieselfde eindproduk as dié van erkenning as bewustheid (die eerste moment van verorbering).

Die stryd om die erkenning van die vryheid van die self geskied ten koste van die vryheid van die ander. Vir die self om vry te wees, moet die ander 'n ding word, dit wil sê die ander moet verdinglik word (en word dus in die proses verorber). Dit is die eindproduk van erkenning as bewustheid. Selfbewustheid beweeg deur die ervaring van die ooreenkomste en verskille wat dit deel met 'n ander om uiteindelik dan weer terug te kom na sigself. Erkenning as differensiasie eindig egter nie met die letterlike verorbering van die objek nie. Dit lei inteendeel tot die begrip van relasionaliteit tussen subjek en objek wat vorm neem in die dialektiek van meesterskap en onderwerping (meester en slaaf). Gevolglik stop die stryd om erkenning nie by die letterlike verorbering van die ander nie, dit wil sê die ander word nie in die proses doodgemaak nie. Die resultaat van hierdie stryd is nietemin die objektivering van die ander, dit wil sê 'n terugkeer na die self. In hierdie opsig voer Hegel (1971:173) aan dat die geveg in die eerste instansie eindig as 'n eensydige ontkenning in ongelukheid. Terwyl die een vegter verkies om te lewe en so sy eie selfbewussyn te behou, maar tog wel sy eis om erkenning opgee, behou die ander sy vermoë om te onderwerp en word daarom erken as die een wat meesterskap bereik het. Die stryd om erkenning eindig met 'n eensydige erkenning, aangesien die ander sy erkenning verbeur, terwyl sy lewe in ruil daarvoor gespaar word. Uiteindelik word die opvatting oor bemeestering en onderwerping 'n bloudruk vir die maatskaplike en politieke lewe van mense. Deur Hegel (*ibid.*) sien ons in die stryd om erkenning en die onderwerping onder die meester op die vlak van verskynsels die opkoms van die mens se maatskaplike lewe en die begin van politieke samesyn.

#### 4. RASSISME EN DIE PROBLEEM VAN KOLONIALE BEWUSSYN

Die opvatting gestel in Hegel se meester-slaaf-dialektiek is in die werk van Frantz Fanon bevestig as die **letterlike werklikheid** van menseverhoudinge in die moderne kolonialisme wat deur Europa gevoer is in die res van die wêreld. Wat belangrik is om in ag te neem, is dat selfbewussyn en die erkenning daarvan (van die self en die ander) bestaan uit momente wat

in 'n konseptuele vorm moontlik as **rassisme** versterk kan word. As 'n ander dus as objek aan die dood ontkom, kan geweld hom steeds op verskillende maniere aangedoen word. Tog beteken dit nie dat die dialektiek op elke vlak identies werk nie. Die interaksie tussen individue is nie iets wat bloot na die kollektiewe uitbrei kan word nie. Die abstrakte proses (soos ek dit hier bo op 'n ietwat gedehistorieseerde manier skets) het te make met 'n proses van toenemende spanning tussen teenoorgestelde kante, maar daar bestaan wel verskillende moontlikhede op maatskaplike en politieke vlak wat hierdie spanning progressief kan oorkom. In hierdie afdeling word 'n oorsig gegee van **koloniale bewussyn** as een moontlikheid, wat lei tot 'n (moderne) **koloniale mentaliteit** in die self en 'n **vervreemde selfbewussyn** in die ander.

My interpretasie van Hegel se dialektiek en die meester-slaaf-verhouding (hier bo, maar veral in die volgende afdelings) is gesetel in 'n postkoloniale perspektief (dus in die lig van die Europese kolonialisme wat tot 'n einde gekom het in die middel van die 20ste eeu), en derhalwe 'n posisie wat konflik en geweld as 'n sosiopolitieke werklikheid beskou, maar ook poog om 'n brug uit hierdie situasie te vind (of ten minste om die problematiek van wedersydse erkenning in hierdie konteks te verstaan). Hierdie standpunt word verwoord in Sekyi-Otu (1996:28-29) se (post)koloniale beskrywing van die dialektiek wat die dinamiese en nierasionele beweging daarvan beklemtoon. Ek volg Sekyi-Otu om die meester-slaaf-verhouding te sien as 'n punt op die lyn van die dialektiek wat loop na *Aufhebung* en meer progressiewe vorme wat nie noodwendig so eksplisiet polities is as 'n veldslag om lewe en dood nie. Ek voer aan dat hierdie beweging die moontlikheid van wedersydse erkenning vereis en dat dit inderdaad tot stilstand kom as dit nie gebeur nie. Die meester-slaaf-verhouding beskryf die mislukking van wedersydse erkenning by Hegel (Anderson 2009:116), wat Anderson (*ibid.*) beskou as 'n opsetlike skuif deur Hegel binne die groter prentjie van *Fenomenologie*, maar terselfdertyd stel hy die voorwaardes wat wedersydse erkenning moontlik kan maak. Dit is ook die vertrekpunt vir Axel Honneth (1995) se kernwerk oor wedersydse erkenning en in plaas daarvan om die meester-slaaf-verhouding te benader as die standaard vir die stryd om erkenning, ondersoek hy Hegel se vroeë werke om 'n teorie van wedersydse erkenning te ontwikkel waarmee 'n mens inderdaad verby wanerkenning na die *Aufhebung* kan beweeg.<sup>7</sup> Hierdie *Aufhebung* lyk wel anders as die een in die postkoloniale konteks (wat 'n soort Fanoniaanse *Aufhebung* is, sien hier onder) omdat dit verbind word met 'n geïdealiseerde vorm wat vooraf bepaal is, soos wat die geval is met Honneth se driedelige erkenningsmodel wat in liefde, legitimiteit (regte) en solidariteit gewortel is (Bird-Pollan 2015:88). Die postkoloniale *Aufhebung* neem eerder *in situ* vorm aan, dit wil sê langs die kontoer van die historiese situasie.

My aanwending van Hegel om rassisme en vervreemde selfbewussyn beter te verstaan, stem ooreen met die siening (soos gestel deur Gordon 1995:23) dat 'n lyn getrek kan word van Rousseau, deur Hegel, Marx en Sartre, tot by Fanon, wat tesame 'n diskoers oor vervreemde sosialiteit uitmaak. Fanon het byvoorbeeld Sartre se denke in *Being and Nothingness* benader as 'n beskrywing van vervreemde bewussyn, wat as sodanig die menslike realiteit korrek

<sup>7</sup> Ek neem elders Honneth se teorie in gesprek met Fanon onder die loep om dit te toets in die postkoloniale konteks (sien Villet 2018). In teenstelling met Honneth se benadering word die bron van die moontlike vraagstukke van wedersydse erkenning in hierdie artikel gevind in Hegel se later werke ná *Fenomenologie* in plaas van sy vroeë werke, soos wat Honneth dit gebruik in *The Struggle for Recognition* (1995). Die rede is dat ek soek na 'n weg verby meester en slaaf na wedersydse erkenning, wat nie Honneth se doel is nie. Daar is slegs 'n paar verwysings na die meester-slaaf-dialektiek in sy analise (*ibid.* 62-63, 145 en 147).

opsom mits dit beskou word in die lig van die beskrywing (*ibid.*). Hier volg ek dan in Fanon se voetspore met 'n soortgelyke beskrywing van Hegel se meester-slaaf-dialektiek in die poging om Hegel uit te daag aan die hand van sy eie standpunte. Dit is ook om dié rede dat die bespreking in die vorige afdeling benader is as 'n uiteensetting van die kognitiewe wortels van rassisme, met ander woorde dit wat in die selfbewussyn aanleiding gee tot rassisme in die interaksie tussen die self en die ander. Ek sou wat hierdie taak betref om rassisme binne die self-ander-raamwerk te ontleed, *pace* Fanon ook gebruik kon maak van Lewis Gordon se werk (wat Fanon in gesprek met Sartre oor die self in oënskou neem) of dié van Nelson Maldonado-Torres (Fanon in gesprek met Levinas oor die ander). My keuse het geval op Fanon in gesprek met Hegel, en ek poog om hier 'n bydrae te maak tot navorsing oor Hegel deur aan te toon dat hy tog wel 'n redelik uitgebreide weergawe bied vir 'n fenomenologie van rassisme. Dit plaas dan Hegel se weergawe van die meester-slaaf-dialektiek in 'n ander lig, alhoewel dit tog 'n beskrywende eerder as 'n normatiewe model vir menseverhoudinge is; dit het egter normatiewe implikasies (wanneer 'n mens dit deur die bril van kolonialisme lees). Markell (2003:119) bied 'n bondige samevatting van die plek van die meester-slaaf-dialektiek wat my posisie goed situeer, naamlik dat dit gesien moet word as 'n metafoor wat sekere algemene eienskappe van sosiale oorheersing illustreer en nie as die enigste konkrete vorm van wanerkenning nie (alhoewel dit tog resoneer met moderne koloniale slawerny soos beoefen deur Europese moondhede kort voor die aanvang van die 20ste eeu).

Wanneer hierdie dinamiek van die meester-slaaf-dialektiek sigself wel manifesteer in die samelewing (soos Hegel dit beskryf het as 'n spesifieke toedrag van sake), word dit 'n ernstige probleem omdat dit die dryfveer is van verskillende vorme van vooroordeel en onderdrukking. In hierdie opsig het Hegel 'n soortgelyke weergawe gelewer van konflik en twis as 'n vertrekpunt vir menseverhoudinge as dié van Machiavelli (in *The Prince*) en Hobbes (in *Leviathan*). Hierdie weergawes is suksesvol as beskrywings van menslike samelewings, maar dit laat steeds die normatiewe taak om 'n soort oplossing te konseptualiseer waarmee hierdie toedrag van sake hanteer kan word (Machiavelli stel slinkse manipulasie voor en Hobbes die sosiale kontrak). So 'n oplossing sal ook die problematiek wat die dialektiek meebring, moet oplos. Dit lyk asof hierdie problematiek diep gewortel is in die idee van die Hegeliaanse bewussyn, soos hier bo geïllustreer. 'n Mens moet egter regverdig teenoor Hegel wees en erken dat hy bloot 'n beskrywing verskaf. Hy gee egter wel 'n paar idees oor die manier waarop die verhouding tussen meester en slaaf hanteer kan word. Sy beskrywing onthul die dinamiek van 'n problematiese tipe menslike verhouding. In 'n neutedop: Die meester-slaaf-verhouding is 'n voortsetting van voorkonseptuele minimale erkenning maar nou in konseptuele terme. Konsepte neem die plek van die letterlike verorbering van die objek in, in hierdie geval 'n ander mens wat verdinglik word. Hierdie vorm van intersubjektiviteit lei dan tot 'n **vervreemde selfbewussyn** by dié wat verdinglik word, naamlik die slaaf.

Die probleem met hierdie vorm van intersubjektiviteit volgens die Hegeliaanse bewussyn het sy oorsprong in twee aannames in sy werk: Eerstens, vir Hegel "all human behaviour in the material world, and hence all human history, is rooted in a prior state of [human] consciousness", dit wil sê op die vlak van idees (volgens Fukuyama 1989); en tweedens, die integrale rol wat intersubjektiewe erkenning in die opkoms van selfbewussyn speel. Hierdie aannames fokus op die kern van Hegel se weergawe van menslike verhoudings en beteken dat daar ernstig gedink moet word oor wat Hegel te sê het van die meester-slaaf-dialektiek (met inbegrip van die onderliggende aannames), oor die soort bewussyn wat daarby betrokke is, en oor wat dit onthul van 'n verklaring vir die teenwoordigheid van rassisme en geweld in menseverhoudinge. Dit beteken nie dat ek Hegel se aannames as kategorieëse elemente van

menseverhoudinge aanvaar nie, maar ter wille van die proses en denkriktigting van die gang van die geskiedenis sedert sy tyd is dit nodig om die moontlike gevolgtrekkings van sy denkriktigting ernstig op te neem. Hegel motiveer die eerste van bogenoemde aannames deur 'n voorbeeld van die tweede aanname wat hy maak, naamlik die meester-slaaf-dialektiek. Deur middel van hierdie voorbeeld onthul hy dat “the realm of consciousness in the long run necessarily becomes manifest in the material world, indeed creates the material world in its own image” (Fukuyama 1989). Die toestand van die menslike bewussyn (en die mens se idees van die wêreld) sal dus lei tot 'n **sekere tipe aardse werklikheid**. Wat intersubjektiviteit betref, is dit vanselfsprekend dat die toestand van menslike bewussyn (en die idees wat dit genereer) 'n diepgaande uitwerking op menseverhoudinge het.

Dit is dus daarom belangrik om die plek van rassisme binne die dialektiek te kwalifiseer. Met ander woorde, waarom neem wanerkenning van die (kollektiewe) ander die vorm van rassistiese geweld aan? Dit is inderdaad so dat wanerkenning nie net die gevolg van slegs rassisme is nie; dit kan verskeie vorme aanneem, onder andere klassedifferensiasie en blote onderdrukking. Die konteks van moderne Europese kolonialisme is in hierdie opsig belangrik en die beskrywing van die dialektiek in hierdie essay karteer die raamwerk van 'n soort **koloniale mentaliteit** wat noodwendig lei tot rassisme. Dit is dus 'n beskrywing van 'n sekere vorm wat wanerkenning kan aanneem, alhoewel dit nie die enigste vorm is nie. Hierdie koloniale mentaliteit het sy oorsprong in moderne koloniale tye en die eerste interaksie tussen Europa en mense op die ander kontinente wat daarna gekolonialiseer is, maar tog is dit 'n mentaliteit wat hedendaags steeds voortleef in postkoloniale tye, in die Weste en in voormalige kolonies. In die postkoloniale konteks is hierdie mentaliteit byvoorbeeld nog aanwesig in Europa waar mense, ten spyte van die einde van formele kolonialisme, steeds praat oor Afrika in koloniale terme (dink maar aan die “Africa is a Country”-debat). Hierdie koloniale mentaliteit het ook in Suid-Afrika die vorm aangeneem van 'n soort welstands-rassisme (gebaseer op ekonomiese klas wat langs raslyne loop), wat lei tot ekonomiese vorme van neo-apartheid (elders neem ek dit breedvoerig onder die loep; sien Villet 2018).

Die kern van hierdie mentaliteit word opgesom deur Fanon self in *Black Skin, White Masks*, waarin hy aanvoer dat die standaard vir volle menslike wasdom die wit vel is, wat die maatstaf word vir dié wat nie 'n wit vel het nie. Dit wat aan swart mense in die wit spieël teruggereflekteer word, is altyd iets wat hulle kortkom, naamlik hul eie vryheid en individualiteit, en hul eie liggaam word in die lig hiervan geïstrumentaliseer (deur die wit setlaar en hulself) omdat dit anders is en nie wit nie (1986:212). Fanon toon aan dat hierdie instrumentalisering radikaal is omdat dit 'n mens (die swart man of vrou) neem en hom of haar dan ontmens, en boonop nog verdierlik tot 'n soort “masjien-dier-mens” (*ibid.* 220). Die swart mens is dus nie volwaardig mens nie en dit is die kruks van wanerkenning as rassisme, wat dan ook lei tot hulle onderdrukking en tot die geweld waaraan hulle onderwerp word. Hierdie rassistiese geweld is 'n noodwendige uitkoms van die meester-slaaf-dialektiek (tussen die self en die ander) binne die konteks van kolonialisme en die koloniale mentaliteit wat sig postkoloniaal manifesteer, alhoewel daar wel ook ander manifestasies van onderdrukking en konflik kan wees (op die grondslag van nasionaliteit, klas, geslag of seksuele oriëntasie).

Die kernbeweging wat binne die moderne koloniale konteks of mentaliteit plaasvind, is die een van verdingliking na verdierliking. Mbembe (2001:209) dui in hierdie opsig aan dat Hegel in *The Philosophy of History* beweer dat mense in Afrika nie oor die vermoë beskik om selfbewustheid te bereik nie en dat hulle daarom eerder permanent verkeer in die onmiddellike wese wat 'n toestand van barbaarsheid onderskryf – kortom, 'n lewe en bestaan wat in baie opsigte dierlik is. Mbembe (*ibid.* 192-193) toon verder aan dat die meester-slaaf-dialektiek

binne die koloniale (en ook postkoloniale) konteks noodwendig lei tot 'n proses van verdierliking waarvolgens die inheemse bevolking (in Afrika) soos diere benader word sonder enige respek vir hulle menslikheid. Gevolglik kan die setlaar sigself nie identifiseer met die inheemse bevolking nie, veral nie met hulle wese nie, en daarom betoon die setlaar geen meegevoel met dié wat gekolonialiseer is nie. Dit is trouens die punt van hierdie proses van verdierliking, naamlik om die setlaar die reg te gee om die inheemse bevolking te behandel soos diere. Mbembe (*ibid.* 193-194) gaan so ver as om kolonialisme en die behandeling van sogenaamde Eerste Nasies (ook genoem Inheemse Volke of Aboriginale Volke; in Engels *First Peoples*) te vergelyk met 'n jagtog of strooptog waarin nie net hulle liggame nie, maar ook hulle geskiedenis verdierlik word.

Hierdie verdierliking is binne die koloniale konteks van Afrika die vergestaltung van 'n radikale verdingliking wat die swart mens reduseer tot niks meer nie as 'n blote objek, wesenlik afgesny van hul menslikheid, wat Fanon (1986:109) bestempel as *crushing objecthood*. Hierdie gebrek aan wese (*nonbeing*) impliseer ook dat die mense wat gekolonialiseer word, nie beskik oor 'n wese vir ander nie (Hegel se *being for others*) en meer nog, enige ontologiese bestaan word eintlik vir hulle ontoeganklik binne 'n "beskaafde" koloniale samelewing (*ibid.*). Hierdie opvatting van die swart mens as 'n ras sonder wese verskaf die regverdiging vir imperiale kolonialisme en slawerny. Ras word dan die onderbou van die meester-slaaf-verhouding en dit laat die rassistiese geweld van die dialektiek in verskeie vorme voortleef.<sup>8</sup> Die onderliggende koloniale mentaliteit wat dit ondersteun, skep 'n wêreld waarin bewussyn vervreem is van mensheid **in sowel die self as die ander**. Dit is ook die punt van Fanon se analise in *Black Skin, White Masks*, naamlik dat sowel die onderdrukker as die onderdrukte mense in die koloniale samelewing skade ly. Die wit onderdrukker se vervreemding neem die vorm aan van die koloniale mentaliteit en die ontkenning van die ander se mensheid, onderwyl die onderdrukte swart mens 'n selfbewussyn vorm wat hom vervreem van sy eie mensheid. Hierdie beweging in die dialektiek word in die finale analise gereflekteer in die verandering in terminologie oor die dialektiek vanaf Hegel se *heer* en *knege* na die *meester* en *slaaf*. In Hegel se weergawe kan daar steeds moontlik 'n gees van welwillendheid wees, maar dit verdwyn in die moderne koloniale konteks, waar verontmensliking en verdierliking die slaaf in die gesig staar.

Om hierdie argument saam te vat en te verbind aan die bespreking in die voorafgaande afdeling (oor verdingliking en begrip), kan 'n kritieke leemte rakende die geval van die meester en slaaf geïdentifiseer word (wat veral belig word in die werk van Fanon). Die reaksie van die meester op die slaaf (en ook andersom) bring 'n bewussyn tot stand wat idees, dit wil sê konsepte, as primêr en allerbelangriks beskou. Daarom sal die slaaf verbind word tot 'n idee wat die meester in sy bewussyn het, dit wil sê 'n konseptuele erkenning. Dit beteken dat die slaaf se idee oor homself nie sy eie maaksel is nie. Die aard van die selfbewussyn wat by die slaaf (maar ook by die meester) na vore kom, behels gevolglik 'n verhouding van vervreemding (dit was die fokus van Marx se herinterpretasie van Hegel) en die ontwikkeling van **vervreemde selfbewussyn**. Hierdie soort selfbewussyn hou twee sleutelprobleme in: Eerstens, die afwesigheid of ontkenning van mensheid in die selfbewussyn, waar dit betrekking het op verhoudinge met die ander en wat gemanifesteer word as die raamwerk van ras; en tweedens, die idees wat gegeneer word as gevolg van hierdie afwesigheid/ontkenning, wat verbind word aan die ras van die ander en spesifiek lei tot wanherkenning. Hierdie idees word soms

<sup>8</sup> Die verskillende tipes rassegeweld wat Fanon in die koloniale konteks identifiseer, word goed uiteengesit deur Jinadu (2003:44-50), naamlik fisiese, institusionele en sielkundige geweld.

saamgevat in enkele terme of woorde (etikette). Goeie historiese voorbeelde hiervan is die alombekende terme “nigger” (in Amerika en Europa, maar ook elders) en “kaffer” (veral in Suid-Afrika), wat as gevolg van moderne kolonialisme en slawerny mettertyd rassistiese skelwoorde geword het met spesifieke verwysing na swart mense soos wat dit gebruik is deur Europese setlaars. Hierdie probleme motiveer die koloniale mentaliteit in die self, wat in hierdie essay aangebied word as ’n manifestasie van die meester-slaaf-dialektiek in die moderne koloniale en die postkoloniale konteks.

Hegel karteer die ontwikkeling van hierdie soort selfbewussyn en dit is van deurslaggewende belang dat hierdie proses met die oog op die skets van wedersydse erkenning wat hier onder volg, reg begryp word. Die belangrikheid van sy weergawe van die meester-slaaf-verhouding is dat dit ’n verklaring vir rassisme fasiliteer. Gibson (2003:30) bevestig dit wanneer hy sê: “Fanon’s introduction of race into the master/slave dialectic is a profound though largely overlooked original contribution developed in the context of the postwar ‘Hegel’ in France.” Hierdie oorspronklike bydrae (’n Fanoniaanse moment in die dialektiek) moet ook in ag geneem word as daar gekyk word na die kwessie van wedersydse erkenning en hoe Fanon die belangrike rol van rassisme en geweld in die stryd om erkenning uitwys (’n kwessie wat Hegel duidelik verwaarloos het).<sup>9</sup>

## 5. DIE MOONTLIKHEID VAN WEDERSYDSE ERKENNING

Hegel het wel sekere idees geopper oor die moontlikheid van wedersydse erkenning (ná die meester-slaaf-dialektiek) in sy sogenaamde “sillogisme van erkenning”, aldus Williams (1997:59). Hierdie (taamlik ingewikkelde) sillogisme onthul waar die meester-slaaf-dialektiek ’n mislukking van wedersydse erkenning word (Hegel 1977:112):

In this movement [of two self-consciousnesses] we see repeated the process which presented itself as the play of Forces, but repeated now in consciousness. What in that process was *for us*, is true here of the extremes themselves. The middle term is self-consciousness which splits into the extremes; and each extreme is this exchanging of its own determinateness and an absolute transition into the opposite. Although, as consciousness, it does indeed come *out of itself*, yet, though out of itself, it is at the same time kept back within itself, is *for itself*, and the self outside of it, is *for it*. It is aware that it at once is, and is not, another consciousness, and equally that this other is *for itself* only when it supersedes itself as being for itself, and is for itself only in the being-for-self of the other. Each is for the other the middle term, through which each mediates itself with itself and unites with itself; and each is for itself, and for the other, an immediate being on its own account, which at the same time is such only through this mediation. They *recognize* themselves as *mutually recognizing* one another.

In hierdie belangrike paragraaf voer Hegel, aldus Williams, aan dat die interaksie tussen twee selfbewussynse dieselfde weg volg as die rudimentêre wisselwerking tussen subjek en objek, dit wil sê tussen konsep en verskynsel (begrip en ding). Die aangehaalde gedeelte hier bo is belangrik omdat dit aanvoer dat wedersydse erkenning moontlik is, al is dit net as ideaal. Hegel (1977:112) noem bogenoemde die “suiwer begrip van erkenning” (*pure Notion of*

<sup>9</sup> Ek bring Fanon se analise van Hegel se meester-slaaf-dialektiek elders breedvoerig onder die loep (sien Villet 2011).

*recognition*), dit wil sê erkenning in basiese terme. Dit beteken dat wedersydse erkenning in teorie moontlik is, maar soos Hegel se meester-slaaf-dialektiek in die werklikheid ontwikkel, is intersubjektiviteit gebaseer op twis en konflik in plaas van die wederkerigheid van wedersydse erkenning. Op grond van bogenoemde “sillogisme van erkenning” blyk dit dat selfbewussyn die potensiaal dra vir die wedersydse erkenning van ’n ander. Die verwesenliking van hierdie potensiaal vereis drie belangrike aangeleenthede wat in die selfbewussyn moet ontwikkel:

1. *Selftransendensie*: Dit is ’n term wat Williams (1997:59) gebruik in sy bespreking van bostaande sillogisme om die beweging tussen twee selfbewussyne te beskryf. Dit dui op die beduidende rol van selfbewussyn as ’n poging om uit te reik na ’n ander selfbewussyn. In hierdie uitreikingsbeweging gee mens jousef die kans om verder te vorder as blote vooroordeel en vooropgestelde idees. Dit lei tot ’n transendensie van die self en ’n openheid teenoor die ander.
2. *Bemiddeling*: Dit is ’n broodnodige moment, want “each is the mediating term for the other, through which each mediates itself with itself and coincides with itself” (Hegel in Williams 1997:59). Dit beteken dat bemiddeling ’n sin van gemeenskap tussen twee persone vereis, dit wil sê elkeen soek gemeenskaplike grond waar die ander tegemoetekom kan word (byvoorbeeld die mensheid van die self en die ander).
3. *Wederkerigheid*: Dit word benodig om te verseker dat die erkenning wat bereik word, nie eensydig is nie (dit wil sê wanerkenning wat voorgehou word as wedersydse erkenning). Hierdie wederkerigheid impliseer dat ’n mens jousef moet gade slaan in die erkenning van ’n ander, terwyl die ander dieselfde moet doen. Die resultaat hiervan is ’n wedersydse vryheid waarin ’n ware vorm van die self wasdom vind.

Williams (1997:59) voer baie sinryk aan dat ’n mens slegs ’n volledige sin van die self kan verkry deur onderlinge erkenning. Dit lyk asof hy impliseer dat enigiets minder as wedersydse erkenning ’n mens ’n onvoldoende sin van jou self gee, met ander woorde ’n self wat nie ten volle ontwikkel is nie. Selfbewussyn is belangrik omdat dit die potensiaal verteenwoordig vir die wedersydse erkenning tussen die self en ’n ander (soos hier bo genoem). ’n Spanning ontstaan egter in die selfbewussyn as gevolg van die wisselwerking tussen subjek en objek, wat Williams bestempel as die paradoks van Hegel se sillogisme (*ibid.*). Selfbewussyn kan die ekstreme roete volg deur ’n ander te objektiveer as heeltemal anders as die self en terselfdertyd sy eie identiteit op ’n ander afdwing (*ibid.*). Dit beteken dat die ander die identiteit van sy ander as meester moet erken, terwyl hy sy identiteit as slaaf moet aanvaar soos op hom deur die meester afgedwing. Vir Hegel (1977:116) is dit ’n ongelyke erkenning van opposisie waarin die een selfbewussyn (naamlik die meester) **erken word**, terwyl die ander (naamlik die slaaf) eenvoudig **erkenning gee** maar dit nie self ontvang nie. Dit is die bedrieglike en onegte erkenning, wat Williams (1997:59, 64) bestempel as valse erkenning (*phony recognition*), dus erkenning wat van die een kant af op die ander afgedwing word.

Daarenteen kan selfbewussyn die bemiddelingsroete van ’n samesmelting van sy eie belange en dié van ’n ander volg. In hierdie geval bevestig selfbewussyn die subjektiviteit en vryheid van ’n ander, wat sy eie subjektiviteit en vryheid, ironies genoeg, versterk (omdat sy identiteit nie uitsluitlik afhanklik is van sy identiteit as meester nie). Dit maak die deur oop vir wedersydse erkenning en die belangrike beweging weg van die totstandkoming van die subjek-objek-verhouding tussen mense. In plaas daarvan het ’n mens dan ’n ware gevoel van intersubjektiviteit, dit wil sê **wedersydse subjektiviteit**. Wedersydse subjektiviteit impliseer dat die identiteit van selfbewussyn sy eie maaksel is en nie deur ’n ander op hom afgedwing

word nie. Dit is hoe die sogenaamde *Aufhebung* plaasvind, dit wil sê om 'n gemeenskaplike standpunt te bereik wat beide partye kombineer terwyl die ou verhouding van ongelykheid en ongeregtigheid iets van die verlede word.

Hoe sal hierdie *Aufhebung* in die lig van moderne kolonialisme (en die koloniale mentaliteit) lyk? Die vervreemding van menswees veronderstel dat 'n persoon eens mens is of was. Daarom sal die *Aufhebung* begin deur die ontmensliking van swart mense (maar ook die gepaardgaande vervreemding in die gewese wit onderdrukkers) so te hanteer dat hulle menswees herstel kan word (dus 'n proses van rehumanisering) aan die hand van wedersydse erkenning. Dit beteken dat wedersydse erkenning nie net op papier moet plaasvind nie, maar ook in die letterlike werklikheid tussen die self en die ander, tussen wit en swart, tussen onderdrukker en onderdrukte. Wedersydse erkenning sal net op papier bly indien daar nie aandag gegee word aan hierdie rehumanisering nie; dit bepleit Fanon in sy gevolgtrekking in *The Wretched of the Earth*, waar hy na nuwe moontlikhede van menswees en 'n nuwe soort mens aan die ander kant van kolonialisme verwys (1965:251-255).<sup>10</sup> Wedersydse erkenning as 'n soort rehumanisering moet aandag gee aan die koloniale mentaliteit van die wit mens, wat anders is maar tog wel ook die spieëlbeeld van die swart mens se vervreemde selfbewussyn. Slegs dan kan ware wedersydse erkenning 'n moontlikheid in die letterlike en aardse werklikheid word. Die pleidooi in die volgende afdeling oor hoe ons wanerkenning kan aanpak (en moontlik sielkundig / kognitief kan behandel), moet dus gelees word in die lig van hierdie soort "Fanoniaanse *Aufhebung*", wat moet verseker dat wedersydse erkenning fokus op die rehumanisering van sowel die self as die ander.<sup>11</sup> Wat belangrik is om hier in ag te neem, is dat die konsep van ras vir Fanon 'n soort padblokkade op pad na erkenning is (Bird-Pollan 2015:88), dit wil sê ras en rassisme as wanerkenning (*ibid.*). Die rehumanisering hier ter sprake is dus net moontlik deur die *Aufhebung* (sublasie) van 'n spesifieke historiese toestand of situasie (*ibid.*) wat deur ras en rassisme gedomineer word.

## 6. SLOT: HOE KAN ONS WANERKENNING AANPAK?

Valse erkenning (dit wil sê wanerkenning) is duidelik 'n geval van die subjek-objek-verhouding wat deur middel van konseptuele denke in menslike verhoudinge gemanifesteer word **waar een party verdinglik (of selfs verdierlik word), wat dan lei tot 'n reïfikasie van die verhouding**. Williams (1997:69) voer tereg aan dat Hegel die negatiewe dimensies van erkenning ondersoek, dit wil sê weiering, dwang en misleiding. Hy sinspeel egter wel op die moontlikheid van wedersydse erkenning. Die weergawe van die meester-slaaf-dialektiek wat in *Fenomenologie* verskyn, gee egter die weergawe van 'n spesifieke vorm van bewussyn wat ondermynend en vernietigend is (*ibid.*). Dit is 'n problematiese weergawe van intersubjektiviteit omdat dit die fundamentele onderskeid tussen 'n konsep en bepaalde sigbare vorme daarvan laat vervaag in plaas daarvan om dit te behou. Williams (1997:73) wys daarop dat hierdie

<sup>10</sup> Fanon het inderdaad gewaarsku teen blote erkenning op papier in sy kritiek op Sartre se hantering van vervreemde bewussyn en erkenning (in *Being and Nothingness*). Hy voer aan dat dit net van toepassing is op verhoudinge tussen volwaardige mense, dus die wit mens of Europeër. Fanon wys daarop dat ons in ag moet neem dat die swart man se beliggaamde lyding as slaaf anders is as dié van die wit mens as meester. Daarom is Sartre se greep op die ander en vervreemde selfbewussyn nie van toepassing op swart bewussyn nie (1986:138).

<sup>11</sup> Sekyi-Otu (1996:26) se idee van 'n Fanoniaanse ervaringsdialektiek gee ook 'n aanduiding van die meer progressiewe vorme wat die dialektiek kan aanneem deur hierdie *Aufhebung* wat poog om by kolonialisme verby te beweeg.

problematiek sentraal in die dialektiek staan: “Hegel himself tends to blur this distinction somewhat because he discusses recognition as if master/slave were an integral aspect of it, rather than a contingent, deficient exemplification of [the] possibilities [of recognition].” Dit lyk asof Hegel se kategorieëse bespreking van die meester-slaaf-verhouding hom oopstel vir kritiek, maar Williams dui aan dat Hegel in die *Ensiklopedie III: Filosofie van die Gees* (gepubliseer in 1830) wel die pad uit die meester-slaaf-dialektiek na wedersydse erkenning vind. In hierdie werk beweer Hegel dat erkenning nie noodwendig konflik en opposisie behels nie (Williams 1997:74). In die geval van die meester en slaaf word erkenning verdraag omdat konflik en opposisie kenmerkend van die verhouding is.

Wat wel duidelik is, is dat Hegel die rol van geweld en rassisme binne die meester-slaaf-dialektiek nie voldoende oorweeg het nie. Die rol van veral rassisme bly latent in Hegel se weergawe van die verhouding. Dit kan wees dat ras (en rassisme) bloot ’n blinde kol in Hegel se dialektiek was, maar dit speel wel ’n dubbelsinnige rol binne Hegel se weergawe van die meester-slaaf-dialektiek.<sup>12</sup> Hegel verwys wel na die stryd om lewe en dood wat plaasvind voordat die identiteit van die meester en slaaf gevorm word, waarna die meester die een is wat die ander se identiteit konseptueel bepaal aan die hand van begrippe. Hy verwys verder na die identiteitsontwikkeling wat plaasvind in die selfbewussyn van die slaaf, wat verkry word aan die hand van strawwe arbeid (waarmee die slaaf op die ou end sy vryheid kan verkry). Hegel het egter nie die implikasies van die dinamiek van elk van hierdie momente in die dialektiek volledig deurgedink nie. Dit plaas die fokus op die problematiese dinamiek wat binne die dialektiek geïdentifiseer word, naamlik die vae onderskeid tussen konsep en verskynsel. Die rol van konseptuele denke in die verskynsels wat dit beskryf, moet in ag geneem word, en die allerbelangrike rol wat Hegel aan begrippe verleen, belet hom om die gevolge van die meester-slaaf-dialektiek volledig te besef.

Dit laat die mislukking van wedersydse erkenning, dit wil sê wanerkenning, en hier is dit belangrik om drie moontlike voorstelle rakende Hegel se teks te maak indien hierdie mislukking aangepak moet word. Hierdie drie voorstelle is nie noodwendig oorspronklik nie, maar kan die kern vorm van die problematiek wat in Hegel se weergawe van die meester-slaaf-dialektiek

---

<sup>12</sup> Die rassistiese ondertone in Hegel se werk is alombekend, hoewel dit nie noodwendig van kardinale belang vir die kritiese analise van sy dialektiek is nie. Ek beskou dit tog as ’n blinde kol wat wel die meester-slaaf-dialektiek in konteks plaas en wat ook ’n analise daarvan aan die hand van rassisme regverdig. Die werk van Bernasconi is veral instruktief aangaande Hegel se “rassisme”, wat ondersteun is deur die tydsges. Die trant van Hegel se werk beskou Europa as die eindpunt van geskiedenis (Bernasconi 2000:171), terwyl Afrika geen bydrae het om tot wêreldgeskiedenis te lewer nie. Hegel se eie idees oor ander rasse verskyn deurlopend in sy *Lectures on the Philosophy of History* en laasgenoemde standpunt verskyn juis daar in soveel woorde (Hegel 2011:91), byvoorbeeld waar hy praat van die “Afrika-ras” en almal op die kontinent oor die selfde kam skeer (*ibid.*:88).

’n Lang voetnota verskyn ook in die *Ensiklopedie III: Filosofie van die Gees* waarin Hegel (1971:41-45) verwys na Afrika en Haiti as deel van ’n argument dat Kaukasiese denke (wat begin in Asië en eindig in Europa) die eerste vergestaltung is van die gees se absolute eenheid met sigself en ook dat die karakter van konkrete universele en selfvormende denke spesifiek gevind word in Europese en Christelike denke (*ibid.*:45). Hy verwys neerhalend na rasse van die ander kontinente en kom tot die gevolgtrekking dat die Europese gees in opposisie staan tot ’n wêreld wat sigself wil toe-eien deur die ander deel te maak van die eenheid wat Europese denke vorm (*ibid.*:46). Bernasconi (2000:190-191) kom ook tot hierdie gevolgtrekking oor Hegel se denke en meen dat dit ’n implisiete regverdiging vir kolonialisme in die 19de eeu verskaf en vir Europeërs die reg gee om mense van ander rasse te behandel soos hulle wou.

voorkom. Die drie voorstelle vorm my tesis vir 'n sekere perspektief op die meester-slaaf-dialektiek:

1. As uitgangspunt, na aanleiding van Williams (1997:60), sou 'n mens die meester-slaaf-dialektiek kon beskou as 'n **gebrekkige** realisering van die proses van erkenning. Williams stel dit soos volg: “[The master-slave] is a determinate instance of recognition that is unequal: one party recognizes the other but is not recognized in turn, and the other is recognized but does not recognize.” Williams (*ibid.*:73) beweer egter dat die meester-slaaf-dialektiek eenvoudig 'n voorwaardelike maar gebrekkige voorbeeld van die moontlikhede van erkenning is.
2. As aanvaar word dat dit die geval is, moet 'n mens vra waaruit hierdie gebrekkige besef van erkenning bestaan. Hier stel ek voor dat dit as 'n soort (moderne) koloniale mentaliteit die tipe selfbewussyn is wat rassisme en geweld onderlê. In hierdie opsig volg ek Fanon se voorbeeld om die meester-slaaf-dialektiek te benader as 'n weergawe van die ontwikkeling van **vervreemde selfbewussyn**, dit wil sê selfbewussyn wat gekenmerk word deur rassisme en uitgedruk word deur geweld (hoewel nie uitsluitlik so nie) en deur die vervreemding van mensheid binne die self en die ander.
3. Indien die eerste twee voorstelle aanvaar word, moet daar verder gevra word waar die probleem in Hegel se weergawe van selfbewussyn lê wat vervreemding en gevolglik rassisme en geweld teweegbring. Na my mening het dit te make met die verband tussen twee belangrike sake binne die Hegeliaanse paradigma, naamlik verskynsel en konsep. Hierdie verhouding blyk problematies te wees as dit gaan oor intersubjektiewe erkenning en die verhoudinge tussen persone, dit wil sê wanneer dit spesifiek oor die verskynsel van ras gaan en hoe dit verband hou met rassistiese konsepte. Hegel het nie die bedreiging van rassisme en geweld ten volle in ag geneem wat die verhouding tussen meester en slaaf betref nie.

Hierdie voorstelle moet gesien word in die lig van die dialektiese proses en verder gekontekstualiseer word as 'n proses wat vorm aanneem aan die hand van kolonialisme. Die meester-slaaf-dialektiek is per definisie 'n ongelyke verhouding waarin onderwerping en oorheersing in die dinamiek van hierdie verhouding sentraal staan. Daar is dus geen ander vorm wat hierdie verhouding kan aanneem nie, tensy daar deur *Aufhebung* 'n beweging weg van dié verhouding af is na 'n progressiewer vorm. Wat beklemtoon moet word, is dat hierdie vordering deur die slaaf gedra word, want hy is die ondergeskikte en bevind hom in 'n slegter situasie. Daar is geen rede vir die meester om hierdie stap te doen nie. Die wêreld of maatskaplike werklikheid van hierdie verhouding is die slaaf se juk, aangesien hy die arbeid verrig om dinge te maak, wat weer bydra tot 'n gevoel van selfgemaakte selfbewussyn. Aan die hand van slawerny ontwikkel slawe hul bewussyn as 'n groep of klas, wat dan die eerste stap in 'n eis om erkenning is. Hierdie klassebewussyn word nie van die individu af uitgebou nie, maar ontwikkel uit die kollektiewe groep en word tot 'n werklikheid omskep. Dit is 'n beweging wat nie by die meester plaasvind nie. Hierdie beweging na erkenning van die slaaf beweeg deur vervreemde selfbewussyn, en die slaaf moet eintlik hierdie beweging in al sy vorme (stoïsyns, skepties, ongelukkig, aldus Hegel in *Fenomenologie* (1977:119-138)) deurmaak om die punt te bereik waar selfbewussyn 'n eis om wedersydse erkenning kan begin (wat ook rassisme en geweld kan pak).

Volgens bogenoemde voorstelle is die sentrale aanname dat Hegel se weergawe van die meester-slaaf-dialektiek, en die selfbewussyn wat daaruit voortvloei, beskou kan word as 'n weergawe van die opkoms van **wanerkenning as rassisme** soos uiteengesit in hierdie essay.

Rassisme en geweld is konkrete gevolge van die wisselwerking tussen meester en slaaf soos dit in die werklikheid van 'n moderne koloniale en postkoloniale konteks gemanifesteer word as gevolg van 'n sogenaamde koloniale mentaliteit. Die proses van erkenning en hoe dit ontwikkel van selferkenning na eensydige erkenning (dus wanerkenning) en uiteindelik na wedersydse erkenning word in onderstaande tabel voorgestel:

**TABEL 1:** Erkenning en rassisme in Hegel se bewussynsteorie

	<b>Tipe erkenning:</b>	<b>Kognitiewe proses:</b>	<b>Bewussynsvlak:</b>
Interaksie met die wêreld	Selferkenning	Onderskei dinge (wêreld en realiteit)	Bewussyn (van blote of gestroopte bestaan)
		Onderskei tussen dinge (self en ander)	Verdieping van bewussyn (as selfbewustheid)
Intersubjektiviteit (interaksie met persone)	Wanerkenning (eensydig)	Onderskei ander as ding	Koloniale mentaliteit en vervreemde selfbewussyn (rassisme en geweld)
	Wedersydse erkenning	Onderskei ander as vry (as subjek)	Vrye selfbewussyn (openheid tot die ander)

Selfbewussyn onderskei en identifiseer objekte in die wêreld en hierdie vlak van bewussyn kan beskou word as blote bestaan (gestroop van konsepte of begrip). Daar is dan 'n verdieping van bewussyn tot selfbewustheid waarin die self onderskei word van die wêreld, en hier word die skeuring aangetref wat plaasvind tussen die self as subjek en die wêreld (of ander) as objek. Wanerkenning as eensydige erkenning is basies 'n voortsetting van objekgerigte erkenning in menseverhoudinge waarin 'n ander persoon bloot as 'n objek (en ding) onderskei word. Dit gee aanleiding tot koloniale bewussyn, dit wil sê die koloniale mentaliteit van die self wat vervreemde selfbewussyn in die ander begrond, en die verhoudinge van rassisme en geweld wat daarin gebaseer is. Dit gee vorm aan 'n verhouding waarin die ander oorheers word deur die self, en wel in so 'n mate dat hulle van mekaar vervreem word, terwyl die ander ook vervreemd voel van die wêreld om hulle en van hul eie mensheid omdat hulle gevoel van vryheid deur iemand anders beheer word. Ideale interaksie met die ander, waarin die kardinale probleme van rassisme en geweld aangepak kan word, sou 'n vorm van wedersydse erkenning wees wat die ander as 'n gerehumaniseerde subjek onderskei (dit wil sê 'n bevryde persoon wat sy/haar eie identiteit kan vorm en nie onderwerp word nie). In hierdie verband vind 'n mens ook die ideale voorwaardes vir selfkennis vir sowel die self as die ander. Hierdie moment van *Aufhebung* in die dialektiek se gang is broodnodig as 'n weg om die wanerkenning in die meester-slaaf-verhouding te oorkom, maar dit is ook 'n postkoloniale *Aufhebung* wat anders daar uitsien as wat Hegel in die oog gehad het.

## BIBLIOGRAFIE

- Anderson, S. 2009. *Hegel's theory of recognition: From oppression to ethical liberal modernity*. London: Continuum.
- Bernasconi, R. 2000. With what must the philosophy of world history begin? On the racial basis of Hegel's Eurocentrism. *Nineteenth century contexts*, 22.2:171-201.
- Bird-Pollan, S. 2015. *Hegel, Freud and Fanon: The dialectic of emancipation*. New York: Rowman & Littlefield International.
- Dien Winfield, R. 2006. Self-consciousness and intersubjectivity. *The Review of Metaphysics*, 59(June):757-779.
- Fanon, F. 1986 [1952]. *Black skin, white masks* (transl. CL Markman). London: Pluto Press.
- Fanon F. 1967 [1961]. *The wretched of the earth* (transl. C Farrington). London: Penguin Books.
- Fukuyama, F. 1989. "The end of history?". *The National Interest* (Summer). <http://www.wesjones.com/eoh.htm> [9 April 2021].
- Gibson, NC. 2003. *Fanon: The postcolonial imagination*. Cambridge: Polity Press.
- Gordon, LR. 1995. *Fanon and the crisis of European man: An essay on philosophy and the human sciences*. New York: Routledge.
- Hegel, GWF. 1949 [1807]. *The phenomenology of mind* (transl. JB Baille). London: Allen and Unwin.
- Hegel, GWF. 1971 [1830]. *Philosophy of mind* (Part III of *Encyclopaedia of the philosophical sciences*) (transl. JN Findlay). Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, GWF. 1977 [1807]. *Phenomenology of spirit* (transl. AV Miller). Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, GWF. 2011 [1837]. *Lectures on the philosophy of history* (transl. R Alvarado). Aalten: Wordbridge.
- Hobbes, T. 1886 [1651]. *Leviathan: Or the matter, form and power of a commonwealth, ecclesiastical and civil* (2<sup>nd</sup> edition). London: George Routledge and Sons.
- Honneth, A. 1995. *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts* (transl. J Anderson). Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Jinadu, A. 2003. *Fanon: In search of the African revolution*. London: Kegan Paul.
- Kojève, A. 1969 [1947]. *Introduction to the reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit* (ed. A Bloom, transl. JH Nichols). Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Machiavelli, N. 2003 [1532]. *The prince* (transl. R Goodwin). Boston: Dante University Press.
- Markell, P. 2003. *Bound by recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Mbembe, A. 2001. *On the postcolony*. Los Angeles: University of California Press.
- Sartre, J. 2003 [1943]. *Being and nothingness: A phenomenological essay on ontology* (transl. H Barnes). London: Routledge.
- Sekyi-Otu, A. 1996. *Fanon's dialectic of experience*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Taylor, C. 1994. *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Villet, C. 2011. Hegel and Fanon on the question of mutual recognition: A comparative analysis. *The Journal of Pan-African Studies*, 4.7 (November):39-51.
- Villet, C. 2018. The South African heterotopia: Whiteness and the postcolonial struggle for recognition beyond apartheid. Melbourne: Monash University (unpublished PhD thesis).
- Williams, RR. 1997. *Hegel's ethics of recognition*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

# Kritiese ekologiese kuns en Hegel se raaiselagtige uitspraak dat kuns moet sterf

*Critical ecological art and Hegel's cryptic statement that art must die*

**BERT OLIVIER**

Universiteit van die Vrystaat  
Bloemfontein  
Suid-Afrika  
E-pos: OlivierG1@ufs.ac.za



Bert Olivier

**BERT OLIVIER** is Buitengewone Professor in Filosofie aan die Universiteit van die Vrystaat, Suid-Afrika. Sy werk is interdisiplinêr en hy het artikels en boeke oor 'n breë verskeidenheid van dissiplines soos filosofie, letterkunde, psigo-analise, sosiale teorie, argitektuur, kommunikasiestudies en filmteorie gepubliseer. In 2004 is die Stalsprys vir Filosofie deur die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns aan Bert toegeken, terwyl die Nelson Mandela Metropolitaanse Universiteit in 2012 'n Uitsonderlike Professorskap aan hom toegeken het. Hy is 'n B-gegradeerde navorser van die NNS en skryf ook gereeld op die *Mail and Guardian Thought-leader* webwerf.

**BERT OLIVIER'S** principal position is that of Extraordinary Professor of Philosophy at the University of the Free State, South Africa. He has published academic articles and books across a wide variety of disciplines, including philosophy, art theory, architecture, literature, psychoanalytic theory, cinema, communication studies and social theory. Bert received the South African Stals Prize for Philosophy in 2004, and a Distinguished Professorship from Nelson Mandela Metropolitan University in 2012. He is also an NRF B-rated researcher, and writes regularly on the *Mail and Guardian's Thought leader*-website.

## ABSTRACT

### *Critical ecological art and Hegel's cryptic statement that art must die*

*Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), one of the major figures in the history of philosophy, played a significant role in the development of German idealism from Immanuel Kant in the 18th century via figures such as Schelling and Fichte, with the movement culminating in Hegel's "absolute idealism". In ontological terms idealism means that "the idea" is regarded as the true reality, instead of material things. Karl Marx, who learned a lot from Hegel as far as his dialectical method goes, famously remarked that Hegel had turned the world on its head, and he, Marx (a materialist thinker), would put it back on its feet again.*

#### Datums:

Ontvang: 2021-01-21

Goedgekeur: 2021-04-08

Gepubliseer: September 2021

Hegel made a substantial contribution to the philosophy of art – his multi-volume work, *Lectures on Aesthetics*, is justly famous – but instead of discussing it here in general terms, I shall focus on Hegel’s puzzling statement that art had reached the highest point of its development as bearer of “the idea” in his own time (the first half of the 19th century), and would have to make way for religion and philosophy as expressions of the idea, or spirit/mind. This is known as Hegel’s thesis of “the death of art”. One might wonder what this means, because anyone can see that, if he meant the end of art as a cultural practice, he was simply wrong, given the ubiquitous signs of ongoing artistic activities. This may be the case, but recall that Hegel saw art as having reached the highest point of its development as bearer of “the idea” at that time, suggesting that there would still be a role for art after this point. This is precisely what is the case.

For Hegel, the idea, or spirit (mind) as ultimate reality, unfolds itself in the history of the world at various levels. At the niveau of social and political development, which Hegel writes about in his *Philosophy of History*, he understands history from the ancient Chinese, Indians and Persians, through the Greeks and Romans until his own time as the history of the increasing “consciousness of freedom”, with every new era displaying a step forward, approximating the ideal of political freedom. In this, his most accessible work, as well as in his magnum opus, *The Phenomenology of spirit/mind*, Hegel displays what is probably his most lasting philosophical legacy – a keen awareness, more than any philosopher before him, of history, and the fact that everything human is subject to historical development, which he believed to have meaning and direction. Moreover, instead of a simple-minded, linear conception of history, he thinks of historical change dialectically – that is, developing from one state of affairs through its negation by its dialectical opposite, or antithesis, to another, higher state, which comprises a synthesis of the two preceding stages. This new stage is again negated by its opposite, and so on.

Importantly, however, Hegel claims that, with every dialectical movement from one historical condition to another, the previous, negated stage is preserved, uplifted, and cancelled simultaneously (a tripartite process called sublation in English, and *Aufhebung* in German). This means that every earlier stage of development is still present in every later stage, but in a transformed fashion. Hegel also calls this “the negation of the negation” – incorporating something of the other into oneself. To reach the level of what he calls absolute spirit, it develops through subjective spirit (sense perception, consciousness, self-consciousness) and objective spirit (the family, the state, law) to the point where it manifests itself in art, followed by religion, and eventually the highest level, namely, philosophy, where absolute spirit or mind “knows itself” in clear conceptual terms. In the development of art he distinguishes three stages, namely symbolic art, classical art and the art of his own time, namely romantic art. Certain kinds of art correspond to these stages, with architecture being the exemplary symbolic art, sculpture the epitome of classical art, and painting, music and dramatic poetry the clearest expressions of romantic art. Moreover, in every stage, and kind of art there is a typical relationship between the idea and the material within which it is enveloped (for that is what art is, for Hegel: the sensuous, or material, embodiment of the idea).

In the case of symbolic art the idea does not appear clearly, but is only dimly suggested because the sensuous envelope predominates over it. The art of the ancient Egyptians serves as an example of symbolic art, with the Sphinx as “the symbol of the symbolic”. Classical art is exemplified by ancient Greek sculpture, which is in a sense the “highest” that art is capable of as far as the relationship between idea and matter goes: in the sculptures depicting the Greek gods, such as Apollo, we see the perfect equilibrium, Hegel claims, between idea and

matter, with neither dominating the other. However, when romantic art replaces classical art we find a preponderance that is the opposite of that found in symbolic art, insofar as the idea becomes too strong for the material to contain, so that it threatens to break its material bonds. Hegel sees this happening in the painting, music and poetry or drama of his time. Think of romantic paintings such as those of Eugene Delacroix or Theodore Gericault, for example, the latter's painting of *The Raft of the Medusa*, which commemorates the sinking of a ship by that name and shows survivors on a raft, in various stages of exhaustion and desperation. It is as if the painting is striving to surpass itself as artistic medium in an attempt to express the suffering of these people. The same is true of some of the music of Hegel's time. He would probably have been familiar with Beethoven's opera, *Fidelio* – with its valorisation of love, courage, sacrifice and freedom – although he does not refer to it. But it is particularly poetry and drama, where the poetic expressions of joy and suffering come close to philosophy (except that here they are instances of imaginative, instead of conceptual articulations), that testify to romantic art signalling the finale of art's capacity to embody the idea. Art passes the baton to religion, which Hegel thinks of as "pictorial thinking", and which expresses the subjectivity of humans and of God better than art could. Eventually religion has to make way for philosophy, though, because it is there that spirit or mind knows itself self-reflectively and clearly.

As far as art is concerned there is an important corollary, however. Hegel writes about a "free art" that continues to exist after art has relinquished its "highest vocation", and attributes to this art a critical, polemical function, given that the artist has become free from the constraints of a specific worldview. In this respect Hegel seems to have been prescient; even in his own time he noticed that people had become less interested in merely looking at art, for instance, and more interested in what art meant – hence Hegel's anticipation of a "science of art". Beyond Hegel's lifetime art developed in a manner that bears out his expectations. Particularly in the early 20th century one notices a plethora of new art movements – abstract expressionism, cubism, fauvism, conceptualism, suprematism, futurism, metaphysical art – all of which bear overtly theoretical names, claiming to reflect the true nature of reality. In contemporary ecological art, such as that of Andy Goldsworthy, one may perceive a particularly powerful instance of the "critical" role of art that Hegel anticipated. It is here discussed to demonstrate what is meant by claiming that it embodies a "radically critical" art in the face of the ecological crisis facing humanity.

**KEYWORDS:** death of art, critical art, ecological art, dialectical, Hegel, history, capitalism, Goldsworthy

**TREFWOORDE:** dood van kuns, kritiese kuns, ekologiese kuns, dialekties, Hegel, geskiedenis, kapitalisme, Goldsworthy

### OPSOMMING

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), een van die belangrikste figure in die ontwikkeling van Duitse idealisme, se filosofie staan as "absolute idealisme" bekend, aangesien hy die idee, of gees (verstand) as die eintlike werklikheid beskou – in teenstelling met 'n materialistiese denker soos Karl Marx, wat materie (stof) as primêre werklikheid aanwys. Hegel was die eerste Westerse denker wat die geskiedenis ernstig opgeneem het; volgens hom is alles, spesifiek menslike kulturele aktiwiteite, onderworpe aan historiese ontwikkeling, en beskryf hy hierdie ontwikkeling op verskeie vlakke, insluitende dié wat hy "absolute gees" noem. Op hierdie vlak word wêreldgeskiedenis aan die hand van 'n "dialektiese" ontwikkeling vanaf "subjektiewe" gees (individuele menslike passies en bedoelinge) via "objektiewe" gees (staatstrukture en

wette) tot “absolute gees” voorgestel. In hierdie artikel word daar aandag gegee aan wat volgens Hegel op laasgenoemde vlak gebeur, spesifiek met betrekking tot sy raaiselagtige stelling, dat die kuns as “hoogste uitdrukking” van die gees “moet sterf”, om plek te maak vir religie en filosofie as manifestasies daarvan op meer gevorderde vlakke. ’n Mens kan tereg wonder wat Hegel daarmee bedoel het in die lig van die voortdurende beoefening van kuns tot vandag toe. Die antwoord is geleë in die frase, “hoogste uitdrukking”, wat daarop dui dat hy aan kuns in historiese ontwikkelingsterme dink – met ander woorde, kuns is die draer van die absolute gees tot op ’n bepaalde tydstip, waarna dit plek moet maak vir ander sodanige uitdrukkingsvorme, te wete godsdiens en filosofie. Bowendien is kuns self ook onderworpe aan interne ontwikkeling; vir Hegel is die vroegste kuns simbolies van aard, (met Egiptiese kuns as voorbeeld), gevolg deur klassieke kuns (onder die antieke Grieke) en laastens romantiese kuns (in sy eie tyd). Die verskille tussen hierdie drie kunsvorme word bepaal deur die verhouding tussen idee en materie; in simboliese kuns domineer materie oor die idee in kunswerke, sodat die betekenis daarvan slegs vaagweg gepeil kan word (dink maar aan die Sfinks, as die “simbool van die simboliese”), terwyl daar ’n volmaakte balans tussen idee en materie bestaan in klassieke Griekse kuns, sodat geeneen van die twee dominant is nie (soos in die geval van beeldhouwerke wat die god Apollo voorstel). In romantiese kuns (byvoorbeeld die romantiese skilderkuns van Gericault) vind ’n mens die teenoorgestelde van simboliese kuns, met die idee wat dermate oor die materie heers dat dit byna daarin slaag om in denkbeeldige vorm daarvan los te breek. Hierdie is volgens Hegel die “hoogste” ontwikkelingspunt wat kuns as draer van die gees kan bereik, voordat dit plek maak vir religie as “beelddenke” en uiteindelik filosofie, waar die gees as idee suiwer, sonder enige stoflike oorblyfsel, tot uitdrukking kom. Hier voltooi die absolute gees die ontwikkelingstrajek daarvan, wat by die objektiewe vergestaltung daarvan begin en via subjektiewe beliggaming uiteindelik in absolute “selfkennis” kulmineer. Vir die doeleindes van hierdie artikel is dit egter tematies betekenisvol dat Hegel ook melding maak van die voortbestaan van kuns ná die punt waar dit afstand doen van die titel van “hoogste” manifestasie van die gees of idee, naamlik in die gewaad van “kritiese”, polemiese kuns, wat vry geword het van spesifieke wêreldbeskouings. ’n Mens kan in die moderne kunsbewegings van die vroeë 20ste eeu – insluitende kubisme, abstrakte ekspressionisme, konseptualisme en futurisme – die beliggaming van hierdie verwagting by Hegel bespeur, waar hierdie soort kuns telkens die ontologiese aanspraak maak dat dit die ware werklikheid blootlê. As besonder treffende tydenootlike uitdrukking van sodanige (radikale) kritiese kuns word Andy Goldsworthy se ekologiese kuns ten slotte onder die loep geplaas.

## **INLEIDING: HEGEL, GESKIEDENIS EN KUNSFILOSOFIE**

The closer we come to the danger, the more brightly do the ways into the saving power begin to shine and the more questioning we become. (Heidegger, “The Question Concerning Technology”, p. 35)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) was een van die belangrikste denkers van die Duitse idealisme, wat vanaf Immanuel Kant se transendentale idealisme via denkers soos Schelling (objektiewe idealis) en Fichte (subjektiewe idealis) strek om in sy sogenaamde “absolute idealisme” te kulmineer. In ontologiese terme beteken idealisme dat die “idee” as die ware werklikheid beskou word, in plaas van materiële dinge. Karl Marx, wat Hegel se dialektiese denkwyse oorgeneem en op materialistiese wyse benut het, is bekend vir sy opmerking dat hy die wêreld, wat deur Hegel op sy kop geplaas is, weer teruggesit het op sy voete.

Hegel het ’n noemenswaardige bydrae tot die kunstfilosofie gemaak – sy lywige werk, *The Philosophy of Fine Art* (1975), waar hy onder andere vyf verskillende kunsoortte vanuit sy filosofiese perspektief ondersoek en sy bespreking met talryke voorbeelde illustreer, is met goeie rede beroemd. (In die verbygaan moet ek noem dat, aangesien die meeste lesers waarskynlik eerder Hegel se werke in Engelse vertaling sou raadpleeg as in die oorspronklike Duits, ek hier deurgaans na die Engelse weergawes van sy tekste verwys.) Dog in plaas van ’n algemene bespreking daarvan, konsentreer ek in hierdie artikel op Hegel se raaiselagtige stelling, dat kuns die “hoogste” punt in die ontwikkeling daarvan as “draer” van die “idee” in sy eie tyd (die eerste helfte van die 19de eeu) bereik het, en dat dit sou moes plek maak vir religie en filosofie – in daardie volgorde – as uitdrukkings van die idee, of van gees (verstand). Dit staan bekend as Hegel se tese van die “dood van die kuns”. ’n Mens mag tereg wonder wat hy met hierdie kriptiese uitspraak bedoel het, aangesien dit ooglopend deur alomteenwoordige, steeds bestaande kunspraktyke weerspreek word. Sy opmerking word egter meer verstaanbaar in die lig daarvan dat hy kuns koppel aan die “hoogste” ontwikkeling waartoe dit as draer van die “idee” in staat is. So beskou, gee dit die indruk dat daar inderdaad nog ’n kulturele rol vir die kunste sou wees ná die verwesenliking van die “hoogste” roeping van die kuns. By nadere ondersoek blyk dit inderdaad die geval te wees.

Volgens Hegel ontvou die idee (of gees, verstand) as ware realiteit (Hegel 1979:63) sigself in die geskiedenis van die wêreld op verskeie vlakke. Op die niveau van sosiale en politieke ontwikkeling – waaroor Hegel breedvoerig in *The Philosophy of History* (2001) skryf – stel hy die geskiedenis vanaf die antieke Sjinese, Indiërs en Perse tot sy eie era voor as die geskiedenis van die toenemende bewussyn van Vryheid, waar elke nuwe era ’n voorwaartse stap betreffende die verwesenliking van die vryheidsideaal verteenwoordig. In hierdie werk, wat waarskynlik sy mees toeganklike teks is, sowel as in sy (minder toeganklike) *magnum opus*, *The Phenomenology of spirit* (2018), toon Hegel ’n ongeëwenaarde sensitiwiteit (meer as enige filosoof voor hom) vir die historiese proses, dit wil sê die insig dat alles onder die son onderworpe is aan historiese ontwikkeling, insluitende menslike doen en late. Daarbenevens ontwikkel die geskiedenis na sy mening in ’n sinvolle rigting, ofskoon dit nie in eenvoudige, lineêre terme verstaan kan word nie, maar veel eerder op “dialektiese” wyse bestudeer moet word (Hegel 2010:71-72, 741-748; 2018:40-41; Singer 1983:99-103) – dit beteken dat dit van die een omvattende toedrag van sake (die “tese”) via die “negasie” daarvan deur die dialektiese teenoorgestelde toestand (die “antiese”) na ’n ander, hoër toestand (die “sintese”) ontwikkel. Hierdie dialektiese proses herhaal hom oor en oor in die historiese gang van sake.

Dit is belangrik om te verstaan wat Hegel se bekende dialektiese “beweging” op enige gegewe tydstip behels. Telkens wanneer ’n oorgang van die een historiese toestand na ’n ander plaasvind – ’n proses wat Hegel in konkrete historiese terme in sy geskiedenisfilosofie beskryf – word die vorige toedrag van sake nie slegs “negeer” nie, maar gelyktydig “bewaar” (gepreserveer), “opgehef” en gekanselleer – ’n drieledige proses wat as “opheffing” bekend staan (*Aufhebung* in Duits; “sublation” in Engels). Dit behoort duidelik te wees dat “opheffing” hier meersinnig is vir sover dit na ’n historiese proses verwys waar die historiese “inhoud” van die verlede tegelykertyd in die hede gekanselleer word en progressief verander, terwyl alle voorafgaande historiese fases in omvormde gewaad in elke nuwe fase bewaar bly. Hierdie geniale insig van Hegel in die aard van die historiese proses kom dus daarop neer dat elke historiese ontwikkelingsstadium steeds aanwesig bly in elke latere fase, ofskoon dit in ’n omvormde (getransformeerde) gewaad is. Hegel noem hierdie inlywing van die voorafgaande ontwikkelingsfase by die latere stadium die “negasie van die negasie” (Hegel 2018:62-65).

Ten einde die vlak van wat Hegel “absolute gees” noem, te bereik, ontwikkel dit deur wat hy benoem as “subjektiewe gees” (individuele sintuiglike waarneming, bewussyn, selfbewussyn), en “objektiewe gees” (die gesin, gemeenskappe, en instellings soos moraliteit, wette en sosiale etiek) tot by die vlak van “absolute gees”. Laasgenoemde word eerstens volgens sy kunswisniefilosofie (of estetika) in die verskillende kunsvorme gemanifesteer en daarná, in ooreenstemming met sy filosofie van die godsdiens, in verskillende godsdienste gekontinueer. Laastens, volgens sy geskiedenis van filosofieë, word absolute gees in filosofie as hoogste uitdrukking daarvan gemanifesteer (Hegel 2018:390-467) – wat terselfdertyd die kulminering is van die gees se selfkennis, nadat dit deur al die dialektiese stadia van relatiewe selfvervreemding gegaan het.

In die ontwikkeling van kuns en die verskillende kunste onderskei Hegel (1979:7-13, 73, 75-83, 89-90) drie stadia, te wete simboliese, klassieke en romantiese kuns – die kuns van sy eie tyd. Volgens hom korrespondeer argitektuur met simboliese kuns as die paradigmatische uitdrukking daarvan, terwyl beeldhou die eksemplariese klassieke kuns, en skilderkuns, musiek, asook dramatiese digkuns die toonbeeld van romantiese kuns daarstel. Bowendien kan ’n kenmerkende verhouding tussen die idee en die materiële “omhulsel” daarvan bespeur word – volgens Hegel is kuns juis die sinlike, of stoflike, beliggaming van die idee. In die geval van simboliese kuns kom die idee nie duidelik na vore nie, aangesien dit slegs vaagweg voor die gees geroep word vanweë die materiële element se oorheersende rol. Die kuns van antieke Egipte dien as voorbeeld van simboliese kuns, en ’n mens kan sê dat die enigmatiese Sfinks by Giza as die “simbool van die simboliese” beskou kan word. Op sy beurt vind klassieke kuns sy beliggaming in antieke Griekse beeldhouwerk, wat in ’n bepaalde sin die “hoogste” vlak verteenwoordig waartoe kuns volgens Hegel in staat is sover dit die verhouding tussen die idee en materie betref. So vind ’n mens in die beeldhouwerke van die Griekse gode (soos Apollo) die volmaakte balans, so meen Hegel, tussen idee en stof, sonder dat die een die ander oorheers. Wanneer die fase bereik word waar romantiese kuns klassieke kuns vervang, is ’n mens getuie van die omgekeerde verhouding tussen gees en materie as wat by simboliese kuns die geval was: hierdie keer is dit die gees wat die oorhand het oor die materie omdat die idee, volgens Hegel, te “sterk” geword het vir die stoflike “omhulsel” om in toom te hou, sodat dit daartoe neig om uit die sinlike bande waarin dit gegiet is te breek.

Hegel sien bogenoemde ontwikkelinge bevestig in die skilderkuns, musiek en digkuns van sy eie tyd. Dink maar aan die romantiese skilderye van Caspar David Friedrich, Eugene Delacroix en Theodore Gericault – byvoorbeeld laasgenoemde se opspraakwekkende skildery, *The Raft of the Medusa*, wat die desperate, uitgeputte oorlewendes van die vergane skip met die naam Medusa voorstel, waar hulle wanhopig op ’n vlot in die see ronddobber. Wat Hegel in hierdie kuns van die romantiek raakgesien het, is dat dit waarlik voorkom asof die skildery worstel om uit die artistieke medium te breek om die lyding van die mense op die vlot ten volle uit te druk. Dieselfde kan van die musiek en digkuns van die era beweer word – Hegel sou waarskynlik bekend gewees het met Beethoven se opera, *Fidelio* – waarin liefde, moed, opoffering en vryheid getematiseer word – al verwys hy, sover ek kon vasstel, nie uitdruklik daarna nie. Dit is egter veral in die romantiese drama en digkuns van die tyd waar poëtiese uitdrukkings van vreugde en lyding filosofiese insig benader, ofskoon ’n mens hier met beeldryke artistieke ekspressie te make het, eerder as met begripmatige filosofiese artikulasie. Terselfdertyd kan ’n mens volgens Hegel hierin duidelike aanduidings lees dat kuns ’n versadigingspunt bereik het wat die vermoë daarvan betref om die idee toereikend te beliggaam, en dat ’n ander medium benodig word om hierdie rol van kuns oor te neem. Die fakkel word derhalwe oorgegee aan godsdiens, wat Hegel as “beelddenke” (“pictorial thinking”) bestempel, en wat die subjektiwiteit van mense en van God volgens hom beter uitdruk as wat enige

kunsvorm dit kan doen. Uiteindelik moet godsdiens egter plek maak vir filosofie, waarin gees of verstand sigself helder en duidelik in self-reflektiewe, begripmatige terme leer ken.

## WAAROM MOET DIE KUNS AS “HOOGSTE” DRAER VAN DIE GEES TOT ’N EINDE KOM?

Volgens Hegel is daar drie spesifieke historiese redes vir die tot-einde-kom van die kuns: die Christendom, die moderne wêreld ná die Verligting, en die ineenstorting van die kuns in die romantiese kuns van sy tyd (Hegel 1975, Vol II:377-378). Wat die *Christendom* betref, verteenwoordig dit vir Hegel ’n vorm van waarheidsbemiddeling wat kuns as sodanig oortref, en waardeur die ware subjektiwiteit van die mens en van die goddelike vir die eerste keer tot uitdrukking kom (Oelmüller 1969:244-248), omdat die kuns dit nie langer met die middele tot die beskikking daarvan, toereikend kan voorstel of beliggaam nie. Hierdie ontoereikendheid van die kuns het veral met die mensdom se diepste vervreemding en versoening te make. In die tweede plek skiet die kuns eweneens tekort betreffende die kapasiteit daarvan om die *moderne wêreld* as sinlike, waarneembare totaliteit tot uitdrukking te bring – dit wil sê om die sosio-politieke werklikheid wat sedert die Verligting en die Franse Rewolusie gestalte aangeneem het in al die kompleksiteit daarvan waarneembaar te maak. Kuns was weliswaar in staat om hierdie taak uit te voer met betrekking tot die heroïese wêreld waarin die handeling afgebeeld in die oorspronklike (Homeriese) epiese gedigte afgespeel het, maar dit was volgens Hegel nie meer die geval nie – iets waartoe die Christendom, die tegniese en ekonomiese rewolusies van die industriële samelewing, asook die moderne burokratiese georganiseerde staat deurslaggewend bygedra het. Die rede hiervoor het te make met die verskil tussen die Homeriese en Shakespeariaanse wêreld, enersyds, waarin die eenheid tussen moreel outonome figure en die politieke en morele totaliteit in die kuns voorgestel kon word, en, andersyds, die toenemend komplekse struktuur van die moderne samelewing, wat nie vir die kuns toeganklik is soos vantevore nie, en waarin die individu dus nie meer soos vroeër artistiek uitgebeeld kan word nie. Karelis (in Hegel 1979:xlvi) verduidelik dit as volg:

Art is limited by its sensuous medium to the behaviour of individuals. It cannot portray anything so complex as a legal and institutional system. Thus while heroic autonomy can be presented in art, the autonomy of the bourgeois individual can be made evident only through the medium which grasps systems as wholes – philosophy. To all sensuous appearances, as it were, the free individual in the modern state is a cog in a machine he does not control. So if beauty is sensuously perceivable autonomy, secular characters in the romantic world cannot be beautiful...

Die derde begroning vir Hegel se oortuiging rakende die ondergang van die kuns sover dit die hoogste roeping daarvan as waarheidsbemiddelaar betref, het (paradoksaal genoeg) volgens hom te make met die opvallende agteruitgang van die kuns en die letterkunde gedurende sy tyd, wat bevestig dat hierdie “logies-dialektiese” noodsaaklikheid inderdaad histories gerealiseer is (Hegel 1975, Vol II:377-378, 388-397; sien ook Oelmüller 1969:252-264, vir sy siening van Hegel se mening dat kuns moet “sterf”). Eerstens word sodanige agteruitgang beklemtoon in sy opmerking (1988:103), dat “For us art counts no longer as the highest mode in which truth fashions an existence for itself” – iets wat hy toeskryf aan die veranderde (en veranderende) behoeftes van die menslike gees, wat vervolgens in religie, en daarna in filosofie, groter bevrediging vind. Soos hy dit stel, buig mense nie meer hul knie voor artistieke voorstellings van God, Christus en Maria nie (Hegel 1988:103). Wanneer ons ons na die letter-

kunde van sy tyd wend, is dit treffend dat Hegel (1988:265-280) na letterkundige kunswerke verwys wat nie daarin slaag om die universele idee of Ideaal binne die partikuliere uit te lig nie (wat volgens hom die vervulling van ware kuns is) – en daarenteen óf die “subjektiewe” (die alledaagse bekende van die huidige tyd), óf die “objektiewe” (historiese besonderhede van die verlede ter wille van hulself) beklemtoon ten koste van die universele-in-die-besondere. Voorbeelde hiervan sluit selfs van Goethe se dramatiese werke in, byvoorbeeld *Götz von Berlingen* (Hegel 1988:270-271).

Wat die ontwikkeling en “dood” van die kuns(te), soos hier bo uiteengesit, betref, is daar egter ’n belangrike kwalifikasie. Hegel (1975, Vol. I:141-142) vestig die aandag op die verskyning, in sy eie tyd, van ’n nuwe soort kuns, naas dié van die Romantiek – ’n “anderkant kuns” (“beyond [fine or beautiful] art”). Verder skryf hy (Hegel 1975, Vol. II:388-397) oor ’n “vrye kuns” wat bly voortbestaan *nadat* kuns die “hoogste roeping” daarvan as draer van die idee ingeboet het: “Art has become a free instrument which is qualified to exercise itself relatively to every content...” (*ibid.*:392). Hy skryf aan hierdie kuns ’n kritiese, polemiese funksie toe, wat te verstane is in die lig daarvan dat kunstenaars op hierdie historiese ontwikkelingsvlak bevry is van die beperkinge van ’n bepaalde wêreldbeskouing. In hierdie opsig blyk dit dat Hegel vooruitsiende was – selfs in sy eie tyd het die groei van die dissipline van estetika (soos in sy eie werk, asook dié van Immanuel Kant, Friedrich Schiller en Alexander Baumgarten in die 18de eeu) daarvan getuig dat mense toenemend in die (filosofiese of intellektuele) *betekenis* van kuns belangstel, en nie meer soseer om dit slegs te besigtig en te “ervaar” nie. Vandaar Hegel se antisipering van ’n “wetenskap van kuns”, wat in sigself reeds simptome daarvan is dat kuns, in die “hoogste” funksie daarvan *as kuns*, tot ’n einde kom. In sy eie woorde (aangehaal in Harries 2009:65; sien ook Harries 1974, vir sy uitbreiding oor Hegel se “wet” van die dood van die kuns):

What is now aroused in us by works of art is over and above our immediate enjoyment, and together with it, our judgment; inasmuch as we subject the content and the means of representation of the work of art and the suitability and unsuitability of the work to our intellectual consideration. Therefore the *science* of art is a much more pressing need in our day than in times in which art, simply as art, was enough to furnish a full satisfaction. Art invites us to consideration of it by means of thought, not to the end of stimulating art production, but in order to ascertain scientifically what art is.

Sedert Hegel se leeftyd het die ontwikkeling van kuns, of die kunste, die akkuraatheid van sy verwagtinge bevestig. Dit is bowenal in die vroeë 20ste eeu dat ’n stroom van nuwe kunsbewegings die lig sien, met opvallend teoretiese name – onder andere abstrakte ekspressionisme, kubisme, fauvisme, konseptualisme, suprematisme, futurisme en metafisiese kuns – wat implisiet daarop aanspraak maak om die ware ontologiese aard van die werklikheid te weerspieël, en dus Hegel se “voorspelling” van ’n “vrye kuns” bekragtig. Om die waarheid te sê, hierdie uiters teoreties georiënteerde kunsskole tref ’n mens byna as ’n soort sintese van “vrye [kritiese] kuns” en “teorie” (met ander woorde “kunswetenskap”). By ’n vorige geleentheid (Olivier 1998) het ek via die werk van Karsten Harries (1968) oor die betekenis van moderne kuns uitgewei oor die wyse waarop laasgenoemde gestalte gee aan Hegel se verwagting, wat dus daarvan ’n heeltemal verskillende artikel gemaak het; hier wil ek eerder op die intellektueel-kritiese funksie van tydgenootlike *ekologiese kuns* fokus, en meer spesifiek die uitsonderlike kuns van Andy Goldsworthy (wat ek vanuit ’n ander hoek by ’n vorige geleentheid benader het; Olivier 2007). Nie alleen verteenwoordig dit ’n vorm van die “vrye kuns” wat Hegel in die vooruitsig gestel het nie – met ander woorde, kuns wat nie meer aan

'n bepaalde tyd of wêreldbeskouing gekoppel is nie – maar bowendien 'n besonder radikale voorbeeld daarvan, soos vervolgens aangetoon sal word.

## GOLDSWORTHY SE KRITIESE, POST-HEGELIAANSE EKOLOGIESE KUNS

'n Mens mag aanvanklik wonder hoe op aarde “ekologiese kuns” gestalte kan gee aan Hegel se geprojekeerde vrye (kritiese of polemiese) kuns wat op die “dood” van die kuns as hoogste beliggaming van die gees sou volg. Immers, soos die naam aandui, het ekologiese kuns met sosiale en natuurlike ekologiese sisteme, met ander woorde, onder andere met die *natuur* te make. Soos ek sal probeer aantoon, is dit egter juis een van die mees “kritiese” kunsvorme van die huidige tyd, wat geensins verbasend is in die lig van die opvallende en onontkenbare ekologiese krisis van vandag nie, wat saamhang met globale verwarming en die moontlikheid van die einde van alle lewe op aarde (Kovel 2002; Diamond 2005; Foster *et al.* 2010; Princen 2010; Klein 2014; Pittaway 2017; Olivier 2014; Olivier 2018). Wat hier belangrik is, is die oorsake van die huidige ekologiese krisis. Uit die tersaaklike literatuur is dit onontkenbaar dat die moderne ekonomiese stelsel van (neoliberale) kapitalisme, wat op die beginsel van onbeperkte ekonomiese groei gebaseer is, en deurgaans weinig kennis geneem het van die eindigheid van die omvattende ekologiese sisteem, kousaal verantwoordelik is vir die steeds verergerende krisis (al is dit so dat kommunisme en sosialisme voor 1989 daartoe bygedra het). Immers: geen onbeperkte ekonomiese groei is binne 'n eindige ekosisteem moontlik nie, met die gevolg dat planetêre ekosisteme tans reeds breekpunt bereik het (Foster *et al.* 2010: 11-15). Joel Kovel (2002:5) som hierdie toedrag van sake as volg op:

...it has been proved decisively that the internal logic of the present system translates 'growth' into increasing wealth for the few and increasing misery for the many... 'growth' so conceived means the destruction of the natural foundation of civilization. If the world were a living organism, then any sensible observer would conclude that this 'growth' is a cancer that, if not somehow treated, means the destruction of human society, and even raises the question of the extinction of our species. A simple extrapolation tells us as much, once we learn that the growth is uncontrollable. The details are important and interesting, but less so than the chief conclusion – that irresistible growth, and the evident fact that this growth destabilizes and breaks down the natural ground necessary for human existence, means, in the plainest terms, that we are doomed under the present social order, and that we had better change it as soon as possible if we are to survive.

Die “kritiese” (post-Hegeliaanse) funksie van ekologiese kuns moet teen hierdie sosio-ekonomiese agtergrond verstaan word. Op aanbeveling van 'n welmenende kritikus moet bygevoeg word dat, in die lig van Kovel se kommentaar op onbeperkte kapitalistiese groei en die implisiete moontlikheid van die uitsterwing van die menslike spesie (asook ander lewensvorme), waarna vlugtig hier bo verwys is, daar inderdaad tans van die vooruitsig van 'n soort “einde” sprake is, wat radikaal van Hegel se tese van die “einde van die kuns” verskil. Immers: Hegel het slegs die einde van die kuns in 'n bepaalde beliggaming daarvan voorsien, saam met die historiese voortbestaan daarvan as “kritiese kuns”. Hier staan ons egter voor die moontlikheid van 'n “finale” einde, indien die mensdom nie betyds tot hul sinne kom nie (Olivier 2018). Dit verskil dus ook van “die einde van die geskiedenis” soos deur Francis Fukuyama (1992) geformuleer is, wat bloot na die kulminering van die geskiedenis in die liberale demokrasie, asook die verdere oorbodigheid van alle ander voorafgaande politiek-ekonomiese stelsels verwys. Nodeloos om by te voeg, geld dieselfde vir Karl Marx se bekende

mening dat wanneer kommunisme die kapitalisme sou oorwin, die gepaardgaande klaslose samelewing in ’n bepaalde sin die “einde van die geskiedenis” sou verteenwoordig (Fukuyama se tese kan dus as die teenoorgestelde van Marx s’n beskou word). Hegel se tese oor die einde van die kuns as draer van die ontvouende gees het dus niks hiermee te doen nie.

Ofskoon dit hier as ’n “kunsvorm” bestempel word, moet ’n mens jousef deeglik daarvan vergewis dat ekologiese kuns egter opvallend van ander kunsforme verskil, wat besonder duidelik blyk wanneer Goldsworthy se “kunswerke” onder die loep geneem word. In sy artistieke praktyk gaan Goldsworthy byvoorbeeld nie met die natuur as “voorwerp” of “objek” om, soos wat in tradisionele kunspraktyk die geval is nie, maar “laat die natuur met rus” ooreenkomstig Martin Heidegger se beginsel van *Gelassenheit* (“letting be”; Heidegger 1966:53-54, 61). Dit wil sê, dat Goldsworthy se ekokunswerke natuurlike prosesse soos verwarming, afkoeling (vries), groei en vergaan of verrotting hul natuurlike gang laat gaan, selfs al is dit so dat die konstruksie van sy kunswerke op vlietende wyse by die natuur ingryp by wyse van ’n “herrangskikking” van natuurlike voorwerpe, sonder om laasgenoemde egter in die proses te verobjektiveer. Daarenteen bly sy “rangskikkings” onderworpe aan die natuurprosesse waarna hier bo verwys is, en kan hulle dus tereg as “kortstondige kunswerke” beskou word. Samehangend hiermee is dit betekenisvol dat een van sy boeke (deur homself geskryf) die veelseggende titel dra van *Andy Goldsworthy – A Collaboration with Nature* (1990), wat eweneens impliseer dat daar by hom geen sprake is daarvan om die natuur, of trouens enige natuurgegewe, as “objek” te konstitueer nie. Dit is ook ’n eksplisiete aanduiding van die semantiese afstand tussen sy kuns en tradisionele kuns, vir sover laasgenoemde deur onafhanklike, outonome individue geskep is deur natuurlike materiale te benut om relatief-duursame objekte, bekend as “kunswerke” daarmee saam te stel, vanaf skilderye en beeldhouwerke tot argitektoniese werke. Vergeleke hiermee is Goldsworthy se ingryping in die natuur minimaal (Beyst 2002:1-3), en bou hy sy “beeldhouwerke” of strukture met dorings, blomme, blare, takkies, modder, sneeu, yskeëls, klippe of opeengestapelde rotse, waar laasgenoemde waarskynlik die “duursaamste” (maar steeds verganklike) van sy kunswerke is (sien “Andy Goldsworthy artworks” vir relevante illustrasies van sy kuns). Die enigste relatief duursame items wat met hierdie strukture verband hou, is die foto’s (en fotografiese reproduksies) daarvan, geneem ten tye van wat Goldsworthy (1990) as die hoogtepunt van die natuursiklus waarvan dit deel uitmaak, beskou – met die belangrike kwalifikasie dat hierdie foto’s bloot ’n argief of rekord van die kunswerke daarstel, en nie self aanspraak maak op artistieke status nie. Hierdie radikaliteit van Goldsworthy se artistieke praktyk, veral in vergelyking met tradisionele kunspraktyke, blyk duidelik uit sy eie weergawe van sy *modus operandi* (Goldsworthy 1990:2, 4):

Movement, change, light, growth and decay are the lifeblood of nature, the energies that I try to tap through my work. I need the shock of touch, the resistance of place, materials and weather, the earth as my source. I want to get under the surface. When I work with a leaf, rock, stick, it is not just that material in itself, it is an opening into the processes of life within and around it. When I leave it, these processes continue...At its most successful, my ‘touch’ looks into the heart of nature; most days I don’t even get close. These things are all part of a transient process that I cannot understand unless my touch is also transient – only in this way can the cycle remain unbroken and the process be complete.

Wat kan ’n mens hierin lees? Dat Goldsworthy “kuns” ooreenkomstig die siklus van geboorte, groei, vergaan, dood en herlewing beoefen, welke siklus met die kultus van die god Dionysos

in Antieke Griekeland geassosieer word (Shlain 1998:136-148). Hiervolgens is die periodieke seisoenale “herlewing” van die natuur met die aanbreek van Lente gevier, wat op die oënskynlike “dood” gedurende Winter gevolg het. Met ander woorde, uit sy selfrefleksiewe beskrywing blyk dat Goldsworthy homself as iemand sien wat kuns ooreenkomstig die natuur se “wette” beoefen, waarvolgens hy natuurlike ritmes en siklusse respekteer, ofskoon dit gepaardgaan met ’n bepaalde kreatiewe, tasbare “ingryping” in natuurprosesse, sonder om die natuur se integriteit te skaad. Desnietemmin kan ’n mens nie, met die (gedeeltelike) neutralisering van die tradisionele menslike kunstenaar-as-agent, tot die slotsom kom dat die natuur *self* die rol van kunstenaar oorneem nie; wat by Goldsworthy aangetref word, is ’n “samewerking” tussen menslike kunstenaar en die natuur – ’n wederkerigheid of vennootskap van wedersydse bydrae tot die kunsskepping. Ten einde sy kenmerkende “kunswerke” die lig te laat sien, moet Goldsworthy homself “instem” op die vereistes wat die eienskappe van bepaalde materiale (soos klip, ys, hout, blare, ensovoorts), asook die *genius loci* van die plek waar hulle teëgekomp word, aan hom stel. Sy ingesteldheid teenoor hierdie natuurlike stowwe kan as ’n “hermeneutiek van luister” beskou word, wat hom in staat stel om ’n wedersydse kreatiewe, prosesgeoriënteerde verhouding met hulle te bewerkstellig. Die musikale metafoor van “ingestem wees op” (“attunement to”) is besonder geskik om die aard van hierdie paradigmities-ekologiese kunspraktyk saam te vat.

Indien ’n mens nie vertrou is met enige vorm van ekologiese kuns nie, mag jy wonder waar die wortels van Goldsworthy se uitsonderlike kuns lê, en tweedens, in watter sin dit as “kritiese” kuns (soos wat Hegel geantisipeer het) verstaan kan word. Wat die eerste vraag betref, is ’n goeie beginpunt Vaclav Havel (1996:213) se verwysing na die sogenaamde *Gaia*-teorie (sien ook Lovelock 2010) – die opvatting dat die aarde ’n reusagtige makro-organisme is, en nie bloot ’n neutrale planetêre ruimte wat ’n verskeidenheid van organismes “bevat” nie:

This theory brings together proof that the dense network of mutual interactions between the organic and inorganic portions of the Earth’s surface form a single system, a kind of mega-organism, a living planet – Gaia – named after an ancient goddess who is recognizable as an archetype of the Earth Mother in perhaps all religions. According to the Gaia Hypothesis we are parts of a greater whole. Our destiny is not dependent merely on what we do for ourselves but also on what we do for Gaia as a whole. If we endanger her, she will dispense with us in the interests of a higher value – that is, life itself.

Hieruit kan ’n mens aflei dat die weg teoreties voorberei is vir ekologiese kuns met die groeiende besef dat die menslike spesie nie, soos wat antroposentriese denkers (onder andere René Descartes) in die moderne era gemeen het, die middelpunt van alle synsvorme uitmaak nie, maar eerder een van vele spesies is wat in ’n verhouding van wederkerigheid met die planetêre ekosfeer verkeer. Hierdie besef is ook in Marilyn French (1986:542-544) se werk waarneembaar, waar sy die kontemporêre (letterlik *post*moderne) natuurbeeld as ’n haas onbegrypbaar komplekse, oop, onderling verbonde totaliteit van wedersydse verhoudinge karakteriseer. Sodanige strukturele kompleksiteit en wederkerigheid het nie slegs op natuurlike (asook sosiale) ekosisteme betrekking nie – wat impliseer dat, in die geval van ekologiese kunspraktyk, die waarnemer daarby ingesluit is; dit is ook op subatomiese “waarskynlikhede van interkonneksie” van toepassing. Dit is treffend dat sowel Havel as French die onderlinge verbondenheid van alle entiteite beklemtoon, waarmee hulle die foutiewe denke van vroeër, naamlik om dinge in isolasie van mekaar te beskou, effektief as sodanig ontmasker. Te oordeel aan

Goldsworthy se voorbeeld is ekologiese kuns egter juis op die deelnemende (“participatory”) verhouding tussen kunstenaar en natuur (of samelewing, in die geval van ekososiale kunstenaars soos Bradley McCallum; sien Gablik 1993:303-305) afgestem, wat geensins verbasend is nie. Immers: ’n (natuurlike of sosiale) ekologie kom volgens Kovel (2002:17) neer op “’n geheel wat deur interne verhoudinge gedefinieer word” (“a whole defined by internal relations”). Dit impliseer dat kunstenaar (mens) en ekologiese geheel nie van mekaar geskei kan word nie; hulle vorm ’n geheel.

Suzi Gablik brei in haar werk oor ekologiese kuns uit op die tema van interkonnektiwiteit en individuele deelname aan omvattende totaliteite, en situeer dit in verhouding tot die omverwerping van die “moderne self”. Gablik se essay, “Toward an ecological self” (1993:301-309), verteenwoordig ’n vroeë aanduiding van rigtingwysers in ekologiese denke, en meer spesifiek met betrekking tot kuns. Die frase, “ekologiese self”, is belangrik hier. Volgens Gablik, soos inderdaad ook die geval is vir die denkers waarna sy verwys, is die tydgenootlike verskyning van die “relasionele self” – dié self wat in en deur die talryke verhoudinge waarin dit deurgaans verkeer, gekonstitueer word, en waarskynlik ten beste in die werk van Gilles Deleuze en Félix Guattari (1987; sien ook Olivier 2017) na vore kom – simptome van die ondergang van moderniteit en samehangend daarmee die sogenaamde Cartesiaanse selfbeeld. Kenmerkend van laasgenoemde is veronderstelde self-deursigtigheid en outonomie, gepaardgaande met ontologiese isolasie, wat opvallend kontrasteer met die tans voorkomende relasionele selfbeeld, wat die “ingevoegdheid” van die self in ’n web van sosiale en natuurlike verhoudinge met “ander” selwe, asook andersoortige wesens, beklemtoon (Braidotti 2013).

Die paradigmatis-moderne “sisteem van oorheersing” (“dominator-system”; Gablik 1993), wat in die antroposentriese moderne wêreldbeeld gefundeer is, en waarvan die ontwikkeling van moderne wetenskap en tegnologie (Heidegger 1977), sowel as die natuurverwoestende kapitalistiese ekonomiese sisteem wat vroeër bespreek is, as manifestasies beskou kan word, het nie slegs op hierdie drie samelewingsverskynsels betrekking nie. Selfs die moderne kuns (as beliggaming van Hegel se “kritiese” en teoreties georiënteerde “postkuns”) kan nie kwytsgekeld word van die aanklag dat dit, soortgelyk aan die wetenskap, tegnologie en ekonomie, die werklikheid objektiveer nie. Dit is geen toeval dat Schopenhauer (1969:185) reeds in die 19de eeu daarvan kon sê dat: “...art...plucks the object of its contemplation from the stream of the world’s course, and holds it isolated before it...it stops the wheel of time; for it the relations vanish; its object is only the essential...”

Hierdie opmerking van Schopenhauer het te make met die “estetiese” funksie van kuns – spesifiek post-Hegeliaanse moderne kuns – wat verskil van die estetiese waarde wat aan ekologiese kuns toegedig kan word. Wanneer van laasgenoemde, soos byvoorbeeld een van Goldsworthy se ysbeeldhouwerke, beweer word dat hulle estetiese waarde het, kan dit verstaan word om te beteken dat hulle “mooi”, dit wil sê, “esteties bevredigend” is. Dit is egter nie wat die “estetiese” waarde van moderne kuns beteken nie, aangesien ekologiese kuns nie gebruik maak van die een of ander konvensionele (moderne) “raam” as estetiserende middel nie – ekologiese kuns is “raamloos” met die natuurlike omgewing geïntegreer, wat juis die kritiese (post-Hegeliaanse) potensiaal daarvan moontlik maak. Die modernistiese “raam” het die funksie om die kunswerk as estetiese ruimte af te sonder van die alledaagse, pragmatiese leefwêreld, insluitende die natuur, en dit sodoende in staat stel om op eie-aardige wyse die samelewing aan die hand van artistieke middele soos metaforiese beelde te kritiseer. ’n Bekende voorbeeld hiervan is Pablo Picasso se *Guernica*, waar stilisties verwronge beelde van onder andere ’n vrou, ’n perd en ’n bul die afgryse van die Fascistiese lugaanval op die Spaanse dorpie met dié naam (Guernica) in 1937 onmiskenbaar metafories uitbeeld.

Om die implikasies hiervan duideliker te stel, kan ’n modernistiese skildery soos *Newburyport* van Frank Stella (Harries 1997:16-17; sien ook Harries 1968) in oënskou geneem word (vir die begripmatige verskille tussen die begrippe modern, modernisties, postmodern en postmodernisties, sien Olivier 2013). In sy bespreking van *Newburyport* wys Harries daarop dat dit, as “estetiese objek”, sigself as ’n “selfgenoegsame geheel” (“self-sufficient whole”) aanbied, dat dit “estetiese afstand vereis” (“demands aesthetic distance”), en dat dit die toeskouer tot ’n “oerloed van estetiese ervaring” (“plenitude of aesthetic experience”) toegang gee, omdat dit oor geen pragmatiese nut beskik nie; intendeel – as *estetiese* objek hef dit alle menslike betrokkenheid by die alledaagse wêreld se aktiwiteite op. As modernistiese kunswerk is hierdie werk van Stella dus gepredikeer op die beginsel dat die estetiese sfeer, wat as ’t ware in kuns “gepreserveer” word, die toeskouer bevoorregte epistemologiese en ontologiese toegang bied tot ’n bepaalde soort “waarheid” en “werklikheid” (wat alleenlik via kunswerke op daardie wyse toegeëien kan word). Daarby moet onthou word dat die kunsmuseums en galerye waar sodanige tradisionele moderne kunswerke gewoonlik hang of uitgestal word, bydra tot die “estetiese afstand”, of selfs vervreemding tussen (moderne) kuns en die wêreld vanweë die feit dat sodanige ruimtes in ’n bepaalde sin “konteksloos” is, met ander woorde dat hulle op ’n de-kontekstualiserende wyse funksioneer. Nodeloos om te beklemtoon, is hierdie kenmerk van museumruimtes oor die algemeen – behalwe waar daar doelbewus gepoog word om dit teë te werk – volkome in harmonie met die “estetisisme” van moderne kunswerke, en spesifiek met *modernistiese* werke, wat hulself van ander moderne kuns onderskei vir sover die estetiese as ontologies gedifferensieerde ruimte refleksief in en deur modernistiese werke getematiseer word. ’n Voorbeeld hiervan is Robert Rauschenberg se abstrakte skildery, *Satellite* (in die Whitney Museum van Amerikaanse Kuns in New York), waar die beeld van ’n voël bo-op ’n enkele “raam”-oppervlak, wat die boonste kant van die reghoekige skildery begrens, die estetiese ruimte van die skildery tegelykertyd beklemtoon *en* problematiseer – die voëlbeeld wat, soos ’n satelliet in verhouding tot die aarde, “buite” die skildery gesitueer, en terselfdertyd “deel” van die kunswerk is, is ’n aanduiding van die modernisties-dekonstruktiewe status van hierdie kunswerk.

Uit bostaande behoort dit duidelik te wees dat die “sterk punte” van moderne kuns – dat dit estetiese ruimte as outonoom beskou en hanteer, dat dit ’n wig tussen die kunswerk en die wêreld indryf, ensovoorts – terselfdertyd ook die “swak punte” daarvan verteenwoordig. In die geval van sommige verteenwoordigers van modernistiese kuns moet ’n mens egter die belangrike kwalifikasie byvoeg dat – soos Rauschenberg se *Satellite* illustreer – juis hierdie estetisisme van moderne kuns op refleksiewe wyse geproblematiseer word, en dat dit daarmee ’n stap in die rigting van dié soort kuns neem, wat poog om die gaping tussen sigself en die wêreld te oorbrug. Om die waarheid te sê, deur die driedimensionele beeld van ’n voël bo-op die enkele horisontale oorblyfsel van ’n “raam” te plaas (die res van die skildery is raamloos), antisipeer Rauschenberg juis ’n kunsvorm wat die volgende deurslaggewend kritieke stap neem, om kuns en die wêreld/natuur met mekaar te “vervleg”. Ek wil argumenteer dat ekologiese kuns, soos beliggaam in die werk van Andy Goldsworthy, waarskynlik meer as enige ander soort kuns daarin slaag om die kloof wat moderne kuns van die wêreld (insluitende die natuur) geskei het, suksesvol te oorbrug, sonder om egter volkome natuur te word: sy kunswerke bly nog steeds kuns, maar tegelykertyd *ook* natuur. Hier vind ’n mens kunswerke wat volgens die kenmerkende “sowel...as” logika van poststrukturalisme “werk” (Derrida 2005; Olivier 2007). Bowendien gebeur dit op ’n wyse wat versoenbaar is met Hegel se geantisepeerde “vrye (kritiese) kuns”, waar die intellektuele aspek van Goldsworthy se kunswerke, wat hand aan hand met die visuele aspek daarvan funksioneer, nie geïgnoreer kan word nie.

## DIE KRITIESE RADIKALITEIT VAN EKOLOGIESE KUNS

Dit is egter maklik om die kritiese radikaliteit van ekologiese kuns te onderskat – waar dit in die gees van Hegel se geantisipeerde “kritiese kuns” verstaan moet word. (Dit is egter nie die enigste kunspraktyk wat as krities bestempel kan word nie – ek het vroeër ook na die moderne kuns van die eerste helfte van die 20ste eeu verwys as beliggaming van wat Hegel as post-Romantiese, “kritiese kuns” geantisipeer het; Harries 1968; Olivier 1998.) Maar ’n mens kan tereg vra: watter kritiese trefkrag het beeldhouwerke uit klip, of sneeu, of ys, of ’n rots wat bedek is met kleurvolle herfsblare, per slot van sake? My antwoord hierop is dat hulle juis kritiese slaankrag besit omdat hierdie “vlugtige kunswerke” nie soos tradisionele kuns die grens (en afstand) tussen kultuur en natuur “respekteer” nie, maar hierdie twee domeine met mekaar integreer, of miskien meer akkuraat gestel, “vervleg”. Waarom is dit dan kwansuis so kragtig as artistieke kritiek? Omrede dit die objektiverende “afstand” tussen kultuur en natuur is wat die grondslag gelê het vir die tegniese “opkommandering” (“ordering”) van die natuur deur die tegnologie (Heidegger) – ’n “afstand” wat veral in die natuurwetenskap en die tegnologie beliggaam is, maar selfs in die objektiverende aard van tradisionele (insluitende moderne) kuns na vore kom, soos hier bo aangetoon is. Hier is dit belangrik om kennis te neem van Heidegger se insig dat die wese van tegnologie nie die tegnologie *self* is nie, maar ’n sinswyse verteenwoordig waarvolgens menslike denke, doen en late in die era van tegnologie fundamenteel georden word, en wat hy *Gestell* (“Enframing”; “be-raming”) noem. Soos Heidegger (1977: 20) dit stel:

Enframing means the gathering together of that setting-upon which sets upon man, i.e., challenges him forth, to reveal the real, in the mode of ordering, as standing-reserve. Enframing means that way of revealing which holds sway in the essence of modern technology and which is itself nothing technological.

Kortliks kom dit daarop neer dat *Gestell* (“Enframing”, “be-raming”) as sinswyse en, korrelatief, as denkwyse fundamenteel bepaal hoe mense die sosiale en natuurlike werklikheid ervaar, naamlik as stof wat opgekommandeer kan word om, as “rou materiaal”, op tegniese wyse benut of gebruik te kan word. Langs hierdie weg gaan alle intrinsieke waarde wat iets (soos die natuur) of iemand (soos jou kinders) mag hê, verlore, dit wil sê hul waarde word gereduseer tot blote tegniese bruikbaarheid. In die lig hiervan kan beweer word dat die huidige, steeds verergerende ekologiese krisis gesien en verstaan kan word as die gevolg van die reduksie van die natuur (met die gepaardgaande komplekse onderlinge verbande tussen subsysteme inbegrepe) van ’n omvattende ekologiese geheel tot “rou materiaal” wat in Heideggeriaanse terme “opgekommandeer” word vir die uitsluitlike gebruik van die mens. Dit geld vir water, grond, wind, energie, die bome in reënwoude, diere, en selfs mense – dit is nie toevallig dat wat vroeër as “personeelafdelings” van maatskappye bekendgestaan het, nou “menslike hulpbronne” (“human resources”) heet nie. ’n Mens kan ook nie die verband tussen kapitalistiese ekonomie en tegniese eksploitasie van die natuur in hierdie verband oor die hoof sien nie (Pittaway 2017; Olivier 2018). In die lig hiervan is dit dus geensins oordrewe om ekologiese kuns soos dié van Goldsworthy as *radikaal krities* te bestempel nie: immers, waar kuns tradisioneel miskien wel by geleentheid die skoonheid en wildheid van die natuur verheerlik het, was dit altyd as kultuuruiting, wat met objektivering gepaardgegaan het. Daarenteen maak ekologiese kuns sigself tuis in die natuur – Goldsworthy se “vlietende” kunswerke word in die natuurlandskap gebou, en is daarom terselfdertyd onderworpe aan natuurprosesse van verweer, erosie en verganklikheid. Op hierdie wyse is hulle die konkrete uitdrukking van kultuur- en same-

lewingskritiek wat op die oorsake van die ekologiese krisis fokus, deurdat hulle implisiet die aandag vestig op die *mislukking* van menslike kultuur sover dit eerbied vir die natuur as kreatiewe matriks van die lewe aangaan. In 'n neutredop gestel: in plaas daarvan om strategieë te ontwerp waardeur daar *saam* met die natuur gewerk kan word – wat wel moontlik is, soos wat Michael Braungart en William McDonough sorgvuldig in hul boek, *Cradle to Cradle* (2009) demonstreer – het mense nog altyd tegnieke gevind om *teen* die natuur te werk, met ander woorde volgens die patroon van “wieg na graf” (“cradle to grave”).

## SLOT

Wartoe hierdie “wieg na graf”-lewenswyse volgens die ontologiese logika van *Gestell* of “be-raming” gelei het, en waarvan die ekologiese kuns van Goldsworthy ons krities-deelnemend bewusmaak, kan kortliks aangedui word aan die hand van 'n onlangse artikel wat die *lewensbelangrike* erns van die ekologiese krisis beklemtoon. In 'n resente artikel deur 'n groep internasionale wetenskaplikes (Bradshaw, Ehrlich, Beattie *et al.* 2021; sien ook Weston 2021), vestig hulle die aandag op die haglike toestand waarin die planetêre biosfeer verkeer. Hier is die opsomming van hul bevindinge:

We report three major and confronting environmental issues that have received little attention and require urgent action. First, we review the evidence that future environmental conditions will be far more dangerous than currently believed. The scale of the threats to the biosphere and all its lifeforms – including humanity – is in fact so great that it is difficult to grasp for even well-informed experts. Second, we ask what political or economic system, or leadership, is prepared to handle the predicted disasters, or even capable of such action. Third, this dire situation places an extraordinary responsibility on scientists to speak out candidly and accurately when engaging with government, business, and the public. We especially draw attention to the lack of appreciation of the enormous challenges to creating a sustainable future. The added stresses to human health, wealth, and well-being will perversely diminish our political capacity to mitigate the erosion of ecosystem services on which society depends. The science underlying these issues is strong, but awareness is weak. Without fully appreciating and broadcasting the scale of the problems and the enormity of the solutions required, society will fail to achieve even modest sustainability goals.

Niemand behoort dus, in die lig van hierdie *ernstige* waarskuwing deur vooraanstaande wetenskaplikes, die afmeting van die dreigende ekologiese krisis te onderskat nie. Dit is die gevolg van etlike eeue (sedert die moderne Industriële Rewolusie van die laat 18de eeu) se ongebreidelde ekonomiese groei, gepaardgaande met toenemende besoedeling van die atmosfeer en toenemende verlies aan biodiversiteit. Die mens se tegnologiese kundigheid, tesame met kolossale ekonomiese groei, aangewakker deur gierigheid, is onweerlegbaar hiervoor verantwoordelik (Kovel 2002; Foster *et al* 2010; Klein 2014; Olivier 2018). Die ekologiese kunswerke van Andy Goldsworthy kan as metonimie beskou word van wat die verhouding tussen mens (of kultuur) en natuur *behoort te gewees het* om die huidige, betreurenswaardige toestand op die planeet te kon voorkom het. Dit mag te laat wees daarvoor, maar dis nie te laat om uit Goldsworthy se radikaal-kritiese, post-Hegeliaanse kuns te leer en te *doen* wat 'n mens kan om 'n globale katastrofe te verhoed nie. Bowendien sou sodanige handeling, in die aangesig van Goldsworthy se radikaal-kritiese ekokuns, volkome in die gees van Hegel se geprojekterde “vrye kuns” wees.

Desnietemin kan by wyse van afsluiting opgemerk word dat ek volmondig saamstem dat, wat 'n konstruktiewe kritikus (een van die anonieme kritiese lesers van hierdie artikel) Goldsworthy se “vervlegte denke” noem (soos deur sy kuns gesuggereer), volgens hom/haar grondig van Hegel (asook Karl Marx) se “dialektiese denke” verskil, en bowendien “tot 'n groot mate bydra tot self-kennis in ons tyd”, omdat dit die “meganistiese sisteme” van moderniteit “ontwrig”. Hierdie opmerkings sluit aan by wat ek elders (Olivier 2007) aangedui het aan die hand van 'n analogie tussen Goldsworthy se ekokuns, enersyds, en Jacques Derrida se dekonstruktiewe denke, andersyds, waar 'n mens by albei 'n weiering van dialektiek (gekaraktiseer deur die gewaande dialektiese kulminering in 'n finale sintese of versoening tussen teenoorgesteldes) aantref. In die plek daarvan stel albei die werklikheid voor as een van wedersydse verstrengeling van binêre teenoorgesteldes – soos natuur en kultuur – sonder dat die een ooit deur die ander gekanselleer of “opgehef” word. Hulle bestaan eerder voort in 'n toestand van dinamiese spanning, waar die een “teenoorgestelde” voortdurend die ander begrens, soos wat Derrida op uiteenlopende wyses demonstreer, byvoorbeeld in sy dekonstruksie van “(on-)gasvryheid” (sien Olivier 2007), en deur Goldsworthy se ekokunswerke beliggaam word. Elkeen van sodanige kunswerke is tegelyk deel van die natuur *en* terselfdertyd 'n dinamiese artistiek-kulturele ingryping in natuurprosesse, sonder dat die een die ander “ophef”. Nodeloos om by te voeg, sou 'n mens – soos my kritikus opmerk – in die lig van sodanige “poststrukuralistiese” denke en kuns, belangrike selfkennis kon opdoen. Dit is minstens potensieel die geval; te oordeel aan die voortdurende hiërargiese praktyke in die samelewing, soos byvoorbeeld patriargie en outokratiese optrede van regerings gedurende die huidige “pandemie”, het sommige mense egter waarskynlik niks daaruit geleer nie.

## BIBLIOGRAFIE

- Andy Goldsworthy artworks. Geen datum. [https://www.google.com/search?q=andy+goldsworthy+art+works&tbm=isch&source=iu&ictx=1&fir=u\\_xJU0E-fLrOKM%252Cczkpsa9v\\_6MLRM%252C\\_&vet=1&usq=A14\\_-kQOpANQNZACCvFTeAfAewjJtd1Vgg&sa=X&ved=2ahUKewjhtGsyZ3uAhUJAcAKHe6iBfMQ\\_h16BAgiEAE#imgre=u\\_xJU0E-fLrOKM](https://www.google.com/search?q=andy+goldsworthy+art+works&tbm=isch&source=iu&ictx=1&fir=u_xJU0E-fLrOKM%252Cczkpsa9v_6MLRM%252C_&vet=1&usq=A14_-kQOpANQNZACCvFTeAfAewjJtd1Vgg&sa=X&ved=2ahUKewjhtGsyZ3uAhUJAcAKHe6iBfMQ_h16BAgiEAE#imgre=u_xJU0E-fLrOKM) (Toegang 7 Januarie 2021).
- Beyst, S. 2002. Andy Goldsworthy: The beauty of creation. <http://d-sites.net/english/goldsworthy.htm>, pp. 1-6. (Accessed 4/16/2007).
- Bradshaw, CJA, Ehrlich, PR, Beattie, A *et al.* 2021. Underestimating the challenges of avoiding a ghastly future. *Frontiers in Conservation Science: Global Biodiversity Threats*, 13 January: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fcsc.2020.615419/full> (Toegang 14 Januarie 2021).
- Braungart, M & McDonough, W. 2009. *Cradle to Cradle – Remaking the Way we Make Things*. London: Vintage Books.
- Deleuze, G & Guattari, F. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia Vol. 2*. Vert. Massumi, B. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Braidotti, R. 2013. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Derrida, J. 2005. The principle of hospitality. In: *Paper Machine*. Trans. Bowlby, R. Stanford: Stanford University Press, pp. 66-69.
- Diamond, J. 2005. *Collapse. How Societies Choose to Fail or Succeed*. New York: Penguin Books.
- Foster, JB, Clark, B, & York, R. 2010. *The Ecological Rift. Capitalism's War on the Earth*. New York: Monthly Review Press.
- French, M. 1986. *Beyond Power: On Women, Men and Morals*. London: Abacus.
- Fukuyama, F. 1992. *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press.
- Gablik, S. 1993. Toward an ecological self. In: Hertz, R. (ed.). *Theories of Contemporary Art* (Second edition). Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, pp. 301-309.
- Gablik, S. 1998. *The Reenchantment of Art*. New York: Thames and Hudson.
- Goldsworthy, A. 1990. *Andy Goldsworthy – A Collaboration with Nature*. New York: Harry N Abrams, Inc., Publishers.

- Harries, K. 1968. *The Meaning of Modern Art – A Philosophical Interpretation*. Evanston: Northwestern University Press.
- Harries, K. 1974. Hegel on the future of art. *Review of Metaphysics*, Vol. XXVII, no. 4, pp. 679-688.
- Harries, K. 1997. *The Ethical Function of Architecture*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Harries, K. 2009. *Hegel's Introduction to Aesthetics*. New Haven: Yale University.
- Havel, V. 1996. The search for meaning in a global civilization. In: Anderson, WT. *The Fontana Postmodernism Reader*. London: Fontana Press, pp. 208-214.
- Hegel, GWF. 1975. *The Philosophy of Fine Art*, Vols I and II. Transl. Osmaston, FPB. New York: Hacker Art Books.
- Hegel, GWF. 1979. *Hegel's Introduction to Aesthetics*. Transl. Knox, TM Met 'An interpretative essay', deur C. Karelis. Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, GWF. 1988. *Aesthetics – Lectures on Fine Art*. Transl. Knox, TM. Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, GWF. 2001. *The Philosophy of History*. Transl. Sibree, J. Kitchener: Batoche Books.
- Hegel, GWF. 2018. *The Phenomenology of Spirit*. Transl. Pinkard, T. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, GWF. 2010. *The Science of Logic*. Transl. Di Giovanni, G. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. 1966. *Discourse on Thinking – A Translation of Gelassenheit*. Trans. Anderson, JM & Freund, EH. New York: Harper Torchbooks.
- Heidegger, M. 1977. The question concerning technology. In: *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Trans. Lovitt, W. New York: Harper Torchbooks, pp. 3-35.
- Klein, N. 2014. *This Changes Everything – Capitalism vs the Climate*. Toronto: Alfred Knopf.
- Kovel, J. 2002. *The Enemy of Nature. The End of Capitalism or the End of the World?* London & New York: Zed Books.
- Lovelock, J. 2010. *The Vanishing Face of Gaia. A Final Warning*. London: Penguin Books.
- Oelmüller, W. 1969. *Die Unbefriedigte Aufklärung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Olivier, B. 1998. Contemporary art and Hegel's thesis of the death of art. In: Olivier, B. *Critique, Architecture, Culture, Art. Philosophical Essays*. Port Elizabeth: University of Port Elizabeth Publications, pp. 7-22.
- Olivier, B. 2007. Ecological art and the transformation of society. *South African Journal of Art History (SAJAH)*, 22(1):24-34.
- Olivier, B. 2013. Modernism, postmodernism and poststructuralism: The difference. <http://www.thoughtleader.co.za/bertolivier/2013/05/24/modernism-postmodernism-and-poststructuralism-the-difference/> (Toegang 24 Mei 2013).
- Olivier, B. 2014. The 'Network Society', Social transformation, and the 'Ecological Rift'. *Alternation – Interdisciplinary Journal for the Study of the Arts and Humanities in Southern Africa*, 21(2):122-155.
- Olivier, B. 2017. The ethical (and political) status of theorising the subject: Deleuze and Guattari. *Psychotherapy and Politics International*, 15(2):1-10: <http://onlinelibrary.wiley.com/wol1/doi/10.1002/ppi.1408/full>.
- Olivier, B. 2018. Die ekologiese krisis, kapitalistiese ekonomie en tegno-optimisme. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 58(3):464-482.
- Pittaway, DA. 2017. Broadening the Context of the Ecological Crisis: Featuring the Orphic and the Promethean. Bloemfontein: Unpublished PhD.thesis.
- Princen, T. 2010. *Treading Softly. Paths to Ecological Order*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Schopenhauer, A. 1969. *The World as Will and Representation*, Vol. I. Trans. Payne, EFJ. New York: Dover Publications.
- Singer, P. 1983. *Hegel – A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Shlain, L. 1998. *The Alphabet vs the Goddess. The Conflict between Word and Image*. New York: Penguin Arkana.
- Weston, P. 2021. Top scientists warn of “ghastly future of mass extinction” and climate disruption. *The Guardian – Environment*; 13 January: <https://www.theguardian.com/environment/2021/jan/13/top-scientists-warn-of-ghastly-future-of-mass-extinction-and-climate-disruption-aoe> (Toegang 14 Januarie 2021).

# Die toekoms van Hegel (gebore 1770)

**Outeur:** Catherine Malabou  
**Vertaler:** Lisabeth During  
**Titel:** *The future of Hegel: plasticity, temporality and dialectic*, met 'n voorwoord deur Jacques Derrida.

**London & New York:** Routledge (2005)  
 (Oorspronklike titel: *L'Avenir de Hegel*. Librairie philosophique J. Vrin, Paris (1995)).

Het komponiste soos Beethoven en denkers soos Hegel vandag nog enige betekenis ná 250 jaar sedert hulle geboorte? Soos Beethoven se musiek, byvoorbeeld die “Ode aan Vreugde”, die gees en gemoed van diegene wat daarvoor gevoelig is en waardering het, nog steeds hemelhoog voer, so bring die denke van Hegel diegene wat nog in ernstige denke belangstel, byvoorbeeld deur sy *Fenomenologie van die Gees*, in ware vervoering in ons gedagtelose tye. Indien Blaise Pascal reg is met sy stelling “dat heel onze waardigheid in het denken gelegen is”, dan sal dit ook goed wees om op sy oproep ag te gee wanneer hy skryf: “Laten we dus ons best doen goed te denken; dat is het beginsel der moraal.” In die lig hiervan kan dit waardevol wees om oor die toekoms van Hegel, dus oor die toekoms van sy denke, te vra. Dit doen Catherine Malabou in haar boek oor Hegel, *The future of Hegel: plasticity, temporality and dialectic*, dan ook inderdaad.

Om by die einde te begin: “Die filosofie van Hegel nooi ons uit om die kalmte en gevaar van ‘die Sondag van lewe’” binne te gaan, skryf Catherine Malabou in die laaste sin van haar heel besondere studie van Hegel se filosofie wat sy onder leiding van Jacques Derrida gedoen het. Oor hierdie studie skryf Derrida dat hy by almal wil aandring om hierdie boek “die buitengewone trajek, naamlik *Die toekoms van Hegel*” te lees. Robert Bernasconi van Memphis skryf dat elkeen met 'n belangstelling in die toekoms van filosofie met 'n kontinentale perspektief hierdie boek sal wil bestudeer. Hegel, so wil dit voorkom, het dus vandag nog steeds 'n toekoms, minstens vir elke ernstig-denkende mens wat minstens nog die mens se hoogste kapasiteit respekteer.

Nadat ek gelees het wat Gadamer oor “Hegel se filosofie en die nawerking daarvan tot vandag” geskryf het, staan dit onwrikbaar vas dat die saamdink met Hegel ons help om te beweeg in die rigting van denke in die oortreffende trap. Hy skryf oor “die onontbeerlikheid van Hegel vir hedendaagse filosofering” veral in sy stryd teen moralismes, en oor “die oorweldigende geestelike krag” van hierdie denker wanneer dit gaan oor sy gedagtes oor die objektiewe gees. Sy beklemtoning van Hegel se Christologiese gedagtes met verwysing na die oorwinning oor die dood en die opstanding en versoening laat 'n mens verstaan waarom Malabou afsluit met “die uitnodiging tot die Sondag van lewe”, as die dag van triomf, opstanding, oorwinning oor die dood, versoening, en die opening na en vorming tot nuwe lewe wat binne hierdie konteksse belowe word. Hierbenewens het Jean Hippolyte, die Franse kenner van Hegel se denke, onomwonde verklaar: Die belangrikheid van Hegel se filosofie vir die geskiedenis van die Europese kultuur en die geskiedenis van menslike denke kan nie oordryf word nie en die invloed van hierdie filosofie strek tot in die huidige epog. Hy beskryf die voorwoord, wat 'n meesterstuk in eie reg is, tot Hegel se groot werk, naamlik die

*Fenomenologie van die Gees*, as ’n “wêreldwye historiese feestelikheid” (*festival historiko-mondiale*).

Om bogenoemde redes voel ek die vrymoedigheid om kortliks hierdie voortrefflike boek van Malabou onder die aandag van denkende mense te bring. Haar boek inspireer ’n mens nie net om Hegel te lees en met Hegel te dink nie, maar veral ook hoe belangrik dit is om te lees, goed te lees, en veral ook om filosofie te lees, en goed te lees, en die leser kry selfs wenke van Hegel oor hoe die leeshandeling kan en behoort te gebeur. Haar boek het drie hoofafdelings oor temas waarvoor niemand ooit, en ook nie vandag nie, uitgepraat en uitgeskryf kan raak nie. Die temas bly vir alle mense hoogs relevant: Hegel se denke oor die mens, Hegel se denke oor God, Hegel se denke oor die filosoof (die denker). In hierdie temas kom ons ook uit by ander ewe relevante sake soos die denke oor gees, oor kennis, oor taal, oor geskiedenis en oor dinge.

Die kernbegrip wat Malabou uitlig, eintlik as begrip ontwikkel, en as sleutel tot Hegel se denke beskou, is die begrip plastisiteit (wat eintlik met vorm en vorming te doen het) met klem op drie betekenis van die begrip: die ondergaan van vorm en vorming, die verwesenliking en bewerking van vorm en vorming, en die vernietiging van vorm en vorming (die ontologie van die ongeluk). Elk van die genoemde temas in Hegel se denke kan met die drie dimensies van vorming en vorm in verband gebring word: mens, God, denke, gees, kennis, taal, geskiedenis, dinge. Elk hiervan kan lei tot elk van die drie moontlikhede. Die belangrike gedagte is dat die denke oor al hierdie sake steeds die denke en aktiwiteite van mense vandag in al hul omstandighede behels en waarvan almal moet rekenskap gee en ook behoort rekenskap te gee.

Terme soos plastiese gees, goddelike plastisiteit, plastiese leeshandeling, plastiese diskoers, plastiese individualiteit, plastiese singewing word duidelik, omsigtig en intelligent en besonder insiggewend ondersoek en ontleed. Om haar bespreking van hierdie temas te lees, vind ek besonder inspirerend en prikkelend vir eie gedagtevorming oor al hierdie temas.

Op ’n heel oorspronklike wyse ontwikkel sy haar filosofie van plastisiteit na aanleiding van Hegel se denke oor plastisiteit wat verstaan kan word as die direkte nalatenskap van Hegel. Sy pas haar teorie veral toe op wat sy noem “die nuwe verwondes” verwysende na die impak van demensie, die teistering van oorlog en geweld, en politieke mishandeling op die identiteit van subjekte en die omkering van die affektiewe ekonomie van diesulkes. In hierdie verband is haar boeke oor “die ontologie van die ongeluk” en “die nuut verwondes” uiters relevant en bring die filosofie van Hegel kragtig tuis in die milieu van hedendaagse denke oor mens en identiteit en die trauma van die verwoesting van identiteit.

Hoe relevant die denke van Hegel vir vandag is, blyk verder uit die feit dat die hedendaagse denke en diskoerse onder andere baie spesifiek handel oor die filosofie van die gees (Bernard Stiegler en kie.), kennis en absolute kennis (Jacques Derrida se *Glas* as “doodsklok van absolute kennis”), maar hierbenewens ook die hele gedagte van kennis- en inligtingsamelewings, die krisis en uiteenlopende menings in die denke oor God, religie, Christologie en verwante sake (Girard), selfs die tergende vraag oor hoe lees ons en hoe daar gelees behoort te word, om nie te praat van hoe ons dink en hoe ons behoort te dink nie (Edgar Morin) en dan ook nog ons omgang met die dinge, ons verbintenis met dinge en die besinning daaroor, die impak van dinge op menswees en mensvorming (Michel Serres), en dan taal en die belangrikheid van taal, die verwisseling van tale, die misbruik en die wanbegrip oor taal en die wese daarvan en die onmoontlikheid van ware wetenskap en die vorming van die wetenskaplike gees in en deur ’n 2de of selfs 3de taal, en die onreg wat gepleeg word deur dit van studente te verwag (Hans-Georg Gadamer).

Om saam met Hegel, teen Hegel in en verder as Hegel (vir diegene wat hulle verbeel dat hulle sover gevorder het) oor al hierdie sake te dink is die uitdaging wat Malabou se besondere deeglike lees van, denke saam met en oor Hegel se denke ons wil leer. Soos Derrida en Bernasconi beklemtoon het: wie goed wil dink kan gerus Malabou se boek bestudeer en ook die boeke van Hegel waaroor sy dit het, veral die *Fenomenologie van die Gees*.

**FANIE DE BEER**

Emeritus professor: Universiteit van Suid-Afrika

E-pos: careldebeer17@gmail.com

## Max Weber (1864–1920): denker over godsdienst en kapitalisme

HANS ESTER

Nijmegen

Nederland

E-pos: j.ester@let.ru.nl



Hans Ester

**HANS ESTER** (1946) groei op in Utrecht (Nederland) en Bielefeld (Duitsland). Na Hoër Skool studeer hy Duits, Teologie en Afrikaans in Amsterdam, Tübingen en Johannesburg. Hy promoveer in 1975 in Leiden en ontvang ’n eredoktorsgraad van die Noordwes-Universiteit (Potchefstroom) in 2000. Na twee jaar as onderwyser in Utrecht doseer hy Duitse letterkunde en kultuurwetenskap aan die Radboud Universiteit Nijmegen. In 1995 is hy gasdosen by Rhodes University in Grahamstad. Tans is Hans Ester redakteur van die jaarboek *Deutsche Chronik* en sekretaris van die Stigting “Kunstenaarverzet 1942–1945”. Hy het boeke gepubliseer oor Theodor Fontane, Elisabeth Eybers, NP van Wyk Louw, Berlyn, Goethe, Oostenrykse letterkunde, Switserse letterkunde, vertaalwetenskap en Duits-Nederlandse verhoudings. Sy mees resente boekpublikasie, met Chris van der Merwe as mederedakteur, is *Twyfelaars wat glo* (Stellenbosch 2019). In 2021 verskyn *Verbotene Bücher* in samewerking met Barbara Mariacher. In 2022 volg ’n studie oor Franz Werfel en die moord op die Armeniërs.

Na een enkele alinea van de Duitse geleerde Max Weber gelezen te hebben, weet iedereen dat Weber een fenomenale denker was. De onderwerpen die hij aansnijdt, zijn verrassend en de strategie van argumenteren is boeiend en veeleisend. Wie hierin mee wil denken, moet in de eerste plaats goed kunnen luisteren. Naar wie luisteren we wanneer vandaag over Weber wordt gesproken? Zoals in veel andere gevallen gebeurt, hebben wij in beschrijvingen van zijn ideeën met Max Weber in gereduceerde vorm te maken. De theoloog Ulrich Ruh uit het Duitse Freiburg wees in zijn proefschrift *Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte* uit 1980 al op de vernauwde visie op Max Weber in publicaties over hem. Ook de cultuurfilosoof HW von der Dunk wijst in zijn boek *De verdwijnende hemel. Over de cultuur van Europa in de twintigste eeuw*, deel 1 (Amsterdam, 2000) op de geringe, eenzijdige acceptatie van Webers werk in vergelijking met dat van Karl Marx en Sigmund Freud. Zeer veel publicaties zagen de afgelopen honderd jaar het licht over die ingrijpende ontwikkeling binnen de Westerse cultuur die “secularisatie” of “secularisering” heet. Steevast komt Weber als de vader van het secularisatie-onderzoek in

**Datums:**

Ontvang: 2021-02-18

Goedgekeur: 2021-08-01

Gepubliseer: September 2021

beeld. Dat is niet geheel terecht en evenmin volkomen onterecht. De suggestie dat alles bij Weber om het begrip “Säkularisierung” draait, heeft in ieder geval krachtige nuancering nodig. In Webers onderzoek naar de geest van het kapitalisme en zijn religieuze wortels is het protestantisme één van de bepalende bestanddelen van de moderne kapitalistische geest. Nergens gaat Weber versimpelend te werk, zodat we geenszins met een korte bondige samenvatting van zijn werk in de vorm van een stelling zouden kunnen volstaan. Zelfs Webers opvatting dat er een bepaalde verhouding is tussen zekere richtingen (het puritanisme, het calvinisme) binnen het protestantisme en de geest van het kapitalisme is zo ingekrompen dat de oorspronkelijke betekenis is aangetast. Weber verlangt meedenken en nuancering, geen gemakzuchtig uittreksel. De Nederlandse filosoof en socioloog AJ Nijk had al voordat Ruh dat deed op deze vertekening gewezen in zijn schitterende dissertatie *Secularisatie. Het gebruik van een woord* uit 1968. Nijk zegt daarin over het gebruik van “secularisering” en “secularisatie” bij Weber: “Waar de termen voorkomen maken zij de indruk argeloos gebruik te zijn; hun betekenis kan wisselen en wordt niet scherp omlijnd. Dat is veelzeggend bij een auteur die zich in hetzelfde werk [over economie en samenleving] zo uitermate veel moeite heeft getroost tot methodische en vooral ook tot terminologische helderheid te geraken” (Nijk 1968:30). Met het noemen van de terminologische helderheid bij Weber heeft Nijk helemaal gelijk. Het afleggen van verantwoording over alles wat je als mens in het leven doet, was Max Weber met de paplepel ingegoten. Zijn vader was een telg uit een geslacht van textielabrikanten uit het tot Pruisen behorende Bielefeld in Westfalen. Zijn moeder was van Hugenoten-afkomst. Max Weber senior was een en al correctheid, als jurist en als politicus in Berlijn. Het geloof zei hem niet veel. Helene Weber had in tegenstelling tot haar man een diep innerlijk geloof dat haar geestelijke oriëntatie volledig bepaalde. Zelfs haar opvatting van de geslachtsgemeenschap als zondige handeling die slechts aanvaardbaar was met het oog op het voortbrengen van nageslacht was een uitvloeisel van haar geloof. Zij probeerde dit piëtistische geloof op haar oudste zoon over te dragen, maar dat gelukte slechts tijdelijk. Max Weber hield zich wel zijn hele leven met geloof en religie bezig, maar eerder vanuit vragen naar de relatie tussen geloof, zingeving en sociaal-politieke ontwikkelingen dan vanuit een persoonlijke beleving van de geloofsinhoud.

Max Weber (1864–1920) studeerde rechtsgeleerdheid in Heidelberg en voegde daar later in Berlijn staatshuishoudkunde/algemene economie aan toe. Hij promoveerde in 1889 op een proefschrift over de oorsprong van handelsmaatschappijen in de rechtspraktijk van middeleeuwse steden in Italië en schreef zijn habilitatiegeschrift (de voorwaarde voor het professoraat in Duitsland) over de naar een vorm van kapitalisme leidende agrarische geschiedenis der Romeinen. Max Weber heeft over zoveel onderwerpen van cultuurhistorische, sociologische, theologische en economische aard zo fundamenteel en gewapend met enorme kennis onder andere in Freiburg en Heidelberg college gegeven en gepubliceerd dat het niet verbaast dat hij in 1898 volledig instortte en pas na jaren weer tot grote intellectuele arbeid in staat was. Webers biograaf Dirk Kaesler suggereert dat er een mogelijk samenhang is van de diepe breuk die in 1897 tussen Max Weber junior en zijn vader Max Weber senior ontstaat en zijn psychische en lichamelijke ontreddeing. In zijn boek de met enigszins gechargeerde titel *Max Weber. Preusse, Denker, Muttersohn* laat Dirk Kaesler Webers vrouw Marianne aan het woord die een indringend beeld geeft van de crisis waarin haar man in 1898 verkeert: “Letterlijk alles is hem te veel: lezen en schrijven is een marteling. Hetzelfde geldt voor praten, lopen en slapen. Alle psychische en een deel van de lichamelijke functies weigeren dienst. Als hij hen desondanks tot gehoorzaamheid dwingt, dan bedreigt hem de chaos, een gevoel alsof hij in de draaikolk van een nerveuze toestand kan geraken die de geest verduistert”

(Kaesler 2014: 475). De woede jegens zijn vader tijdens een ouderlijk bezoek vanuit Berlijn aan de kinderen in Heidelberg is gedeeltelijk te verklaren vanuit Max Webers vereenzelving met zijn moeder Helene. Zijn uiterst vrome moeder had weinig ruimte voor zichzelf binnen het strenge regime van de vader. Vader en zoon eisten beide de moeder op.

Door de brede waaier van onderwerpen waar Max Weber zich mee bezig hield, is het lastig om hem bij een wetenschappelijke discipline in te delen. Het zou tegen de geest van zijn werk indruisen, wanneer wij hem als socioloog, godsdienstsocioloog, econoom, filosoof of cultuurwetenschapper zouden classificeren. Van de breedte van interessegebieden en onderzoeksvelden getuigt de uitgebreide vriendenkring in Heidelberg. Deze kring die wekelijks bijeenkwam om naar een lezing te luisteren en daarover te discussiëren omvatte grote geesten op velerlei gebied. Werner Sombart, Ernst Troeltsch, Georg Simmel, Edgar Jaffé, Else von Richthofen, Heinrich Rickert zijn slechts enkelen van de deelnemers. Kaesler laat in zijn biografie zien dat Max Weber de uitdaging van afwijkende meningen en van hardop denken en tastend formuleren nodig had om nieuwe perspectieven op de menselijke samenleving in heden en verleden te zien. De uitwisseling bleek uitermate vruchtbaar te zijn, al hoorde Weber het liefst zichzelf praten en kon hij ironisch en sarcastisch uit de hoek komen. Het schrijven van brieven was voor Weber eveneens een levensnoodzaak. Brieven waren een middel tot uitwisseling van sociaal nieuws, maar meer nog een probaat middel om helderheid over de eigen standpunten te krijgen en zich geestelijk te verrijken door de dialoog met de briefpartner van hetzelfde niveau die bevestigde en ter discussie stelde. Het duidelijkst wordt het werk van Max Weber in zijn karakter als vrucht van de uitwisseling door de vergelijking met de geschriften van zijn vriend Ernst Troeltsch (1865–1923). Bij het verklaren van de maatschappelijke, economische en religieuze ontwikkelingen duiken bij Troeltsch eveneens begrippen op als “rationalisatie”, “de betekenis van het protestantisme voor het ontstaan van de moderne wereld”, “het Lutherdom”, “het individuele en het algemene” en “de zin van de geschiedenis”.

Als geschiedkundige, als wetenschapstheoreticus, als cultuurbeschouwer en als socioloog was Weber al in zijn eigen tijd een prominent denker. Van alle kanten kreeg hij impulsen om mee te denken. Vooral was hij een vernieuwend denker die in staat was zijn eigen vooroordelen en vooronderstellingen waar te nemen en de schaduw van zijn eigen redeneringen zichtbaar te maken. Het denkpatroon van Max Weber is gericht op het plaatsen van vraagtekens achter iedere stap die hij zet.

De eerste hobbel waarmee de lezer van Webers werk te maken krijgt, is de taal. Als voorbeeld van zijn lastige taal haal ik een gedeelte uit Webers opstel “Het beursverkeer” uit 1896 aan. Hij schreef deze brochure voor zijn vriend, de predikant en maatschappijcriticus Friedrich Naumann als reactie op het “Genootschap voor ethische cultuur” en haar tijdschrift “Ethische cultuur”. Het gaat om de vraag naar de mogelijkheden van ethisch handelen in de reële wereld: “Aan het in praktijk brengen van *zuiver* theoretisch-morele eisen zijn nu eenmaal, zo lang de naties, ook wanneer ze militair gezien in vrede met elkaar leven, economisch de onverbiddelijke en onvermijdelijke strijd om hun bestaan als natie en om de economische macht voeren, nauwe grenzen getrokken door de overweging, dat men ook economisch niet *eenzijdig* kan ontwapenen. De kapitaalreserves van de grote banken zijn in net zo geringe mate liefdadige instellingen als geweren en kanonnen dat zijn.” Wanneer de Nederlandse tekst moeilijk te begrijpen is, dan geldt dat nog veel meer voor Webers oorspronkelijke Duits. Tot de meest opvallende stijlverschijnselen van Webers taal hoort de tussenzin. In tussenzinnen worden aanvullende argumenten gegeven. De tussenzinnen lopen ook vooruit op mogelijke

tegenwerpingen. De vergelijkingen – in dit geval van het kapitaal van banken met geweren en kanonnen – zijn argumenten die gevoed worden door de macht van de humor.

Om iets van zijn werk te begrijpen, luidt het devies voor de lezer anno 2021 dat je de tijd moet nemen en de zinnen vaak hardop moet uitspreken om te weten welk onderwerp bij welk gezegde hoort, waarom er een tweede naamval in een zin voorkomt en wat de (energie sparende) functie is van een niet ingeleid woord waarmee een bijzin begint. Een voorbeeld daarvan – opening van bijzin met de uitdrukking “Gedankenfreiheit” – zien we in een reactie op Naumanns ontwerp van het programma van de nieuwe politieke partij: “Wat wilt u nu eigenlijk? Wil men in een nationale arbeiderspartij die opklimmende klassen der arbeiders voor zich trachten te winnen, zou dat zonder twijfel een vooruitgang zijn. Het zou de geestelijke emancipatie van de arbeiders betekenen, vrijheid van denken, die de sociaaldemocratie niet toestaat, doordat ze het in gruzelementen liggende systeem van Karl Marx als dogma in de hoofden van de massa stempelt.” De geestelijke emancipatie der arbeiders uit zich dus in de vrijheid van denken. De stilistisch geslaagde tegenstelling schuilt in “vrijheid van denken” tegenover het mechanische “stempelen”. Dat Weber het lot van de arbeiders na aan het hart lag, blijkt wel uit de grote enquête die hij als prille onderzoeker samen met de predikant Paul Göhre in 1892 onder landarbeiders in Pruisen hield en uit de voor de Pruisische grootgrondbezitters negatieve gevolgtrekkingen uit deze enquête. De enquêteurs waren de “Dorfpfarrer”, de dorpsdominees. De opdrachtgever was de “Verein für Socialpolitik”. Het resultaat was een helder beeld van de variabele behoefte aan arbeidskrachten op de grote landgoederen gedurende het jaar, van de verschillen in bodemgebruik en ten aanzien van de productietechnieken. De enquête leidde tot conclusies over de richting der ontwikkelingen en had zowel een sterk sociologisch als economisch karakter. De enquête signaleerde het gevaar dat de provincies ten oosten van de Elbe hun Duitse landarbeiders zouden verliezen en dat Poolse seizoenarbeiders hun plaats zouden innemen.

Globaal gezien domineren vier grote thema’s in Webers werk. Het gaat daarbij in de eerste plaats om het zoeken naar het verband tussen religieuze basisvoorstellingen en de normen van het economische leven van alledag. Tot de religieuze basisprincipes behoort de keuze om van het persoonlijke bezit niet onbevungen te genieten, maar het genot te vermijden door ascese, dus door zich van het genieten te onthouden. Het centrale werk waarin Weber zijn gedachten ontplooit, is *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* uit 1906. Dit werk bezorgde Weber in zijn tijd grote faam en werd door menigeen, zonder scrupules, in enkele zinnen samengevat. Alsof het calvinisme als camouflage van roofzucht fungeerde. Weber is zo behoedzaam in het vastleggen van cruciale gedachten en begrippen dat zijn betoog pas na geduldig peilen van de gehanteerde termen steeds een stapje verder komt. Wat Weber bijzonder maakt, is de veelheid van verschijnselen die hij aan zijn onderzoek ten grondslag legt. Hij bestudeert de cultuur in al haar aspecten en probeert zicht te krijgen op de werkzame factoren binnen de cultuurgeschiedenis. Daarom wijst hij simpele causale, op oorzaak en gevolg gestoelde eendimensionale verklaringen van belangrijke ontwikkelingen af. Weber wil verbanden laten zien en heeft bij zijn bevindingen altijd oog voor de complexiteit van sociaal-culturele gegevens, vooral wanneer het om het verband van samenleving en godsdienst gaat. Een Europese kijk op godsdienst verrijkt hij door naar andere wereldgodsdiensten te kijken. Het heden relateert hij door naar de oude geschiedenis van Griekenland en de Aziatische culturen, vooral die van het oude China, terug te gaan.

In zijn *Die protestantische Ethik* begint Weber met de vraag naar de omstandigheden die er toe hebben geleid dat in het als Avondland betitelde Europa, heel in het bijzonder in het Westen en Midden van Europa, unieke culturele verschijnselen optraden waarvan de dynamiek

universele betekenis en geldigheid verkreeg. Weber bedoelt de wereldomvattende betekenis van het kapitalisme, terwijl zich er in dit beginstadium van zijn onderzoek terdege van bewust is dat hij het begrip *kapitalisme* eerst zou moeten definiëren. Die definitie is lastig, omdat over de hele wereld met geld handel wordt gedreven met het oogmerk van winst, van vergroting van het beschikbare bezit. Het streven naar geld wordt “kapitalisme” genoemd. Voor Weber is deze begripsomschrijving onvoldoende, omdat die niet precies genoeg is om de ontwikkeling op het gebied van kapitaalvermeerdering in het Avondland goed weer te geven.

Weber wil de universele ontwikkeling van het kapitalisme afleiden uit de specifieke ontwikkeling in het genoemde Avondland. In een eerste benadering tot specificatie noemt hij als bijzonderheden: de bedrijfsorganisaties (te denken is aan de gilden), de scheiding van huishouden en bedrijf, het technische gebruik van wetenschappelijke inzichten voor de “Lebensordnung” (leefstructuur) van de arbeidende massa’s door economische premies en het voeren van een bedrijfsboekhouding.

Welke bestanddelen van de sociale ordening hebben het moderne kapitalisme op gang gebracht? Als eerste bestanddeel noemt Weber de formele regels van het recht. Het moderne bedrijfskapitalisme heeft voor een rationeel functionerende bedrijfsvoering een calculeerbaar recht en een calculeerbare administratie nodig. Op beide voorzieningen, resp. regelingen moet je kunnen vertrouwen. Anders zou het een kapitalisme van speculerende avonturiers, egoïstische beurspeculanten zijn. Dit moderne kapitalisme heeft een veilige en zekere rekenbasis nodig om te kunnen functioneren en in de tijd vooruit te kunnen kijken.

Weber erkent met het begrip “sociale ordening” de fundamentele betekenis van het rationalisme van het Avondland. De economische voorwaarden zijn bepalend voor de verdere ontwikkeling. Maar, het economisch rationalisme is in het proces van zijn ontstaan ook van de bekwaamheid en de toewijding van de mensen aan bepaalde praktisch-rationele leefwijzen afhankelijk. Tot de belangrijkste vormende elementen van de leefwijze behoorden volgens Weber in het verleden bepaalde magische en religieuze machten en de in het geloof aan deze machten verankerde ethische opvattingen in de zin van plichten. Uit dit verband van economisch handelen en religie/geloof vloeit het centrale probleem van Webers studie voort. Hij beoogt de voorwaarden van het ontstaan van een “Wirtschaftsordnung”, een bepaalde geestelijke ingesteldheid ten opzichte van het economisch leven, aan te tonen door deze te koppelen aan religieuze geloofsinhouden. Preciezer geformuleerd: Weber wil de samenhang aantonen van het moderne economische ethos met de traditionele ethiek van het ascetische protestantisme.

Hoe kunnen de aan godsdienstige onderwerpen toegewijde, ernstige en wereldvreemde calvinisten zulke invloedrijke ondernemers zijn? Is er geen tegenstelling tussen wereldvreemdheid, ascese, onthouding van genot en kerkelijk gebonden vroomheid enerzijds en deelname aan het kapitalistische beroepsleven anderzijds? Uit de pastorie komen immers kapitalistische ondernemingen van grote allure voort en heerst er onder calvinisten een “virtuoze kapitalistische ondernemersgeest” (citaat van Weber). In het kader van zijn antwoord plaatst Weber de ethiek en bovenal: de ethische waarde van arbeid en beroep, in het middelpunt van zijn beschouwingen. Het doel van het leven is het verwerven van geld en goederen, niet met het oog op onbevangen genieten van het verworvene. De mens heeft een verplichting tegenover de inhoud van zijn activiteit. Te denken is aan arbeidsdiscipline en aan de beroepsplicht tegenover de groep waartoe men behoort. Het beroep is een taak die God de mens heeft opgelegd. Bij Maarten Luther had het beroep reeds hoogstaande betekenis gekregen. De meest fundamentele ethische basis van de wereldlijke beroepen is respect voor de vervulling van de plicht. De plicht vervullen is het enige middel om God welgevallig te leven. Het beroep is rechtstreeks verbonden met God’s bedoeling met de wereld. Het grote vraagstuk waarmee de

gelovige puriteinen en calvinisten worstelden, gold de verlossing van de mens. Het door Calvinijn onbetwiste gegeven dat slechts een klein deel der mensheid tot eeuwige zaligheid was uitverkoren diende de bevestiging van God's majesteit. Hier zijn arbeid en beroep van doorslaggevend belang. Ter meerdere glorie van God dient de mens in overeenstemming met God's geboden het leven, inclusief het sociale leven, zo gestalte te geven dat deze arbeid beantwoordt aan het ultieme doel. Dat doel luidt: de vermeerdering van God's glorie op aarde.

Arbeid is het geëigende middel voor de ascese. Arbeid is het preventiemiddel bij uitstek tegen alle aanvechtingen vanuit het leven die God niet welgevallig zijn. Een beroep ter verrichting van arbeid is een instelling van God en een strikte opdracht van God, opdat de afzonderlijke mens te Zijner ere werkzaam zou zijn. De ascese vindt in de wereld plaats. De ascese is het wapen tegen het onbevungen genieten van bezit. En de ascese legitimeert het streven naar winst en beschouwt dit streven als uitvloeisel van God's wil.

Door de religieuze lading van de arbeid, van het beroep als roeping, kreeg het verwerven van goederen derhalve een religieuze legitimering. De arbeid was door God gewild. Rusteloos, constant werken was de invulling van een ascetische levensopvatting. Tevens, zo zegt Weber, was het door God gewilde werken de proef op de som van de wedergeboren mens en van de echtheid van zijn geloof. Enerzijds wordt binnen deze inkadering de consumptie van het verworvene ingesnoerd, anderzijds wordt het streven om goederen te verwerven en kapitaal te vermeerderen vrijgemaakt, als het ware ontketend. Zo ontstaat de hefboom van die expansie die we de "geest van het kapitalisme" noemen, aldus Weber. Hiermee is de ontwikkeling nog niet voltooid. Deze ontwikkeling leidt naar een andere vorm van kapitalisme. De puriteinse levensopvatting stond volgens Weber aan de wieg van de moderne "Wirtschaftsmensch", de mens in zijn economische wijze en keuze van handelen. Bepalend is na de ontwikkeling van de genoemde hefboom de emancipatie van het economisch handelen van zijn religieuze oorsprong. Daarom zegt Weber dat de religieuze bewegingen hun volle economische effect pas realiseerden nadat het koortsachtig hoogtepunt van het zuiver religieuze enthousiasme overschreden was, nadat de krampachtige zoektocht naar het Rijk Gods allengs begon over te gaan in nuchtere deugdzaamheid aangaande de beroepsuitoefening. Weber: "De religieuze wortel stierf langzaam af en maakte plaats voor een op het hier en nu gerichte nuttigheidsopvatting." De geïsoleerde economische mens, die "en passant aan zending doet" neemt de plaats in van de eenzame, naar het Hemelrijk strevende pelgrim van John Bunyan. Uiterst scherp formuleert Weber het als volgt: "Het goede geweten moest tenslotte simpelweg opgenomen worden in de reeks middelen die het comfortabele burgerlijke leven vormen." Het burgerlijke beroepsethos omvat het bewustzijn dat de mens deel heeft aan Gods volle genade en dat deze burger door God op zichtbare wijze gezegend is, alles gekoppeld aan de rustgevende overtuiging dat de ongelijke verdeling der goederen van deze aarde het werk van Gods voorzienigheid vormt. Deze verschillen in verdeling dienen een doel dat ons mensen onbekend is. Daar berusten wij in. Het bleef niet bij de analyse van het christendom in relatie tot arbeidsethos en kapitaalvorming. Weber maakte een belangrijk begin met zijn studie naar de effecten op de samenleving van Oosterse godsdiensten en bestudeerde het Jodendom nauwkeurig. Deze studies kon hij niet meer afmaken. In tegenstelling tot collega's als Heinrich von Treitschke is bij Weber geen spoor van antisemitisme te ontdekken. Integendeel! Terugkijkend op de voor Weber typerende combinatie van economie, sociologie en cultuurwetenschap zou de conclusie kunnen luiden dat hij gepredestineerd was voor de marxistische visie op de rol van de arbeider in de geschiedenis. Het zou op het eerste gezicht niet onlogisch zijn geweest, wanneer Weber de gedachten van Marx over het primaat van de eigendomsverhoudingen met betrekking tot de productiemiddelen en over de vormen van de productie

zou hebben overgenomen. En toch was dat op de keper beschouwd wel degelijk onlogisch en onmogelijk. Weber zag namelijk dat de zogeheten “bovenbouw” een grote zelfstandige kracht was binnen de economische ontwikkeling en dat een religieuze belijdenis en een juridische regel de oorzaak konden zijn van complexe ontwikkelingen op het gebied van kapitaal en arbeid. Een vergelijking met Marx is hier inzichtgevend. Ook Marx onderkent een zekere zelfstandigheid van de “bovenbouw”, maar eerder als een soort achteropgeraakt, verkeerd denken. Bij Weber is de godsdienst een kracht met een zelfstandige waarde. Weber was voortdurend bezig met vragen over de historische beginfase van het moderne, rationele bedrijfskapitalisme. Hij wilde weten hoe het tot dit rationaliseringsproces in West-Europa gekomen was. Tastend antwoord geven kon alleen maar vanuit meerdere perspectieven via een interdisciplinaire beschouwing van de vraag.

Max Weber gaf zelf toe dat aan zijn visie op de ontwikkeling van de geest van het kapitalisme allerlei haken en ogen zaten. Methodisch gezien was de grote vraag, op welke feitelijke informatie hij zich kon beroepen om aan te tonen dat deze overgang op de geschetste manier plaatsvond. Waren de geraadpleegde getuigenissen solide genoeg om daaruit zulke verstrekkende conclusies te trekken? Was de uitleg van de invloedrijke geloofsvormen juist?

Ook voor het tweede grote thema – de methode van wetenschappelijk onderzoek – gold het gevaar van versimpeling door de gebruikers na Weber. Weber vroeg zich af hoe het mogelijk was om ten aanzien van een veelheid aan feiten zodanig te werk te gaan dat de betekenisvolle feiten op zouden lichten en als belangrijk voor het inzicht in een bepaalde ontwikkeling kenbaar zouden worden. Een dergelijke ontwikkeling is bijvoorbeeld het ontstaan van de geest van het kapitalisme. Ten dienste van het inzicht in betekenisvolle ontwikkelingen presenteerde Weber zijn gedachten over de “Idealtypen”. Een dergelijk “Idealtypus” is niet bedoeld als voorgegeven weg, als methode naar een te kennen doel en evenmin als hypothese. Het “Idealtypus” is een richtingwijzer onder voorbehoud. Het leidt naar mogelijkheden om bepaalde empirische gegevens te ordenen, waarbij de ordening beoordeeld wordt op grond van de kennis en inzichten die zij mogelijk maakt. Dit alles onder het overkoepelende uitgangspunt dat het om mogelijke strategieën van ordening en zinvolle groepering van zinloze hoeveelheden gaat. Om een voorbeeld te geven: uit een ongeordende veelheid van gegevens over een specifieke menselijke samenleving zou het “Idealbild” van de bureaucratisch geleide staat de zinvolle verbanden tussen die chaos van gegevens kunnen blootleggen. Mij lijkt dit ook mogelijk te zijn bij het hanteren van periodebegrippen die een veelheid van informatie tot wezenlijke kenmerken van een zekere tijdperiode proberen terug te brengen. Binnen de cultuurgeschiedschrijving gaat dit zeer vaak mis en wordt de veelheid aan verschijnselen aan de eenvoud van de schijn van één centraal kenmerk opgeofferd. De Romantiek is daar een prominent slachtoffer van. Wat draagt daarentegen bij het onderzoek naar een periode als de Barok het gebruik van het “Idealtypus” “theatraliteit” bij? Hoe beschermt dit “Idealtypus” zich tegen versimpeling? Ik laat het bij een vraag.

Als derde belangrijke onderwerp binnen het palet aan onderzoeksvragen van Max Weber denk ik aan zijn bezinning op de aard van de wetenschap en de rol van de persoon van de wetenschapper. Dan gaat het om de innerlijke roeping om wetenschapper te zijn, om intellectuele rechtschapenheid en onvoorwaardelijke objectiviteit. In het kader van de vraag naar integriteit en objectiviteit van de wetenschapper is Webers spreken over waardevrijheid en waardeoordeels-vrijheid van de wetenschappelijke activiteit ten prooi gevallen aan misverstanden. In geen geval gaat het om een pleidooi voor een puur empirische wetenschap. In dit verband is de terugvertaling van Webers gedachten naar de discussies over geesteswetenschap en natuurwetenschap aan het einde van de negentiende eeuw noodzakelijk.

Kaesler wijst daar in zijn biografie op (Kaesler 2014: 560). Weber loopt met zijn gedachten over de schaduw van de wetenschapper en zijn gebruik van de begrippen “Erkenntnisinteresse” en “Wertinteresse” doelend op de subjectieve keuzes die iedere onderzoeker vooraf maakt, vooruit op gedachten van Jürgen Habermas.

Voor de drie genoemde thema’s als mede voor Webers vierde hoofdthema, de opvatting van de politiek als beroep geldt dat simpele eenduidigheid bij hem niet voorkomt.

Is de betekenis van Webers opvattingen door ons volledig te peilen of vervallen we onwillekeurig in een stramien dat zijn grondgedachten weerspreekt? Wanneer we ons tot het werk beperken, is het mogelijk dat we het reliëf van de door Weber gebruikte woorden niet waarnemen. Daar is maar een remedie tegen: terugplaatsen van Max Weber in de context van de decennia voor en na 1900, vanzelfsprekend voor zover ons dat mogelijk is. Deze opvatting vertegenwoordigt Dirk Kaesler in zijn biografie over Max Weber. Het gevolg hiervan is dat Webers opvattingen als resultaat van een permanent gesprek met zijn tijdgenoten meer betekenis krijgen. Webers ideeën over de relatie tussen het protestantisme en de geest van het kapitalisme zijn geen vrijblijvende gedachten maar betrokken standpunten over de ontwikkelingen binnen de samenleving ten aanzien van de concentratie van kapitaal, de aandelenmarkt, de rol van de adel in Pruisen, de inhoud van de democratie, de rol van de Derde Stand (de burger) de processen van rationalisering en bureaucratisering. Kaesler is waarschijnlijk de beste kenner van dit moment van Webers werk. Hij ziet ook twijfels bij Weber, het zwenken van de ene mening naar de andere en hij onderkent de rol van heftige emoties in Webers oordelen. Weber leefde van de veelheid aan impulsen en polemieken die zijn academische bestaan bepaalde. Het is uiterst lastig om uit zijn werk een aantal onaantastbare waarheden te destilleren. Hij had het christelijk geloof verloren en toch is dat geloof in bepaalde standpunten weer levend aanwezig. Hij was afkomstig uit de gegoede burgerij en had nochtans tot op zekere hoogte gevoel voor de levensomstandigheden van de arbeiders. Hij zag de nadelen van de aandelenbeurs, de termijnhandel en de accumulatie van kapitaal bij individuen en banken en achtte deze hoeders van de orde van het kapitaal toch acceptabel en zelfs onmisbaar. Hij was liberaal, maar dacht in de eerste plaats vanuit het nationale belang van de Duitse natie. Allesoverheersend is naast en boven deze combinaties van tegengestelde posities het gegeven dat Weber de dialoog opzocht, vooral met mensen van wie hij vermoedde dat ze meer wisten dan hij.

Wanneer de lezer de moeilijkheden van Webers taal overwonnen heeft, is de actualiteit van diens vragen en constatering frappant. Op de momenten waarop de lezer overrompeld wordt door de geweldige kracht en de juistheid van een inzicht of vraag, is het zaak om de vertaling naar de context te verwezenlijken.

In Kaeslers biografie staat een groot hoofdstuk over de reis die Max en Marianne Weber naar Amerika maakten. Ook de filosoof Ernst Troeltsch was van de partij. Het doel was een wetenschappelijke conferentie tijdens de wereldtentoonstelling in St. Louis in 1904. De Webers maakten er een maandenlange rondreis van. Max Weber was in tegenstelling tot Ernst Troeltsch en vele andere Duitsers uit die tijd gefascineerd door de moderniteit van Amerika. Ook voor zijn verduidelijking van de moderniteit van de Amerikaanse samenleving en haar economische organisatie grijpt Weber terug op het verband van godsdienst en arbeidsethos. De reis was een uitdaging om de ontwikkelingen in Amerika met die in Europa te vergelijken en vanuit het “Idealtypus” van de door en door georganiseerde staat een visie op de toekomst te ontwikkelen.

Zonder Amerika zou Max Weber niet de gezondheid hebben herkrege die hem in staat stelde om nadat hij in Heidelberg afscheid had genomen in München en Wenen te doceren. Hij moet een bevlogen en inspirerende docent zijn geweest. Tijdens zijn colleges en lezingen zette hij zichzelf in. Van zijn teksten gaat nog altijd een bijzondere, aansprekende kracht uit.

Die reikt verder dan het gevoel dat je even achter de schermen van een vervlogen eeuw kijkt. Hij draagt iets wezenlijks bij aan de heldere en goede manier van denken. En Weber zegt iets over ons nu, als christenen die vooral burgers zijn. Honderd vijftig jaar geleden werd hij geboren.

\*\*\*\*\*

De literatuur over Max Weber is nauwelijks nog te overzien. Dirk Kaesler noemt de voornaamste publicaties aan het slot van zijn biografie.

Het proefschrift van Ulrich Ruh verscheen in 1980 bij Herder-Verlag in Freiburg im Breisgau. Ook na dit proefschrift heeft Ruh veel over het verschijnsel “secularisatie” gepubliceerd. De omvattende studie van HW von der Dunk verscheen in 2000 bij uitgeverij Meulenhoff in Amsterdam. De dissertatie van AJ Nijk kwam uit bij Lemniscaat in Rotterdam in een door J. Sperna Weiland geredigeerde reeks.

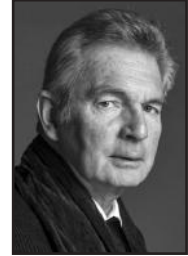
Kaesler, Dirk. 2014. *Max Weber. Preusse, Denker, Muttersohn. Eine Biographie*. München:Verlag C H Beck. (1007 blz., gebonden, met foto's, prijs € 38,=).

Weber, Max. 1969. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. München/Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag.

# Fijn bederf. Over Jacob Israël de Haan en het Kwaad<sup>1</sup>

JAAP GOEDEGEBUURE

E-pos: J.L.Goedegebuure@hum.leidenuniv.nl



Jaap Goedegebuure

**JAAP GOEDEGEBUURE** (1947) vervulde na zijn letterenstudie in Leiden en Utrecht leeropdrachten aan de universiteiten van West-Berlijn, Tilburg, Nijmegen en Leiden. Hij publiceerde boeken en artikelen over de literatuur van de negentiende en twintigste eeuw, biografieën van H Marsman en Frans Kellendonk, en recenseerde voor een groot aantal dag- en weekbladen. Op dit moment werkt hij aan een serie essays over het kwaad in het werk van Nederlandstalige schrijvers.

*In onrust verwekt, in onrust geboren  
Wil ik heiligheid en onheilgen lust.*

In hoeverre Gerard Reve vertrouwd was met het werk van Jacob Israël de Haan kon ik tot nu toe bij gebrek aan documentatie niet achterhalen. Dat hij er in geïnteresseerd was, kan blijken uit het feit dat hij bij zijn uitgever Van Oorschot tot twee maal toe De Haans *Verzamelde gedichten* bestelde.<sup>2</sup> Hoewel expliciete getuigenissen ontbreken, lijkt het me duidelijk genoeg dat er sprake is van verwantschap, als het al geen herkenning moet heten. Bij de veronderstelde affiniteit heb ik niet eens het oog op het feit dat beide schrijvers belijdende en praktiserende homoseksuelen waren (iets wat voor De Haan nog opmerkelijker was dan voor Reve, gegeven het homofobe klimaat anno 1900). Ook hun al dan niet gefictionaliseerde voorliefde voor jonge knapen in matrozenpakjes,<sup>3</sup> hoe karakteristiek en grappig ook, beschouw ik als bijkomstig. Veel sterker word ik getroffen door de parallellen in hun beider opvattingen over

<sup>1</sup> Dit essay verscheen eerder in het *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde 2019-2020* (digitaal verspreid onder de leden).

<sup>2</sup> Gerard Reve / Geert van Oorschot, *Briefwisseling 1951-1987*, Amsterdam 2005, p. 385 en 523.

<sup>3</sup> Zie Jacob Israël de Haan, *Pathologieën; de ondergangen van Johan van Vere de With*, z.p. 2003, p. 23-24

**Datums:**

Ontvang: 2020-12-10

Goedgekeur: 2021-08-06

Gepubliceerd: September 2021

God en geloof, “de uiteindelijke dingen” om met Reve te spreken, hun ideeën over goed en kwaad, over liefde, seks en erotiek.

Van Reve weten we dat hij zich na het lezen van *The Romantic Agony*, de vermaarde en invloedrijke studie van Mario Praz, graag afficheerde als een romantisch-decadent auteur. Met de keuze voor dat imago oriënteerde hij zich op een traditie die in de jaren zestig al meer dan een halve eeuw in de nabloeifase verkeerde. Hier en daar trok men de wenkbrauwen op. Was Reve's *selffashioning* als decadent wel verenigbaar met dat andere door hem gekozen zelfbeeld, de burger-schrijver? Had Reve, die zich uit voorgewende nederigheid wel placht te hullen in afgedragen werkmanskledij, hoegenaamd iets van een dandy? Niet echt. Wat dat betreft heeft mijn leermeester en promotor Gomperts terecht opgemerkt dat een echte dandy van verbijstering en afschuw van zijn stoel was gevallen wanneer hij had vernomen van Reve's lievelingsge rechten en eetgewoonten: rauwe wortel, gekookt paardenhart en rauwe koolraap, alles zo mogelijk genuttigd van vetdicht pakpapier op een onderlaag van kranten, en van de medemens afgeschermd door een juten gordijn.<sup>4</sup>

Jacob Israël de Haan was, anders dan zijn tijdgenoten Van Deyssel en Couperus, en de door hem hevig bewonderde Oscar Wilde, evenmin een dandy als Reve. Nooit verloochende hij zijn eenvoudige komaf. Zijn manier van kleden viel niet op, noch door extravagantie noch door bestudeerde eenvoud of nonchalance. Hij had geen besef van *sprezzatura* en was te recht door zee en te impulsief om zich anders voor te doen dan degene die hij was, een jongen uit een eenvoudig Joods gezin en een hard werkende social climber. Aan Baudelaire's eis dat een dandy zijn best moet doen om non-stop subliem te zijn en moet leven en slapen voor een spiegel<sup>5</sup> kon en wilde hij niet voldoen.

Toch valt voor iedereen met ook maar een klein beetje literairhistorische kennis te zien dat De Haan zich als aankomend auteur gewillig plooidde naar de decadente, mede door Baudelaire geïnitieerde trend die in de jaren tachtig van de negentiende eeuw vanuit Frankrijk naar het noorden was komen overwaaien. Waarom was hij daar zo gevoelig voor? Ik denk dat we op die vraag alleen maar een bevredigend antwoord kunnen krijgen als we verder willen kijken dan het verhalende proza dat De Haan in de eerste fase van zijn schrijverschap produceerde: de romans *Pijpelijntjes* (1904), *Ondergangen* (1907) en *Pathologieën* (1908), en de pas lang na zijn dood gebundelde *Nerveuze vertellingen*. Wat daarbij in de eerste plaats opvalt is de nadruk op een thematiek waarmee De Haan, anders dan via de dandyeske pose, wél blijkt geeft van affiniteit met Baudelaire en zijn *Nachwuchs*: het samengaan van de lust om te kwellen en de behoefte om te lijden, twee vormen van gedrag die men kan uitleven op anderen, met behoud van het eigen slachtofferschap. Eerder is het tegendeel het geval, zoals te illustreren valt aan de hand van Baudelaire gedicht “L'héautontimorouménos”, zeg maar “de zelfkweller”, “de sadomasochist”. Ik haal de twee laatste strofen aan uit de vertaling van Peter Verstegen.

Ik ben het mes en ook de snede!  
Ik ben de wang, de hand die slaat!  
De beul en wie de pijn doorstaat,  
Het rad en de gebroken leden!

<sup>4</sup> H.A. Gomperts, *Intenties 2; Terug tot Simon Vestdijk en andere essays*, Amsterdam 1981, p. 151. Zie ook Rudy Kousbroek, *Anathema's 3*, Amsterdam 1971, p. 34.

<sup>5</sup> Charles Baudelaire, *Journaux intimes; fusées, mon coeur mis à nu*, Paris 1920, p. 49.

De vampier die mijn hart aanvreet,  
 – Ik ben zo'n godverlatene,  
 Gedoemd tot eeuwig schateren,  
 Die van een glimlach niet meer weet!<sup>6</sup>

In zijn biografie van De Haan heeft Jan Fontijn laten zien dat De Haan goed op de hoogte was van de medisch-psychologische literatuur aangaande sadisme en masochisme. Hij kende het in 1886 verschenen *Psychopathia sexualis* van Richard von Krafft-Ebbing, destijds een medisch standaardwerk, en diverse afleveringen van het *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, zeg maar het toenmalige orgaan voor homostudies avant la lettre. Zijn vriend en collega schrijver Arnold Aletrino, aan wie de twijfelachtige eer te beurt viel om in *Pijpelijntjes* model te staan voor het sadomasochistische personage Sam, had als arts en criminoloog veel relaties in dit veld en zal De Haan er de weg hebben gewezen. Via Krafft-Ebbing deed De Haan kennis op van het sadomasochisme en vernam hij van de naamgever van dit complex, Leopold von Sacher-Masoch, auteur van de vermaarde roman *Venus in Pelz*.<sup>7</sup> In 1911 zou hij onder het pseudoniem René de With aan het tijdschrift *Den gulden winckel* een bespreking leveren van de memoires van Wanda Rumelin, de weduwe van Leopold von Sacher Masoch, niet onder zijn eigen naam, maar onder het pseudoniem René de With. Jan Fontijn heeft over deze schuilnaam opgemerkt dat hij een niet mis te verstane toespeling bevat op de twee hoofdpersonen van de drie jaar eerder verschenen roman *Pathologieën*. Hij had er nog aan toe kunnen voegen dat de stijl en de aanpak van deze recensie gemodelleerd zijn naar de manier van spreken en argumenteren van een van die twee personages, de sadistische en satanische René Richell. René de With vertelt met smaak de schandaalkroniek van mevrouw von Sacher Masoch na, staat stil bij diverse door haar gereleveerde afzweepscènes, en weet ook nog pikante bijzonderheden door te geven over vorstelijke personages als Ludwig II van Beieren en prins Alexander, de zoon van onze koning Willem III. Een significant detail betreft een zekere Catharina Strebinger, die een aantal van Sacher Masochs verhalen in het Frans vertaalde. “Zij was mooi, rijk en wreed”, schrijft René de With alias Jacob de Haan, “dus wel een vrouw om een rol te spelen. Zij loog nooit, maar zij zeide de waarheid altijd op de meest wrede wijze. Ze deed met alle mannen precies wat ze wilde, en zij legde er zich speciaal op toe huwelijken en verlovingen te verbreken”. En dan komt er een karakteristiek die niet alleen opgaat voor deze femme fatale, maar ook voor het personage René Richell: “Zij zeide alleen te leven om nieuwe ontroeringen te zoeken. (...) Men zou alleen over deze Catharina Strebinger een roman kunnen maken...”<sup>8</sup> Die roman had De Haan met *Pathologieën* inmiddels al geschreven.

In de jaren die aan het ontstaan van *Pathologieën* voorafgingen had De Haan zich al flink ingelezen in de zojuist genoemde seksuologische lectuur. Daarnaast wist hij flink te putten uit het werk van door hem bewonderde decadenten, Oscar Wilde voorop. Laat ik dat verduidelijken door in het kort de handeling van de roman na te lopen.

Dat het ziekelijke en afwijkende in *Pathologieën* centraal staan, blijkt niet alleen uit de titel, maar ook uit het voorwoord: “Dit is mijne, verfijnde, en op zeer nerveuze wijze verzorgde, beschrijving van de pathologieën van Johan van Vere de With.” (“Nerveuze” betekent hier, net als in de titel *Nerveuze vertellingen*, zoveel als “sensitief, hypergevoelig”.) Het personage van Johan is gesneden uit hetzelfde geurige sandelhout als Des Esseintes, de hoofdpersoon

<sup>6</sup> Charles Baudelaire, *De bloemen van het kwaad*, Amsterdam 1995, p. 249.

<sup>7</sup> Jan Fontijn, *Orrust; het leven van Jacob Israël de Haan*, Amsterdam 2015, p. 111 e.v.

<sup>8</sup> René de With, ‘Literatuur en pathologie’, in *Den gulden winckel* 10 (1911) 8 (15 augustus), p. 115-119.

van Huysmans' epochemachende roman *A rebours*, "the poisonous yellow book" zoals het heet in Wilde's *Picture of Dorian Gray*, en de spreekwoordelijk geworden "bijbel van de decadentie" voor Jan Siebelink, Geerten Meijnsing en andere geestelijke nazaten van Huysmans, die op zijn beurt weer een literaire nazaat van Baudelaire was. Jonker van Vere is een uiterst fijnbewerkte, zelfbespiegelende en artistiek begaafde jongeling, en behalve edelman van geboorte ook aristocraat van de geest, net als Des Esseintes, Axel, baron Charlus en al die andere decadente dandy's in het werk van Huysmans, Villiers de l'Isle Adam, Proust en andere Franse auteurs. Maar in raffinement en estheticisme vindt Johan van Vere de With zijn meerdere in de schilder René Richell, van wie bij verschijning van *Pathologieën* de mare ging dat hij gemodelleerd was naar de dandy-kunstenaar jonkheer Karel de Nerée tot Babberich, overigens zonder ook maar een schijn van bewijs. Het gerucht kwam in zwang dankzij bepaalde passages in de roman *Eva* van De Haan zuster Carry van Bruggen waarvan men vermoedt dat ze naar de werkelijkheid verwijzen.<sup>9</sup>

In De Haans regie belichaamt Richell alles waar de literaire en artistieke decadentie van het fin-de-siècle voor staat; de depreciatie van de natuur ten gunste van de kunst, de straks nog ter sprake komende algolagnie oftewel de verlustiging in het lijden, de preoccupatie met ziekte en dood, de sympathie voor moordenaars, de vlucht in de artificiële paradijzen van opium en absinth, en de tegendraadse en provocerende conversatietoon die à la Oscar Wilde bol staat van als paradox geformuleerde oneliners. Nu al die aspecten in één enkel personage zijn geprojecteerd, is Richell eerder type dan realistisch ogend personage. Maar in één opzicht stijgt hij toch boven het type uit. Zijn onbedwingbare lust om te kwellen en te martelen, het liefst tot de dood er op volgt, en uit de beleving van die lust behalve plezier ook pijn te peuren, maakt hem tot een huiveringwekkende demon, een karakter dat op gelijke hoogte, of zo men wil, op gelijke diepte verkeert als de perversen in de gothic novels *The Italian* van Ann Radcliffe en *The Monk* van MG Lewis, als Emily Brontë's byroneske anti-held Heathcliff en Dostojevski's boze geesten Stavrogin en Kirilov.

Richell is zo'n sadist die er niet alleen op uit is om van het door hem veroorzaakte kwaad te genieten, maar daar ook onder te lijden. Ik licht dat toe aan de hand van de volgende, tamelijk beklemmende scène.

René had in eigendom een hoeveelheid van een oplossing van azijnzure natrium. Hij kleepte Johan soms uit, zo naakt als hij geboren was, en veegde met een penseel, zorgvuldig alsof hij een kunstwerk schilderde, van de oplossing heet gemaakt over de huid van Johan. Wanneer de oplossing afkoelde, kristalde de azijnzure natrium daaruit en ontwikkelde daarbij een warmte, die de huid van Johan en het vlees daaronder zachtvaardig kookte. Deze marteling duurde uren. René zat er droefgeestig naar te kijken, hij zeide dat hij al de pijnen van Johan op eigenaardige wijze medegevoelde, en dat er geen heerlijker vreugde was dan een uiterst sterk verdriet.<sup>10</sup>

René wordt in dit samengaan van sadisme en masochisme voorafgegaan door Sam, het karakter dat in *Pijpelijntjes* samen met hoofdpersoon Joop gevangen zit in een relatie van het spreekwoordelijke "niet met maar ook niet zonder elkaar". Wanneer Sam zich uitleeft in het mishandelen van een hond en een kat, reageert hij op vrijwel dezelfde manier als de ik-figuur van Edgar Allen Poe's verhaal "The Black Cat". Ik citeer uit dat trendsettende verhaal een kernpassage, in de vertaling van Vestdijk:

<sup>9</sup> Fontijn, *Onrust*, p. 173-175.

<sup>10</sup> *Pathologieën*, p. 218.

Toch ben ik van niets zo zeker als dat de perversiteit een van de machtigste drijfveren van de menselijke ziel is – een van de onherleidbare, oorspronkelijke neigingen of gevoelens, die het karakter van de mens bepalen. Wie kan van zichzelf zeggen, dat hij niet honderden malen iets slechts of iets onzinnigs gedaan heeft, om geen andere reden dan dat hij weet, dat hij het *niet* doen moet? Zijn wij niet voortdurend geneigd, ons redelijk oordeel ten spijt, om voorgeschreven *wetten*, te overtreden, alleen omdat wij weten, dat het wetten zijn? Deze perverse afwijking, ze ik, verhaastte mijn ondergang. Dit onpeilbare verlangen van de ziel om *zichzelf te kwellen* – om haar eigen natuur geweld aan te doen – om zonde te bedrijven om der zonde wille – was het, dat mij ertoe dreef de marteling, die ik het onschuldige beest had doen ondergaan, voort te zetten en tenslotte met de dood te doen eindigen. Op een ochtend deed ik een touw om zijn nek en hing hem aan een boomtak op; – hing hem op, terwijl de tranen mij over de wangen liepen, en mijn hart door wroeging verteerd werd – hing hem op, *omdat* ik wist, dat ik door zo te handelen een zonde beging – een doodzonde, waardoor ik mijn onsterfelijke ziel dermate op het spel zette, dat zelfs de oneindige genade van een Barmhartige en Gestrenge God haar niet meer zou kunnen redden, indien dit al denkbaar was.<sup>11</sup>

Van een fragment als dit mag je met vrij grote zekerheid vermoeden dat het Baudelaire, dichter van “L’héautontimorumenos” en obsessief verzamelaar van de bloemen van het Kwaad, ertoe bracht om in Poe een tweelingbroer te herkennen. Van Baudelaire weten we dat zijn dandyisme en estheticisme eigenlijk ondergeschikt waren aan een veel zwaarder wegende preoccupatie: het van zijn christelijke opvoeding overgeërfde besef dat de neiging om uit vrije wil te kiezen voor het kwaad eigen is aan de menselijke staat. De inleiding van zijn essay *Les paradis artificiels* bevat overwegingen die treffend aangeven waar behalve voor Baudelaire ook voor René Richell, voor Sam, voor Poe, voor Gerard Reve en voor Jacob Israël de Haan de schoen wringt:

De menselijke geest loopt over van hartstochten, hij bulkt ervan om het plat te zeggen; maar deze ongelukkige geest waarvan de natuurlijke verdorvenheid even groot als zijn plotselinge, haast paradoxale geneigdheid tot liefdadigheid en de meest strenge deugden, zit vol tegenstrijdigheden die hem in staat stellen de overmaat van deze bandeloze hartstocht ten kwade aan te wenden. Hij denkt dat hij zich nooit met huid en haar zal verkopen. Hij vergeet in zijn zelfingenomenheid dat hij met zich laat spelen door een verfijnder en sterker wezen dan hijzelf, en dat de Geest van het Kwaad als men hem een vinger reikt beslist de hele hand zal nemen.<sup>12</sup>

Baudelaire noemt het verfijnder én sterker wezen niet bij zijn gewone naam, maar als we er in *Les fleurs du mal* naar zoeken, kunnen we terecht bij zijn gedicht “Les litanies du Satan”.

Glorie en lof zij u, o Satan, in de hoogste  
Hemelen, ooit uw rijk, en in de diepste krochten  
Der Hel waar gij, verslagen, nu in stilte droomt!  
Maak toch dat eens mijn ziel, onder de Kennisboom,

<sup>11</sup> Edgar Allan Poe, *Gruwelijke verhalen*, vertaald door S. Vestdijk, Amsterdam 1971, p. 121-122.

<sup>12</sup> Charles Baudelaire, *Onechte paradizen; opium en hasjiesj*, vertaald door Rei Bloem, Amsterdam 1981, p. 12-13. Charles Baudelaire, *Journaux intimes; Fusées, Mon coeur mis à nu*, Paris 1920, p. 49.

Rust vindt bij u en voor uw aanschijn, te dien tijde  
Dat hij als nieuwe Tempel daar zijn kruin zal spreiden!<sup>13</sup>

Het is Satan bij wie René Richell zich beter thuis voelt dan bij Onze Lieve Heer. Hij manifesteert zich als een volwaardige satanist in zoverre hij zijn opvattingen en zijn gedrag honderdtachtig graden laat draaien ten opzichte van datgene wat volgens de gangbare normen en waarden gewenst en acceptabel is. Volgens dat mechanisme wisselen gangbare opvattingen, bijvoorbeeld over wat gezond en ziek is, van positie. Wanneer Johan zich erover beklagt dat René's behandeling hem ziek maakt, is de reactie: "dat is niet belangrijk, want ik heb jou ziekte nodig om zelf gezond te worden... gezond op mijn manier... gerust de Duivel is even gezond in de hel, als God de Here in de hemel".

Terwijl De Haan aan *Pathologieën* werkte, schreef hij ook de korte verhalen en schetsen die hij zelf zou typeren als zijn "nerveuze vertellingen". Vijf daarvan werden in 1983 onder die titel gebundeld en ingeleid door Leo Ross en Rob Delvigne, het duo dat de prozaïst De Haan definitief op de literaire kaart heeft gezet. Na zijn dood in 1924 was die prozaïst overvleugeld en weggedrukt door de gelijknamige dichter van *Het Joodsche lied* en de *Kwatrijnen*. Dat beeld is vooral in stand gehouden door De Haans eerste biograaf Jaap Meijer.<sup>14</sup>

Met *Pathologieën* vertegenwoordigen de nerveuze vertellingen de kant van De Haans decadent estheticisme. "Het monster van China" doet vanwege de nadruk op wreedheid sterk denken aan *Le jardin des supplices* (1899) van Octave Mirbeau, een roman die rechtstreeks model stond voor Franz Kafka's novelle *In der Strafkolonie*. In "Over de ervaringen van Hélénius Marie Golesco" is de plot, net als in *The Picture of Dorian Gray* (1890), geënt op het oude motief van het duivelspact. Maar met de scène waarin de verteller Jezus verkracht gaat De Haan veel verder dan al zijn voorgangers, en loopt hij – alweer – vooruit op Gerard Reve die over zo'n scène alleen nog maar fantaseerde.<sup>15</sup>

De andere pijler van zijn verhalend werk bestaat uit de romans *Pijpelijntjes* en *Ondergangen*. Allebei staan ze in de traditie van het naar voorbeeld van Zola en zijn school gepraktiseerde naturalisme, een beweging die niet minder dan het decadent estheticisme van auteurs als Oscar Wilde, Louis Couperus, Georges Rodenbach en andere doortrokken is van de preoccupatie met sociaal en individueel verval, lichamelijke en psychische afwijkingen, morbiditeit, perversie en wat dies meer zij. Ik zei al dat *Pathologieën* door *Pijpelijntjes* voorafgegaan wordt waar het gaat om de sadomasochistische verhouding tussen de twee mannelijke hoofdpersonen. In *Ondergangen* keert de rolverdeling tussen kweller en gekwelde terug in de moeizame verhouding tussen twee zusters waarvan de een de ander financieel en geestelijk volkomen leegzuigt.

Naarmate in de ontwikkeling van De Haans schrijverschap het primaat steeds sterker bij de poëzie kwam te liggen, herwon ook het geloof van zijn vaders bij hem aan kracht. Niet alleen nam hij weer volop deel aan de orthodox-joodse gebedsdiensten en religieuze gebruiken, hij werd ook buitengewoon actief in de zionistische beweging en emigreerde in 1919 naar Palestina, met de bedoeling daar bij te dragen aan de vestiging van het Joodse tehuis. Toch is het opvallend dat hij ook ten tijde van zijn terugkeer naar zijn religieuze wortels nog gewoon doorging met het thematiseren van de homoseksualiteit, al dan niet in relatie tot de problematiek

<sup>13</sup> Baudelaire, *De bloemen van het kwaad*, p. 417.

<sup>14</sup> Jaap Meijer, *De zoon van een gazzen; het leven van Jacob Israël de Haan, 1881-1925*, Amsterdam 1967.

<sup>15</sup> Gerard Reve, *Brieven aan Simon C.*, Utrecht 1982, p. 51.

van goed en kwaad. In zijn *Libertijnsche liederen*, nogal een sprekende titel in dit verband, bewerkte hij de roman *Les libertins d'Anvers* van zijn Belgische collega en vriend Georges Eekhoud, net als hij een voorvechter van homoseksuele emancipatie en een ware steunpilaar toen er rond de verschijning van *Pijpelijntjes* een rel was losgebarsten die voor De Haan leidde tot wat je wel een *Berufsverbot* mag noemen. Hoofdpersoon van de “Antwerpsche libertijnen” is een zekere Loïet, homoseksueel en leider van een ketterse sekteleider die op gruwelijke wijze ter dood wordt gebracht. Net als in *Pijpelijntjes*, *Pathologieën* en *Ondergangen* komen hier drie lijnen samen: de homoseksualiteit, het al dan niet sadistische geweld en het bewust afwijken van de maatschappelijke conventies. De Haan liep wat dat betreft nog steeds mee met de door hem bewonderde decadenten, de door hem stelselmatig als martelaar neergezette Oscar Wilde voorop. Maar in de confrontatie met wat sociaal aanvaardbaar wordt geacht ging hij in zijn hoedanigheid van auteur verder dan de meeste van zijn literaire voorbeelden en geestverwanten. Meer dan eens is al opgemerkt dat hij het thema van de homoseksualiteit niet inzette om de bourgeoismoraal te provoceren, zoals dat bij de meeste decadenten het geval was, en dat dan zelfs op een manier waarbij niet goed valt uit te maken of de schrijver zelf nu voor of tegen is, eerder zowel het een als het ander; nee, voor De Haan was homoseksualiteit iets volkomen natuurlijk en vanzelfsprekends.<sup>16</sup>

In die tamelijk onbekommerde acceptatie van zijn seksuele identiteit, voor zover De Haan daar in geschrifte blijk van geeft, verandert pas iets in de laatste fase van zijn leven en werk als dichter, een fase die inzet als hij na een diepe geestelijke crisis, omstreeks 1915, voorgoed terugkeert tot het orthodoxe jodendom. Pas dan wordt zijn homoseksualiteit een met schuldgevoel beladen probleem. Maar ook al laat De Haan in het openingsgedicht van zijn bundel *Het Joodsche lied* God zeggen dat zijn zonden zijn weggewist als waren ze vluchtige wolken,<sup>17</sup> toch liet noch hij zelf noch zijn lied af van zijn lusten. De *Kwatrijnen*, voor het overgrote deel ontstaan tijdens zijn verblijf in Palestina, leggen daar op een indringende manier getuigenis van af, en laten zien dat De Haan weliswaar van zonde en lust kon genieten, maar nooit zonder daarover wroeging te voelen. In een aantal varianten beschreef hij verscheurd werd tussen de religieuze plicht en de roep van het vlees. Ik citeer er een:

Waarom ga ik op 't avonduur,  
 Het teder avonduur, naar den Heiligen Muur?  
 Omdat mijn hart tot God zijn smarten klaagt?  
 Of omdat Hassan daar mij vleit en vraagt?<sup>18</sup>

Ook van de lust in het lijden, of hem nu zelf beschoren was, dan wel een ander, kon De Haan geen afstand te doen, zoals blijkt uit een eveneens in Jeruzalem geschreven kwatrijn, Geheel in lijn met de decadente esthetiek ligt het geweld hier ingebed in pracht en praal:

Hij werd gezeseld tot bloedende slagen.  
 Een lieve dief, zóó schoon, van dertien jaar.  
 Mijn droom: door geur van roode rozenhagen  
 Ging hij, zijn bloed als rozen zwaar.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> W.F. Hermans, *Houten leeuwen en leeuwen van goud*, Amsterdam 1979, p. 315-322; Fontijn, *Onrust*, p. 113.

<sup>17</sup> Jacob Israël de Haan, *Verzamelde gedichten II*, Amsterdam 1952, p. 7.

<sup>18</sup> De Haan, *Verzamelde gedichten II*, p. 261.

<sup>19</sup> *Verzamelde gedichten II*, p. 250.

In het samengaan van de wil om zich te laten gaan in de lust en het kwellende besef dat hij zich daarmee schuldig maakt aan de overtreding van een heilig taboe komt De Haan Gerard Reve nabij. En – eens te meer – ook Baudelaire, die in het honderdvijftigste en laatste gedicht van *Les fleurs du mal* de Dood, die oude kapitein van de boot die de Styx overvaart, vroeg om hem “anywhere, out of this world” te brengen, naar hemel dan wel hel. Ik citeer nogmaals een van de *Kwatrijnen*:

Kan niemand de dienaar zijn van twee Heeren?  
Ik bediende God en Satan beiden,  
Met ééne lust en één verblijden,  
En voel mijn hart in beider éénen gloed verteren.<sup>20</sup>

Tegendraadse gelovigen die er zo aan toe zijn als Baudelaire, De Haan en Reve geven vaak toe aan hun mystieke verlangen naar het grote Niets aan gene zijde, die andere werkelijkheid waar het er helemaal niet meer toe doet of God nu wel of niet bestaat, en ook niet of Hij uitsluitend goed is, dan wel behalve goed ook kwaad insluit. Aan zijn biechtmoeder Josine Meijer schreef Gerard Reve: “als God Liefde is, dan is God ook onderwerping, offer & lijden, & bevat God ook wel degelijk zonde”.<sup>21</sup> De Haan ging hem voor met meer dan één gedicht waarin hij vrijwel precies hetzelfde zegt.<sup>22</sup> Ze vormen het slotakkoord van Jacob Israël de Haans voortijdig afgebroken queeste naar een God van goed en kwaad zich niet laat kennen, al schreeuw je nog zo hard.

Ik smeeek tot uit mijne diepste ellende,  
Schoon ik zeker weet, dat Gij niet bestaat.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> *Verzamelde gedichten II*, p. 368.

<sup>21</sup> Gerard Reve, *Brieven aan Josine M.*, Amsterdam 1994, p. 163.

<sup>22</sup> Zie vooral de laatste kwatrijnen, *Verzamelde gedichten II*, p. 364-369.

<sup>23</sup> *Verzamelde gedichten II*, p. 368.

## Alleen nog wereld?

# Een bespreking van Erik Megancks *Religieus atheïsme. (Post)moderne filosofen over God en godsdienst*

**JOERI SCHRIJVERS**

Skool vir Filosofie

Noord Wes-Universiteit

Potchefstroom

Suid-Afrika

E-pos: [schrijversjoeri@gmail.com](mailto:schrijversjoeri@gmail.com)



Joeri Schrijvers

**JOERI SCHRIJVERS** is buitengewone professor in die Skool vir Filosofie van die Noord-Wes Universiteit in Potchefstroom. Hy is die outeur van *Between Faith and Belief. Toward A Contemporary Phenomenology of Religious Life* (SUNY Press, 2016) en, meer onlangs, *De filosoof van de liefde. Ludwig Binswanger in gesprek met de hedendaagse filosofie* (Noordboek, 2021). Hy het verskeie artikels gepubliseer oor kontinentale godsdienstilosofie en kontinentale filosofie, sowel as teologie in die algemeen.

**JOERI SCHRIJVERS** is Extraordinary Professor of the School of Philosophy of the North-West University in Potchefstroom. He is the author of *Between Faith and Belief. Toward A Contemporary Phenomenology of Religious Life* (SUNY Press, 2016) and, more recently, *De filosoof van de liefde. Ludwig Binswanger in gesprek met de hedendaagse filosofie* (Noordboek, 2021). He published many articles on continental philosophy of religion and continental philosophy, and theology, in general.

Met *Religieus atheïsme. (Post)moderne filosofen over God en godsdienst* heeft Erik Meganck een sterk werk afgeleverd. Het boek bevat een diepgaande bespreking van die filosofen die, vanaf de moderniteit, doorgaans als atheïst worden omschreven: het boek begint bij Ludwig Feuerbach en eindigt met een analyse van het atheïsme in het werk van Jacques Derrida. Megancks werk is niet zonder meer een inleiding, al kan men merken dat jarenlange ondervinding hebben bijgedragen tot de heldere formulering van een toch vaak moeilijke gedachtegang. Al kan het werk zeker dienen als eerste kennismaking met het vakgebied van de continentale godsdienstfilosofie, toch moet ook worden gezegd dat men hier te maken heeft met een diepgaande, en bij wijlen inspirerende, verwerking van de ideeën van de voornaamste denkers van de Westerse cultuur. Het moge duidelijk zijn dat Meganck niet zomaar een boek heeft gepubliceerd. Integendeel, het gaat hier om de vrucht van jarenlange denkarbeid van

een man die overduidelijk iets te zeggen heeft. Hier wordt dus geen publicatielijst aangevuld, maar wel degelijk een idee gepubliceerd en een oproep om mee te denken gelanceerd. In wat volgt, nemen wij deze taak dan ook graag op, al zullen we uiteraard ook stilstaan bij de voornaamste denkpijlers van dit mooie boek.

Een van de centrale punten van het boek is het verdwijnen van de schotten tussen de filosofie en de theologie na het einde van de moderniteit, vandaag dus. Die vriendschap tussen de filosofie en de theologie, waarbij de ene niet zonder meer de verdediger is van de “rationaliteit” en de andere niet zomaar aanhanger van deze of gene “openbaring”, is voor Meganck het gevolg van een gebeuren in onze Westerse cultuur. Hoe komt het, bijvoorbeeld, vraagt hij dat de te bespreken atheïstische filosofen er niet in geslaagd zijn om de religie uit onze seculiere cultuur te bannen? Dat komt, stelt Meganck onomwonden, omdat dit ook helemaal niet hun bedoeling was. Integendeel, *wat precies te denken geeft*, is dat het werk van deze “zogenaamd goddeloze reuzen toch religiositeit, zelfs nadrukkelijk christendom, ademt” (11). Dat laatste is het hoofddoel van dit boek. Een ander doel is de karikatuur die van deze zogenaamde atheïsten werd gemaakt, te ontcrachten, al heeft Meganck (gelukkig) niet het geduld om uitgebreide analyses van hedendaagse epigonen van dit soort oppervlakkig atheïsme (zoals men dat vindt bij Richard Dawkins) aan te bieden. Meganck vindt dit soort atheïsme filosofisch simpelweg niet interessant – en niet ten onrechte. Wie op de godsvraag slechts kan antwoorden dat God niet bestaat, die heeft de vraag niet goed begrepen.

Sowieso komen er vragen op ons af. De “apostelen”, zoals Meganck de twaalf filosofen die hij bespreekt graag noemt, spreken immers *na* of *vanuit* een gebeuren dat “een traditionele manier van denken aan het wankelen” (13) heeft gebracht. Een dergelijke traditionele manier is, bijvoorbeeld, om een dialoog tussen aan de ene kant de rede en aan de andere kant het geloof te zien. Het gebeuren waarvan sprake heeft in de filosofie “de dood van God” als naam gekregen of, ietwat minder metaforisch, het einde van de metafysica, waarbij men dacht de waarheid van deze, onze wereld, buiten die wereld te moeten plaatsen.

Megancks stijl is soms ietwat eigengereid te noemen: hij neemt geen blad voor de mond. Tere zieltjes zullen hier en daar op de (lange) tenen worden getrapt. Zelf geeft Meganck ook aan “eigenzinnig” (12) te werk te gaan: de lezer, hij of zij, weze dus gewaarschuwd. Toch komt men in dit vakgebied nog slechts zelden *stemmen* tegen. Die vindt men hier. En wat humor, zo hier en daar, ook daar is de filosofie alleen maar bij gebaat.

Meganck maakt er verder geen geheim van het Franse differentiedenken aan te hangen – Derrida werd al vernoemd, maar ook Jean-François Lyotard en Jean-Luc Nancy passeren de revue. Reeds in de inleiding geeft Meganck te kennen dat dit denken voor hem “wezenlijk religieus van register” (14) is en dat maakt dit boek zo bijzonder en zo interessant. Hoe komt het dat wij niet van het christendom verlost geraken *zelfs indien wij dit zouden willen*? Dat is echter nog niet de insteek van Meganck: “het gaat [hier] om een filosofisch atheïsme dat zich met een open geest en in hechte vriendschap laat informeren door de theologie – en omgekeerd” (*ibid.*). Deze denkers, volgens Meganck, willen zich immers helemaal niet aan God en godsdienst onttrekken en hebben dat dan ook helemaal niet gedaan. Integendeel, vele van deze denkers hebben als vertrekpunt genomen dat, ondanks de dood van God, “de naam God” nog steeds “circuleert” (*ibid.*). Dat er over God gesproken wordt, maakt dat wij niet over God kunnen zwijgen. Meganck ontwikkelt daarom naar eigen zeggen een religieuze filosofie:

[Dit] is geen denken dat wordt uitbesteed aan instituut en dogmatiek (metafysische of natuurlijke theologie) of aan evidentie en methode (wetenschappelijke ratio). Integendeel. Ze ervaart het denken als een gebeuren van ontvangen en teruggeven dat zich nooit laat vastzetten in een alomvattend systeem, maar steeds een bescheiden openheid bewaart.

De [...] apostelen in dit boek brengen, meestal ongewild, de filosofie weer bij de theologie.  
(16)

Deze slotzinnen van de inleiding brengen meteen een eerste oneffenheid aan de oppervlakte. Als deze filosofen *ongewild* het christendom terug op de agenda plaatsen en als ook de atheïsten die God en godsdienst *moedwillig* wensen te ontronen hier niet in slagen, is er dan nog überhaupt een situatie denkbaar waarin de naam van God niet langer zou circuleren? Het lijkt er op van niet, maar wat als het circuleren van die naam het laatste, magere restje zou zijn van een christendom dat gedoemd blijkt te verdwijnen. Dat lijkt een van de ongedachte pistes in Megancks werk.

We gaan hier kort in op de verschillende hoofdstukken om dan wat uitgebreider aandacht te besteden aan de uitleiding, waarin Meganck nieuwe paden wenst te bewandelen. Het eerste hoofdstuk “Spiegel” handelt over Feuerbach. Van Feuerbach weten we dat hij dacht dat ‘god’ slechts een projectie zou zijn van de diepste verlangens van de mensheid. Toch is die godsdienst voor Feuerbach niet meteen een slechte zaak: zolang zij maar het belang van de Mens en de Mensheid dient! Meganck ziet in Feuerbachs benadering vooral een glasheldere reductie van een bepaald soort godsbeeld die zeker dienst doet als een kritiek op “een karikatuur van God” (27): een God die slechts het verlengstuk zou zijn van onze verlangens is inderdaad maar een weinig behartenswaardige God. Belangrijker nog dan die kritiek is de epistemologische werking van de reductie die men reeds bij Feuerbach kan zien: God zou *niets anders zijn* dan de projectie van onze wensen. Toch komt God telkens weer ter sprake: de “naam van God” onttrekt zich met een “weerloze hardnekkigheid” (28), die zich dus ook niet zomaar laat reduceren tot een illusie of projectie, aan elke conceptuele en analytische benadering. De godspraak, voor Meganck, blijkt van de orde van de verbeelding, van de mogelijkheid, van het “stel dat...”. Men herkent hier de invloed van religieuze denkers zoals John D. Caputo en Richard Kearney. Meteen ook laat Meganck in de christelijke kaarten kijken: het christendom heeft voor hem niet meteen een rol te spelen in het moderne “opvoeden van de mensheid”, geen rol in een drama dat naar een voltooiing van een abstracte mensheid zou leiden. Integendeel: christelijk is de (personalistische) aandacht voor de individuele ander, die nooit slechts onderdeel van “de mensheid” is, en zo als naaste en als broeder verschijnt.

Van Karl Marx herinneren we ons dat godsdienst “opium” van het volk zou zijn, meteen de titel van het volgende hoofdstuk. Na een gedegen analyse van Marx’ positie wijst Meganck op diens wat onderkende rol als profeet – zowel in religieuze als in politieke zin. Het gaat Marx immers niet om een louter afschaffing van wat hij de “bovenbouw” (kunst, cultuur, religie...) noemt, maar om een bovenbouw die, in een communistisch systeem, zonder vervreemding zou kunnen werken. Alleen weten we dat dit systeem er niet gekomen is, maar dan nog rest de vraag of er een “positieve impact van het christendom” (39) zou kunnen zijn op de geschiedenis en de samenleving. Dit is wat Marx heeft gemist (43). Meganck wijst graag op de rol van het christendom in “de organisatie van het onderwijs, armenhulp en ziekenzorg” (*ibid.*) maar ook op bijvoorbeeld de bevrijdingstheologie van Oscar Romero. Diens middenpositie tussen een kerk die meeheult met de wetten van de wereld en een kerk die deze wereld koste wat kost wil omverwerpen, blijkt aantrekkelijk voor Meganck. Zo’n positie betekent namelijk dat het zwaartepunt van de Kerk noch buiten noch binnen de wereld moet liggen. “De kerk houdt zich niet op in het andere *dan*, maar in het andere *van* de wereld” (41). Aandachtige lezers zullen hierin de taal van Jean-Luc Nancy herkend hebben. Wat rest, voor het christendom, is aldus Meganck een *bescheiden broederlijkheid* “die het leven van alle mensen wil verbeteren zonder een politieke revolutie te ontketenen” (44). Ten lange laatste, zo stelt Meganck, is het christendom realistischer dan het marxisme wanneer het stelt dat

spanningen in de wereld inherent veeleer dan tijdelijk zijn en deze “bijna *princiep*eel verdraagt” (*ibid.*). Het is ook omwille hierom, omwille van het feit dat wij postmodernen geen grote doelen en utopieën, meer willen bewerkstelligen, dat de politieke theologie de fraterniteit weer wil meenemen in het denken.

In “Sprong” bespreekt Meganck Soren Kierkegaard. Diens sprong in de religie krijgt hier een eigen invulling, en langzaam baant Meganck zich zo een weg naar zijn favoriete Franse differentiedenkers. Die sprong hier, namelijk, “gaat om het openen van een ‘eigen’ open, niet vooraf ingevulde positie waarop logica geen vat heeft” (55), een niet zomaar meelopen, ook, met de heersende ethische normen. We ontmoeten hier opnieuw iets van de weerloze hardnekkigheid die eerder al de godsvraag typeerde, want het is ook geen “sprong uit de ethiek, maar het riskante avontuur van een ethische bewogenheid die niet helemaal door de vigerende ethische norm wordt bepaald” (54). Een soort ethiek zonder ethiek? Ook dat is de continentale filosofie niet vreemd: denk aan Emmanuel Levinas die z’n hele leven over ethiek schreef maar niet één morele richtlijn achterliet. Met deze sprong in de religie meent Meganck aansluiting te vinden bij een bijbels denken, bijvoorbeeld bij de Bergrede waarin Christus stelt de Wet niet te willen wijzigen, maar wel “haar hele betekenis om te gooien (Mt. 5:17). Daarin schuilt in zekere zin ook Kierkegaards atheïsme: in het besef namelijk dat ook een kerk god niet kan in- en opsluiten. God ‘is altijd groter’ – een gedachte die Meganck later ook bij Anselmus zal aanstippen. Dan volgt een interessante vraag voor onze postmoderne samenleving: heeft die sprong nog zin als het niet duidelijk is uit wélk systeem in deze wereld we willen springen, nu namelijk al de “grote verhalen” geïmplodeerd zijn?

Een ideale vraag ook om naar die andere koorddanser over te gaan, Friedrich Nietzsche, die deze implosie vroeger dan anderen zag aankomen en meteen ook haar meest metaforische naam gaf: God is dood. Ook Nietzsche was een profeet, zegt Meganck (63). Een bepaald soort geloof en een bepaald soort opvatting van God en het goddelijke wordt na hem simpelweg onmogelijk. Over welke opvatting gaat het precies? Over die opvatting die denkt dat het “gebeuren van wereld” *buiten* die wereld “een ankerplaats” moet “installeren” (64) om inzichtelijk te worden, zoals in een zeker Platoons christendom de veranderlijkheid van de wereld en geschiedenis wordt “gestopt” (zoals een naaister een gat in een trui “stopt”) door een onveranderlijke instantie in te roepen die het hele veranderlijke gebeuren verklaart en begrondt. Met Nietzsche, lijkt Meganck het volgende te besluiten: “de idee van een ‘ware’ wereld, dus tegenover een schijnwereld heeft afgedaan, samen met de idee van God. Er is geen ware wereld en geen onware wereld meer, er is *alleen nog wereld*” (67, onze cursivering). Deze strategie, die uiteindelijk een manier is om via het denken dit gebeuren van wereld uit de weg te gaan, is “uitgewerkt”, zoals een medicijn is uitgewerkt. Meganck gebruikt het beeld van het uitgewerkt zijn van een bepaald soort denken liefst 22 maal in zijn hele boek!

Dat is niet meteen slecht nieuws. Nu de grond een afgrond geworden is, en de bijbehorende God ook maar een soort afgod, komen we op een plek, een wereld, “waar juist nieuwe betekenis kan verschijnen” (70). Ondanks het atheïsme van deze “apostelen”, hoeft dit niet het einde van de godsvraag te zijn: “Als [God] al bestaat, onttrekt hij zich opzettelijk aan het bereik van onze rede” (71). We zullen nog zien dat dit niet hoeft te betekenen dat de rede geen eind weegs kan gaan met deze vraag naar het goddelijke.

Meganck brengt nog twee zaken aan in verband met Nietzsche. Tegenover diens verheerlijking van de herenmoraal, waar de sterken de gelijkheid van een slavenmoraal proberen te boven te komen, stelt een recht begrepen christendom iets anders in: het gaat namelijk om het dragen van een gedeeld lot, van een tijdje samen in-de-wereld-zijn en een “liefdevol ingaan op wat het leven aandraagt [...] waarbij ik niet alleen mijn eigen lot moet dragen, maar ook

dat van een ander” (75). Hierin zit een christendom, op zijn minst een broederschap en gelijkheid, waarmee Nietzsche’s *amor fati* niet heeft afgerekend – misschien was deze laatste al te modern, te ik-gericht, om nog een gedeeld lot te bedenken?

Het is enigszins opvallend te noemen dat Meganck precies op dit punt de goddelijke *openbaring* behoeft, en bij Paulus’ correctie op de antieke wereld aanklopt. Met hun kardinale deugden (zoals moed, rechtvaardigheid...) kan men een samenleving bouwen en een wereld “doen lopen” maar maakt men deze nog niet tot een hemel (76). Voor het belang van Paulus’ theologale deugden (geloof, hoop, en liefde vooral) blijkt een “goddelijke invaring” (*ibid.*) nodig. Die openbaring, voor Meganck, is terecht geen systeem van regels en van dogma’s: het komt er met Mt. 18:30 op aan te zien dat God daar is waar twee of meer samen zijn én dat “het goddelijke van dit samenzijn [hem] niet zit in de optelling, maar in de liefde dat zo’n samenzijn doorademt” (76). Men mag en moet zich echter afvragen hoe “minimaal” (14) openbaring *in de filosofie* dan precies is. Meganck mag immers wel zeggen dat de theologie intussen ook geleerd heeft dat de openbaring niet zomaar samenvalt met een uitgewerkt geloofssysteem en hij mag ook aanstippen dat “de openbaring de manifestatie van God zelf is [:] God *is* zijn openbaring” (24), toch brengt hij intussen aardig wat Bijbelse formuleringen binnen. Ook vanuit de filosofie blijft een vraag: als God “slechts” het openbaren van die openbaring is, is hij dan niet ook *niets anders dan* die openbaring, openbaart God werkelijk niets anders dan het openbaren? – het lijkt alsof Meganck hier ietwat in de eigen staart bijt en een eigensoortig reductionisme aanbrengt. Enerzijds is die openbaring inderdaad “een zin die de wereld binnenkomt” (maar niet van de wereld is), anderzijds draagt die zin *bij voorkeur* toch de naam van de liefde (die *bij uitstek* door het christendom wordt binnengebracht), ook al zal Meganck aandacht genoeg hebben voor het kwaad, en voor al datgene dat een mens verdragen moet.

Over Freud, “Neurose”, is men best kort. We nemen, naast het gepeuter van de psychoanalyse, enkel mee dat ook Freud nog een bijzondere rol aan de naastenliefde gaf. Freud was een van de eersten die bezorgd bleek over de auto-destructieve neigingen van de mensheid, zoals na hem Heidegger dat was over het atoombomperk en vandaag Bruno Latour over de vernietiging van het klimaat. Freud zag opvallend genoeg maar één remedie in zijn *Het onbehagen in de cultuur* en dat was de christelijke naastenliefde (90).

Het volgende hoofdstuk, “Primitief”, handelt over Bertrand Russell die in dit boek als emblematisch geldt voor vele atheïsten vandaag. Interessant blijft Megancks stelling dat deze atheïsten vaak ageren tegen een *bepaalde* godsopvatting die vandaag noch door denkers noch door theologen gedeeld wordt. Die atheïstische kritiek is vaak terecht omdat ze “al de foute en ongeldige redenen tot geloven opsomt” (91). Ook de gelovige kan er wat van leren. Interessanter is echter Megancks, toch wat boude, bewering dat deze godsopvattingen nogal naïef zijn – in de zin van Ricoeurs eerste naïviteit (of nog erger). Meganck stelt: “de generatie die ’68 [...] kruiste, kreeg catechese tot 12 jaar en haakte daarna massaal af. Dat betekent dat hun theologische bagage vol kinderlijke én verouderde voorstellingen zat” (93, vgl. bij Sartre 143 en 148). Dat klopt gedeeltelijk en geeft alleszins te denken. Vraag blijft natuurlijk wel hoe en in welke mate deze kinderlijke catechese een reële afspiegeling is geweest van een denken dat toch eeuwenlang opgeld maakte en waarom precies dat denken zoveel tractie kreeg in de cultuur.

Megancks veroordeling van de wetenschappelijke rede – ten gunste van een “verbeeldende rede” (94) – is misschien wat hard, zeker in tijden van pandemie waar de wetenschappen toch de wereld draaiende houdt. Wel heeft Meganck overschot van gelijk wanneer hij stelt dat de wetenschap zich best tot het eigen vakgebied beperkt – een wetenschapper die zich ook theoloog

meent, wordt immers al snel ongeloofwaardig (zeker wanneer hij zou afrekenen met een catechese van erg lang geleden – ook het geloof evolueert en gaat mee met de tijd). Met Heidegger stelt Meganck dan ook dat de waarheid van de wetenschap weliswaar geldt binnen de wereld, maar daarom nog niet kan worden vertaald naar de wereld, in zijn totaliteit, zelf (97). Dan immers wordt het een metafysische bewering en moet de filosofie zich roeren. Met Derrida zal Meganck stellen dat diegenen die de hele existentie van de wieg tot de graf, en alles daartussenin, van bewijzen willen voorzien, uiteindelijk een eigenaardig soort voorkeur, om niet te zeggen een geloofsact (98), in het spel brengt, van de orde van “ik zou willen dat het leven zich tot een syllogisme liet herleiden zodat overal zekerheid kan worden bekomen”. Later heet het mooi: “Als het ‘ware’ het ‘gegronde’ is, dan is die grond zelf niet waar of onwaar. Waar en onwaar heeft niet op de eerste plaats te maken met overeenstemming met de feiten, maar over wat die overeenstemming nu juist inhoudt” (108).

Meganck laat in dit hoofdstuk echter niet na om er op te wijzen dat ook de notoire atheïst Russell, zoals Freud ook al, de naastenliefde inriep om de toenemende technologische samenleving in goede banen te leiden. Van belang voor deze bespreking van Megancks werk is echter de vooruitwijzing naar het “hypertheïsme” waarmee Meganck het boek ook zal besluiten. Deze schuilt in “de bijna onopgemerkte overgang van overtuiging (geloof) naar zekerheid (weten)” (102). Het is immers op dit precieze punt dat deze fel van leer trekkende atheïsten even hardleers worden als de theïsten en dogmatisten die zij bestrijden. Meganck besluit met een tegenvoorbeeld: het brandend kaarsje bij een ziekbed, wanneer de techniek niet langer hulp kan bieden. Dat is niet zomaar een instrumentele, magisch-realistische geloofspraktijk ten opzichte van de “ene heerser” van Thomas Nagel. Integendeel, “de kaars drukt hoop en vertrouwen uit, niet per se in Iets of Iemand [...] maar in een ‘goede afloop’, zonder te weten wat dat dan hoort te zijn” (103). Het mag nog minimaler: de kaars maakt de zin zichtbaar die tussen ons en de ziekte gewoonlijk onzichtbaar blijft. De kaars geeft zo licht aan het “gedeelde lot” dat we misschien niet lang meer zullen delen. Dat alles, volgens Meganck, geldt als het “dankend denken” (*ibid.*), dat zin weet te ontvangen en er voor openstaat.

In een intrigerend hoofdstuk over Wittgenstein, “Zwijgen”, zet Megancks tirade tegen de dominantie van de wetenschappelijke rede zich verder. Bij Wittgenstein vindt Meganck immers iemand die zelf de weg heeft afgelegde van een analytische, positivistische manier van denken naar de “verwondering en dankbaarheid” die Meganck als bron van de filosofie ziet (107). Wittgenstein legt het zoeken naar een externe garantie van ons spreken, onze taalspelen af, en vindt in het spreken, intern, een “pragmatisch moment” (112): het heeft zin, want we verstaan elkaar. Meganck opent hier een interessante denkpijpe door vergelijkingen te insinueren met Derrida’s belofte, Lyotards contract en Habermas’ engagement (*ibid.*). Religie voor Wittgenstein is een van de vele taalspelen, met een logica die intern weliswaar geldig is, maar nooit meer kan bogen (net zoals de andere taalspelen overigens) op het feit dat haar waarheid overeenstemt met een Iets of Iemand buiten de werkelijkheid van dat taalspel. Intussen schreef Wittgenstein toch maar mooi in z’n dagboeken “dat het geloof in God neerkomt op de erkenning dat er meer is dan alleen maar feiten” (117).

Megancks heideggeriaanse inspiraties moge duidelijk zijn. Het hoofdstuk “Niets” over de Duitse denker komt dan ook niet als een verrassing. Meganck vertrekt van Heideggers stelling dat de God van de filosofen een andere is dan diegene voor wie men kan bidden, knielen en dansen. Stilaan wordt Megancks kritiek op de wetenschappelijke rede iets genuanceerder. Wanneer zij namelijk in zekerheid vervalt en de gehele wereld in haar netten wil vangen, doet zij niets anders dan het oude “Hoogste Zijnde”, God genaamd, vervangen door het nieuw Hoogste Zijnde, namelijk de rede zelf (die evenmin nog écht bevraagd wordt).

Tegelijk vervalt de wetenschap in de moderniteit in een eigenaardig soort teleologie (die het alle andere taalspelen echter ontzegt). De wetenschappen zijn dan het eindpunt van een lange gang “richting de ware wereld” (121). Al het oude, het geheel aan tradities, verschijnt dan als “voorbijgestreefd” – een idee waarin men Bruno Latours kritiek op de moderniteit mag herkennen. Heideggers kritiek op de technologie zal zeggen: hoe meer we de wereld beheersen, hoe groter de vooruitgang – tot op een punt dat we beheerst worden door de drang tot het heersen over de wereld. Als alles maakbaar wordt, vergeten we wat aan de maakbaarheid ontsnapt.

Eigen aan Meganck is dat hij Heidegger leest als “religieus denker” (132). Hij heeft daarin geen ongelijk. Toch blijft Heidegger een denker en niet meteen een theoloog. Meganck maakt bijvoorbeeld het onderscheid tussen Kierkegaards “sprong” in het geloof en Heideggers “stap terug” in het denken van de metafysica (123): hier gaat het om datgene terug te roepen wat aan de beheersing van zijndes, van de wereld, ontsnapt. Dat “zijn”, anders dan de zijnden – het lijkt wel niets! – is misschien nog het belangrijkste. In zekere zin moeten we nog leren schrappen: zoals we leerden denken zonder God, zonder grond, zo moeten we vandaag nog leren denken zonder een (soms blind) geloof in technische rationaliteit: “achter het gebeuren van het zijn, dus achter het toebedeeld worden van de wereld, huist geen enkele instantie of mechanica die dat gebeuren regisseert” (127). Niets echter zegt dat dit gebeuren niet alles te maken heeft met wat de godsdienst genegen is. In zekere zin moeten we leren dat de wetenschappelijke rede ook maar een gestalte is van hoe het gebeuren van wereld vandaag aan ons verschijnt, ook maar “de manier waarop zijn en denken elkaar toebehoren in de tijd” (128). Het gaat er niet om in te zien dat deze wetenschap mogelijk van voorbijgaande aard is, het gaat er om terug zich te krijgen op “de dingen die voorbijgaan”. Die dingen zijn waar het denken op aanstuurt: onze existenties van zo’n zeventig jaar, onze vriendschappen die altijd slechts voorlopig zijn en in het teken staan van de dood, op de kaarsen ook die teken doen van het gedeelde lot van de mensen altoegaar.

Dat andere denken, dat “nieuw begin” om met Heidegger te spreken, “wenkt” en knipoogt. Het is die wenk die we moeten leren ontvangen en in dankbaarheid moeten aannemen – herinner u dat Meganck boven stiekem in deze dankbaarheid het begin van de filosofie wenst te zien. Het belooft niet de stabiele zekerheid van metafysica of wetenschap: het zegt niet dat de wereld zo voor eens en altijd is en zal zijn, maar poogt zicht te krijgen op het “vlieden van de tijd”, onze tijd. Ook de theologie, en haar metafysische bovenbouw, leek voor Heidegger van voorbijgaande aard. Maar, vraagt Meganck, “gaat God wel op in de christelijke theologie” en in de filosofie (130)? Meganck concludeert: “God hoeft geen zijnde te zijn, hetgeen perfect spooft met het monotheïsme dat zegt dat God niet tussen de zijnde moet worden gezocht omdat alleen God God is. [God] kan terugkomen in ander dan metafysisch register” (131).

Met Sartre, “Onvrij” neemt Meganck dan onze existentie in het vizier. Ook Sartres atheïsme was in grote mate een worsteling met het metafysische en theïstische wereldbeeld: dat Godsbeeld, namelijk, met een alziend, alwetend wereldoog aan de top, is niet te verzoenen met de menselijke vrijheid. Die vrijheid echter stond in het naoorlogse Frankrijk wel op de agenda: hoe kunnen we verder als al de grote systemen gefaald hebben en, wel, uitgewerkt zijn? Hoe de samenleving inrichten en de existentie bedenken? “De vraag [verschijnt] of ons leven betekenis heeft, dan wel krijgt” (137). Bij Sartre is het zijn, de zijnden (kortom: wereld) *stom* geworden: de wereld spreekt niet meer van God en de betovering van de geesten door de wetenschap is nog niet van die aard dat we ons niks anders dan “wetenschappelijke waarheid” kunnen voorstellen. Toch verwerd ook Sartres atheïsme nimmer tot de valse zekerheid die we vandaag bij atheïsten aantreffen (143). Tot in z’n laatste geschriften kan men een worsteling

ontdekken: Sartre was immers verstandig genoeg te weten dat ook het atheïsme niet helemaal “gegrond” kon worden. Dat zou namelijk beroep moeten doen op een zekerheid en noodzaak die lijnrecht tegenover de meer fundamentele vrijheid staat. Meganck concludeert dat voor Sartre het “beter” is “te doen alsof God niet bestaat, omdat die beslissing een beslissing voor vrijheid en verantwoordelijkheid is” (144).

Sartres tijdgenoot, Emmanuel Levinas staat uiteraard bekend om het “Gelaat”, dat poogt een ethisch moment in al ons denken en handelen te implementeren. In zekere zin is het voor Levinas enkel de ander die ons wegroept uit het mutisme van het zijn. In en door het gelaat wordt de zin van onze existentie “opgevorderd”. Ik mag dan wel geen schuld hebben aan de nood van de ander, maar zodra er dergelijke nood is, word ik beschuldigd als ik er niets aan zou doen. Zin en betekenis, voor Levinas, is er steeds enkel en alleen “tussen ons”. Belangrijk voor Meganck is uiteraard dat dit “tussen” onherleidbaar is: het valt niet samen met deze of gene ander. “Dit anders-zijn behoeft, verdraagt zelfs geen invulling, want elke invulling ervan is weer een toe-eigening. Het gaat om een onherleidbaarheid. Die is nooit letterlijk, fysiek zichtbaar” (155). Die andersheid is bij Levinas niet zomaar goddelijk. Integendeel, God blijft voor Levinas de “Gans Andere”. God blijft *zoveel mogelijk* – de interpretaties hierover verschillen nogal – buiten datgene wat “tussen ons” speelt: we kunnen het Gelaat wel weigeren, maar de kracht die ervan uitgaat, kunnen we niet overtreffen of teniet doen (158). Zij komt letterlijk van *God weet waar*. Het spoor van het gelaat leidt immers nooit tot God, maar altijd weer naar een ander gelaat. Daarmee toont Levinas – en hier is een ander favoriet woord van Meganck – “een verdwijnpunt in het denken, een opening waarlangs het denken niet kan binnendringen, waar alleen betekenis kan toekomen” (159). Daarmee komen we wel aan bij Levinas’ atheïsme: hier geen bidden, geen knielen! Enkel het in woord en daad bijstaan van de ander geldt als weg naar religie.

Lyotards “groot verhaal” is bekend: men kan zeggen dat het einde van die verhalen de doorwerking is van het einde van de metafysica. Lyotard meldde ook dat het christendom een dergelijk groot verhaal was. Meganck echter maakt een scherp onderscheid tussen de utopieën van de moderniteit, die allen een paradijselijke toestand voorzagen, en de christelijke eschatologie die “zelf niet binnen de geschiedenis [valt]” (164), niet “door mensenhanden” verwezenlijkt wordt. Hierin is het christendom anders dan de grote verhalen: het gaat “om een verregaand *verdragen* van het kwaad in de wereld” (*ibid.*). Ook later in het boek blijkt dat Meganck een scherp oog heeft voor het kwaad.

In Lyotard vindt Meganck wederom een partner om het wetenschappelijk bedrijf te kaderen. Lyotard stelt namelijk dat de wetenschap “haar legitimiteit, haar waarheidsclaim niet uit zichzelf haalt” (166). Deze komt namelijk van elders: van machtsspelen en *funding* (waar vaak de gewiekste wint en zelden de beste). Men kan in Lyotard hier een anticipatie zien van wat Bruno Latour vandaag doet met de wetenschap: ze letterlijk met de voeten op de grond plaatsen. Zo bestudeerde Latour maandenlang een labo, niet om het over haar resultaten te hebben, maar over haar airconditioning en de bureauopstelling van de onderzoekers! Men zou kunnen zeggen: er is onvoldoende bewijs voor het (wetenschappelijk) bewijs. Het succes van de wetenschap hangt af van andere zaken dan die wetenschappen zelf. Toch is Megancks houding ten opzichte van die wetenschappen enigszins ambivalent te noemen. Soms neigt hij naar een dualisme tussen het wetenschappelijke en het verbeeldende denken (wat niet helemaal overtuigt); soms, dan weer, is de kritiek dat de wetenschap zélf niet wetenschappelijk is; soms kent de wetenschap dan weer haar grenzen niet en begeeft zij zich teveel op filosofische terrein. Al die kritieken lezen echter wat futiel in een tijd, zoals gezegd, waarin diezelfde wetenschappen met rase schreden vaccins ontwikkelden tegen een wereldwijde ziekte. Dat lijkt er toch op

te wijzen dat *ook het denken* niet in een dualisme mag vervallen: het gaat er misschien om én de nood en werking van een (wetenschappelijk) systeem te bedenken én toch ruimte te laten voor het verbeelden van de “dingen die voorbijgaan”.

Van Lyotard neemt Meganck nog mee dat de postmoderniteit, getekend door het gebeuren van Auschwitz, een “modificatie” of “herschrijving” van de moderniteit is (172): een leren leven met uitgewerkte en potentieel gewelddadige systemen, zo u wil. Ook het denken wordt *historisch* en *contextueel*: “postmoderniteit markeert het ‘uiteenvallen’ van de geschiedenis in kleine narratieven, zonder centrale coördinatie, zonder overkoepelende pretentie” (*ibid.*). Het is Meganck, filosofisch, finaal te doen om de “erosie van de legitimatie” (173), elk “buiten” van de wereld dat zich roemt op haar tijdloze, onbevraagbare, eeuwige garantie van wat wij hier in het ondermaanse zoals beleven en bedenken, is ongeloofwaardig geworden. Dat hoeft niet het einde van elke religie te betekenen, misschien zelfs niet van het “overtuigde geloof” (172), zolang dat maar “de broederlijkheid in’t oog houdt” (*ibid.*), zouden wij wel toevoegen.

Lyotards paganisme is daarom ook niet meteen een atheïsme: het kán gelezen worden, stelt Meganck, als een vorm van polytheïsme en dus als een religieuze ontologie. Meganck komt nog een laatste keer terug op het christelijke narratief als een “anti-verhaal”, als het verhaal van Christus – de naam die bij Meganck duidelijk de voorkeur krijgt op, bijvoorbeeld, Jezus – die de potentiële absolute van de (joods)Wet verbiedt zich te sluiten, “terwijl het christelijke verhaal van de liefde open staat, omdat liefde uiteindelijk toch ook ontvankelijkheid, gastvrijheid, openheid en dus gerichtheid op de ander impliceert” (177). Dat mag allemaal wel zo zijn, maar laat toch maar de broederlijkheid, en de gerichtheid op de ander, primeren.

Lyotards aandacht voor het gebeuren is een tweede aspect dat Meganck zal meenemen naar zijn conclusie. Het gebeuren is datgene dat buiten “de reductie van de werkelijkheid tot systeem, van het denken tot plannen” (169) valt. En Meganck voegt toe: dergelijke aandacht voor het gebeuren, “vergt dat geen ‘religieuze’ houding [bemerkt wel de aanhalingstekens! Wat betekent religieus hier precies?] ... een denken dat zich inlaat met het onmogelijke dat onder elke radar valt, vinden we dat niet in de bijbel?” (177).

Plots wordt Meganck inderdaad “religieus”. Hij leest bij Lyotard: “waarover gaat namelijk het postmoderne? Om het redden van de eer van de naam. Niet het redden van de naam, maar om de eer van de naam. Hoe geraakt de naam onteerd? Door de theïstische metafysica, neem ik aan” (178). We mogen niet vergeten dat voor Meganck “God bestaat omdat er over hem gesproken wordt” (115). Meganck doet dan zelf een voorstel hoe best, eervol, over God te spreken en dan gaat het snel – sneller dan het denken toelaat, vermoeden wij. Meganck beroept zich op 1 Fil 2: 5-11, maar wij horen toch vooral Levinas nog, en de weerbarstige hardnekkigheid van een alteriteit die zich niet vangen laat. In de Filippenzenbrief legt Christus alle namen (in zekere zin) van zich af. Meganck stelt: hij ver-niet (een woordspel waar Heidegger en Sartre voor nodig waren) zijn goddelijke vorm. Die vernedering, leerde Paulus, is echter meteen ook een verheffing. Niets goddelijker dan het weigeren van de goddelijkheid zou men kunnen zeggen. “Deze ver-nieting,” besluit Meganck, “betekende tegelijk het toebedeeld worden van de Naam boven alle namen [...] Dat het nieten een noemen is, noem dat noemen dan God” (178). Het is die laatste uitroep waarmee we Meganck zullen zien worstelen doorheen de rest van het boek – alsof hem iets ontviel, iets ongepast misschien, alsof iets *benoemd* werd dat nog niet gezegd kon worden.

Het is te bekijken of Derrida, “Stil”, Meganck de mond zal snoeren. Meganck begint met een analyse van de vroege Derrida die stelde dat, veeleer dan dat wij controle uitoefenen over betekenisproductie (denk ook aan de drang tot beheersing die we boven vermeldden), betekenis in zekere in met ons “aan de haal” gaat. We zeggen nooit zomaar wat we willen zeggen. En

wat we willen zeggen, wordt bepaald door God weet wat allemaal (door de cultuur waarin we opgroeien bijvoorbeeld). Dat “aan de haal gaan” van betekenis, die disseminatie, om met Derrida te spreken, treft ook de religieuze taal.

We moeten even teruggaan naar het “pragmatisch moment” dat Meganck in Wittgenstein ontwaarde. Betekenis is “er”, zou Wittgenstein gezegd kunnen hebben, binnen de interne logica van een bepaald taalspel. Die betekenis is “er” inderdaad, zou Derrida dan zeggen, maar zij is niet zomaar van een ideële, zuivere orde. Zij volgt zelfs niet zonder meer een interne logica. Meer nog: in de idee dat we betekenis “aanwezig” kunnen laten worden, door bijvoorbeeld de interne logica van een taalspel te fileren of door op metafysische wijze een eenheid en grond te zoeken voor het geheel van zijndes, ontwaart Derrida “de vorm van een beslissing[,] een voorkeur die zelf geen reden heeft” (188). Die beslissing wordt niet bewust genomen. Integendeel: wanneer we die beslissing op het spoor komen, blijkt ze altijd reeds genomen. Men is op weg gegaan zonder te weten waarheen. Dat is waarom de latere Derrida die optie, die zucht naar eenheid bijvoorbeeld vergelijkt met een geloofsact: we vertrouwen er nu eenmaal op dat de betekenis ons niet in de steek laat. De deconstructie poogt die voorkeuren, die nadien tot evidenties worden, zoals het hyperreligieuze atheïsme ook plots de overstap maakte van overtuiging naar zekerheid, te ontmaskeren of anderszins op het spoor te komen. Het Hoogste zijnde, of dat nu God of de Rationaliteit is, dat poogt een discours te sluiten, wordt zo losgewrikt en opengebroken. Meganck verwoordt het zo – en hier moeten we opletten: “De beslissing [...] bevindt zich buiten het gezichtsveld van de metafysica [zij ziet bijvoorbeeld niet dat de grond niet echt een grond, ‘gegrond’ is, JS]. [Wat] in deconstructie gebeurt, is dat *buiten* opgenomen wordt in het denken. *Buiten* “wreekt” zich *binnenin* het systeem [als] een soort verdwijnpunt [jawel!, JS] in het denken, een zwart gat dat alle betekenis opzuigt” (189). Dat klinkt moeilijker dan het is. Denk aan Lyotards contextuele narratief dat zich bewust wordt van de grenzen van het eigen verhaal en dus niet langer *universele* pretenties zal hebben. Let wel: Derrida zou daar fijntjes aan toevoegen dat we nimmer volledig bewust zijn van de grenzen van het eigen verhaal. Men kan dus niet prat gaan op een klein verhaal! De deconstructie in deze zin is de gewaarwording dat betekenis niet altijd “van ons” is, een bezit, maar integendeel een soort gegevenheid met zich meebrengt. Die gegevenheid is geen cadeau: geen presentie die men omwikkelt en daarna de verpakking simpelweg afdoet. Integendeel, er kleeft iets van een stomheid aan die betekenis, een mutisme dat zich niet ten volle betekenen laat. Misschien kan men zeggen dat de stomheid van het zijn die we bij Sartre zagen, in Derrida z’n weg heeft gebaand naar het spel en gebeuren van betekenis. We hebben geen weet waar zoiets als betekenis finaal vandaan komt en evenmin waar ze heen gaat. Wel is er zoiets als betekenis – geloven we toch.

Over dat buiten dat tegelijk binnen is, heeft echter ook de theologie zinnige dingen te zeggen. Meganck verwijst naar Anselmus’ *Proslogion* waar iets het denken binnenkomt zonder dat het denken dit ten volle kan bevroeden. God verschijnt er enerzijds als het grootste dat gedacht kan worden en anderzijds als groter dan al wat gedacht kan worden (cf. 191). Het denken “vertoont een eigen openheid waar de epistemologische economie niet klopt, niet sluitend kan worden gemaakt. God is [Meganck wordt al voorzichtiger, JS], een mogelijke, of juist een onmogelijke naam” (191). Maakt de theologie hier, als vanouds zouden wij bijna zeggen, het probleem tot oplossing, wanneer ze God zowel denkt als “krachtigste begrip” en als “metafysisch excès” (*ibid.*)? Organiseert de genaamde God hier niet het eigen verdwijnpunt? Dat is goed mogelijk. Belangrijker, nu, is wel dat Meganck hier niet ten onrechte het vertrekpunt vindt voor nieuwe dialoog tussen de filosofie en de theologie. Als het buiten het binnen raakt, dan raakt de theologie ook de filosofie. Meganck verwoordt dat kruispunt tussen het excès en

het begrip mooi: “als God niet wordt aangeraakt door de wereld, kan hij ook niet in de wereld geraken” (192). Alle ideeën, ook dat van God, moeten door die *stomme* materialiteit, heen. Toch, besluit Meganck, bevrijdt Derrida zo “God uit dat [metafysisch] systeem, zonder hem ineens af te schaffen, omdat ook daarvoor geen grond bestaat” (193).

Vreemd genoeg neemt Meganck ook afstand van het “opengebroken” (191) Hoogste zijnde binnen de theologie waardoor op slinkse wijze plots weer een grens tussen de filosofie en de theologie wordt getrokken. In de filosofie lijken inderdaad andere wetten te gelden: noch het theïsme noch het “platte atheïsme” (193), zoals Meganck dat graag noemt, kunnen zich nog beroepen op een hoogste zijnde: “God kan niet langer de plaats van hoogste zijnde bekleden [...] omdat die plaats niet langer bestaat” (193). Aan dat laatste hebben wij echter al eens durven twijfelen: die plaats lijkt namelijk *bij uitstek* te worden ingenomen – ieder discours, ieder individu, iedere politiek heeft immers z’n favoriete betekenaars en voorkeuren waarzonder niets gedacht kan worden. Toch rijst de vraag of die theologie, voor Meganck, die op “twee paarden wedt” zoals Anselmus nog verder kan: heeft het zin om God als excès op een hoogste zijnde in te roepen als de plaats daarvoor niet langer lijkt te bestaan? En is de filosofie dan wel zo vriendelijk voor de theologie als zij zou zeggen dat die plaats gerust ingevuld en opgevuld mag worden *ook al bestaat zij niet*. Dat lijkt toch een weinig ernstige vriendschap.

De filosofie, waar Meganck zich nu plots weer op beroept, weet niet meer (niet beter?) dan “dat God uit differantie voortkomt, dat differantie de naam God en alle andere heilige bijnamen produceert” (193), zij bedenkt *niet veel meer* dan “wat [er] gebeurt wanneer we de naam (van) God bedenken (uitspreken, schrijven, lezen, horen)” (192)? Maar waarom dan die uitroep boven omdat “nieten”, die hardnekkige weerbarstigheid die ons steeds ontsnapt nog per se God noemen? Hebben we hier niet te maken met een culturele restant van een christendom waar *nog even* de naam God circuleert (maar mogelijk op een, wel, verdwijnpunt afstevent)?

In het debat tussen Derrida en Levinas – wellicht het belangrijkste gebeuren in de continentale filosofie na Heidegger – kan Meganck er niet omheen dat de naam van God steeds leger wordt. Levinas zette God al zoveel mogelijk buiten spel. Men helpt de ander niet om z’n hemel te verdienen. God, herinner u, zweefde boven en buiten datgene wat zich “tussen ons” afspeelde. Bij Derrida, die het met Levinas volmondig eens is, gaat echter ook die betekenaar “boven en buiten” ons helemaal op drift slaan. De naam “God” vervliegt, zoals een geur dat kan. Derrida doet dit zelfs in zekere zin – de interpretaties hierover verschillen nogal – in naam van het goddelijke: die God, namelijk, kan zich niet enkel “tussen ons” ophouden, maar maakt dat ook datgene dat speelt tussen de ander en mijzelf weer wordt opengebroken naar al de andere anderen die in de kou staan wanneer ik m’n mantel geef aan deze ene ander hier. Waarom offeren we aan die ene hier al de anderen op? Meganck leest het als volgt (en nu raakt de theologie hierboven de filosofie): “in naam [van] een God die de naam is van elke ander en alleen *als dusdanig* gans anders [“buiten”, metafysisch excès?, JS] én alle anderen is [“binnen”, begrippelijk, JS]. God is de naam die mij wegvoert uit elk (ethisch, politiek, religieus) systeem, zonder dat systeem te vernietigen. God werkt [God blijkt *niet* uitgewerkt, JS] in de differantie” (196). Dat is dus Megancks besluit, ook binnen de filosofie ditmaal: noem dat wegvoeren, die naamswijzigingen dan maar God. Toch moet men andermaal de vraag stellen of het probleem niet tot oplossing wordt: het “buiten” dat “binnen” komt, dat nauwelijks benoemd kan worden, tenzij als “verdwijnpunt” of als “zwart gat”, noem dat toch maar God.

Dit punt van kritiek mag niet doen vergeten dat dit een hele verwezenlijking is, en zelfs zeer welkom in de vaak steriele debatten in de godsdienstfilosofie vandaag. Een oneffenheid als deze zal het debat rond dit boek niet doen verstommen. We willen tot slot nog wijzen op

het theologisch register, waardoor wij enigszins verrast zijn, waarmee het boek nog besluit, vreemd genoeg door opnieuw een onderscheid te maken met de filosofie van het zijnsdenken. Meganck stelt de vraag: “Als God en zijn voorbij de metafysica ‘uiteengaan’, [zou] dan God niet de naam van dat uiteengaan [kunnen zijn], [de] opening van de wereld, de wereld als opening die wij als belofte ervaren?” (199). Midden de wereld, een belofte?

Dat is het onderwerp van de uitleiding. Daarin laat Meganck noteren “dat christelijke thema’s stilaan explicieter worden gearticuleerd in de filosofie, dat de filosofie zelf religieuzer wordt, dat dat proces gelijke tred houdt met de metafysicakritiek, dat voorbij de metafysica de schotten tussen filosofie en theologie wegvallen” (203). Meganck poogt dat nog een keer duidelijk te maken aan de hand van de Christushymne in de brief aan de Filippienzen, waar de vernedering gelijke tred houdt met Christus’ verheffing en hem door God de “naam boven alle naam” wordt verleend (*ibid.*). Voor de werking van die naam – andermaal blijkt dus de naam niet uitgewerkt – gaat Meganck te rade bij Mt. 8.20: “Hoe werkt dan die Naam? [Neem] bijvoorbeeld Christus’ bekende uitspraak dat waar twee of meer *in de Naam* bijeenkomen, God in hun midden is” (208). Wat gebeurt hier, en in naam waarvan? “Er ‘gebeurt’ wel liefde [ook al] gaat het niet om een bepaald gedrag dat beantwoordt aan definitie” (*ibid.*). Het gaat om simpel bij-elkaar zijn, broederlijk, als bij het aansteken van de kaars. Hoe weten we dat er liefde gebeurt?

Omdat de liefde die gebeurt tezelfdertijd in vraag wordt gesteld *in naam van die liefde* [waarom niet voor een ander een kaars aansteken of voor allen zelfs, JS]. Dit is een eindeloze werveling van een Naam zonder definitie die zich moeit met alles mogelijke invullingen ervan zonder die fout te verklaren, maar ook zonder er ooit een voor ‘vol, volmaakt aan te nemen. Die werveling is de hemel, want daar woont God (*ibid.*).

Het religieuze denken van vandaag gaat dan op zoek naar wat er in die Naam zoal mogelijk is, want het “gebeuren van de Naam [de hoofdletter lijkt evenwel aan te geven dat het om iets anders gaat dan het loutere culturele circuleren van die naam, JS] is altijd van de orde van het toekomen, beloven, geven, genade. Het gaat nooit om een plannen” (210). De filosofie gaat vandaag inderdaad een eind weegs met het bedenken van het gebeuren. Zelfs bij Derrida vindt men een gebeuren als “transcendent moment dat de wereld uit zijn voegen doet barsten,” al spreekt hij evident niet van genade (211). Meganck besluit (en wij cursiveren): “*Midden in de wereld* gebeurt dan iets dat niet van deze wereld is en trekt een goddelijk spoor erdoorheen” (*ibid.*).

De taal is plots erg theologisch. Tijd om de filosofie weer in te roepen. Eindelijk gaat Meganck kijken bij Jean-Luc Nancy, van wie hij graag de “*opening* van de wereld” overneemt (op voorwaarde dat die opening in het Engels gelezen wordt: iets/iemand opent actief iets/iemand) als plek van “het andere van de wereld” (213). Die opening, dat andere van de wereld, kan zich volgens Meganck nooit sluiten: zij blijft niet aan lijf en leden “kleven”, het “is een spoor dat blijft verwijzen zonder ooit ergens in uit te monden” (211), een “eindelooze”, “meedogenloze” zelfs, “rondgang” (*ibid.*) Het valt te betreuren dat Meganck hiermee meegaat in wat wij ergens de anti-incarnatorische aspecten van de hedendaagse continentale filosofie hebben genoemd. Beter lijkt het ons te blijven bij wat wel kleeft en plakt, bij de brute materialiteit die de onze is zelfs al licht zij wel eens op.

Van het gebeuren van wereld lijkt Meganck echter geen hoop te verwachten. Er valt in de wereld – niets dan de wereld – geen belofte te ontwaren. “Het zijn leert ons van de wereld en kleeft nog aan de zijnden, maar leert niet van een ‘betere’ wereld” (214). Dat mag inderdaad zo zijn, maar het strikte onderscheid tussen wat des Gods is en wat des zijns is, slaat met

verbazing, zeker wanneer men zich herinnert dat eerder in het boek van het zijnsdenken werd gesteld dat het christendom “ademt” (133). Het blijft onduidelijk waarom men niet mag hopen in/op het zijn, op het kleverige weefsel van wereld zeg maar, maar wel op God, ondanks Megancks opmerkingen over *fair play* tussen de filosofie en de theologie. Geef aan de theologie wat de theologie toekomt, inderdaad, maar waarom niet pogen een weg van het ene naar het andere te wijzen in plaats van toch “schotten op te trekken”?

Meganck beseft dat hij nu schrijft vanuit “een filosofie die zich bevriend heeft met de theologie zonder theologie te worden” (215). Het “religieus” of filosofisch atheïsme van de titel van het werk wil nog iets anders zeggen: hier gaat het ook om een denken dat enigszins religieus te noemen is omdat het weet heeft van termen als “hoop, vertrouwen en dankbare ontvangst” (216) – merk op dat de verwondering intussen verdwenen is! Dit atheïsme beseft dat de naam nog wel even circuleert, aanvaardt ook dat “aan die Naam niets beantwoordt” (216), dat “het ontbreken van elke ‘referent’” (211) door velen als iets heiligs kan worden ervaren en “collaboreert met de erosie van het theïsme” (217). Enkel zo, rondt Meganck af, kunnen we klaar zijn voor de crisis die onze wereld is en “voor een toe-komst van het bestaan dat verstaan is” (218).

Erik Meganck heeft een rijk boek geschreven, dat hopelijk vele lezers zal vinden die zich, zoals wijzelf, hebben verdiept in deze aantrekkelijke en persoonlijke toe-eigening van het beste van de hedendaagse godsdienstfilosofie. Wij hebben willen aangeven dat het gevoel voor verhoudingen, tussen de filosofie en de theologie, bijvoorbeeld, af en toe zoek is: dan weer spreekt Meganck theologisch, dan weer kan de filosofie een eind op pad met het religieuze denken, dan weer moet dat “religieuze” tussen aanhalingstekens worden geplaatst. Dat is niet meteen een kritiek, maar lijkt meer op een risico van het vak en getuigt van de moeilijke, maar moedige weg die Meganck bewandelt. Het kloppend hart van het denken, waar de filosofie en de theologie elkaar raken, dat heeft Meganck dus ook nog niet gevonden. Maar het meevolgen van zijn zoektocht zal voor velen de moeite waard zijn en het volgen van dit pad zal ongetwijfeld boeiende resultaten opleveren – zelfs al is het niet meteen output voor publicatielijsten!

Rest ons nog terug te keren naar onze titel. Dat doen we door middel van een van Megancks voorkeurwoorden. Wij willen een distinctie aanbrengen tussen het gebeuren van wereld als iets dat ons “alleen nog wereld” laat en Megancks pogingen om “midden de wereld” het “andere van de wereld” of nog het “betere dan wereld” als belofte te vinden. Wat is een verdwijnpunt tenslotte? Het verdwijnpunt kan enerzijds, zoals Meganck wil, openen op iets... gans anders, maar het kan anderzijds ook simpelweg maken dat iets wegvalt in..., dat iets wegzinkt en vast slibt. Het is aan die betekenis dat wij nog kort willen refereren. Als God immers maar bestaat zolang wij over God spreken, en zelfs als de filosofie zich vandaag bezint over het nog steeds circuleren van heilige namen, dan rest de vraag of dat circuleren niet zelf aan differentie, laat ons zeggen eindigheid, onderhevig zal zijn. Wij vermoeden dus dat Meganck hoog, te hoog heeft ingezet wanneer hij het “buiten” wil denken als het andere van de wereld midden de wereld. Dat “buiten” namelijk zou zo kunnen kleven aan het “raken van wereld” dat het gebeuren van wereld dit “buiten” steeds “binnen” trekt, er aan blijft kleven en mogelijk in teloor gaat. Dat “gebeuren van wereld” is waar, ons inziens, de filosofie staat: alleen maar wereld. Maar ook daar rest, in volle besef van de crisis die is en die komt, de vraag:

Hoe lang nog – circuleert de naam?

## ANTWOORD AAN JOERI SCHRIJVERS

*Het duren van de Naam*

Recensies kunnen mij vrolijk of kwaad maken, deze van Schrijvers doet mij *dénken*. Daarom neem ik de draad van zijn bespreking op bij wat hij als ongedacht aanduidt. Nu is die duiding wellicht altijd terecht, in die zin dat in elke idee altijd iets ongedacht blijft, zo niet fabriceert het denken een totaaluitleg, wat suïcidaal klinkt. Het ongedachte wordt alleen dan interessant in zijn singulariteit wanneer het wordt geduid als de plaats waar iets wordt afgedekt – het tegenovergestelde van een “verdwijnpunt”. Schrijvers vermoedt vermoedelijk dat ik het circuleren van de Naam als evidentie opvoer waarachter de erosie ervan ongedacht blijft, móet blijven. Want “wat als het circuleren van die naam het laatste, magere restje zou zijn van een christendom dat gedoemd blijkt te verdwijnen. Dat lijkt een van de ongedachte pistes in Megancks werk.” (3)

Nu kan ik mij ervan afmaken door te verwijzen naar een reactie van Derrida op Heidegger, waar de eerste wijst op de ongegronde “hoop” van de ander op een nieuw zijnsverstaan. Dat vindt Derrida immers té sterk. Inderdaad, Heidegger vergeet daar de waarschuwing van Nietzsche om een “stap terug” te zetten en in de filosofie nooit garanties in te bouwen. Heidegger ging ervan uit dat wanneer de metafysica ten “einde” is, zich dan iets anders aandient waarvan we nu de nog onbegrijpelijke tekenen moeten ontwaren. Derrida stelt zich tevreden met het opnemen van dat “einde”. Voor hem kunnen we niet verder kijken dan een eindeloos eindigen van de metafysica. Meer “einde” kleeft er niet aan het “post-” van de moderniteit. Zo zou ik kunnen parafraseren dat het circuleren van de Naam weinig meer is dan een eindeloos afwezen. Hoe minder presentie (substantie, identiteit, essentie, ...), hoe minder kleving en wrijving, hoe heiliger de Naam.

Maar het blijkt erger nog, ik zou de Naam invoeren om een belangrijke paradox af te dekken: “Dat het nieten een noemen is, noem dat noemen dan God” (12, p. 178 in mijn boek). Schrijvers reageert: “Maar waarom dan die uitroep boven om dat ‘nieten’, die hardnekkige weerbarstigheid die ons steeds ontsnapt, nog per se God te noemen? Hebben we hier niet te maken met een culturele restant van een christendom waar nog even de naam God circuleert (maar mogelijk op een, wel, verdwijnpunt afstevent)?” (14) Het citaat wil echter niet zeggen: wacht tot iets onbegrijpelijks zich aandient en kleef er dan die oude naam op zodat die niet verdwijnt. Het gaat wel om: herken het goddelijke in de Naam die elke referentie aflegt, in het noemen dat precies dat afleggen behelst, dat achterlaten zelfs “aan-bid”. Met andere woorden, de heiligheid van de Naam hebben we te danken aan het punt waar die determinaties, referenties, definities, enz., verdwijnen – vandaar mijn belangstelling in dat differentieel verdwijnpunt, dat dus geen vergeetput is.

God is geen toevoeging aan de wereld, dat is niet wat het exces bij Anselmus beduidt. Het gaat niet om een toevoeging aan de wereld die moet eroderen tot alleen nog wereld overblijft. Er is gewoon alleen wereld. Het gaat hierom: is er een gesloten (metafysieke) wereld of een open (religieuze) wereld? Ik voor mij zie God als een Naam die juist de naar geslotenheid tenderende systemen en mechanismen erodeert, zonder iets te doen. Wat niets dóét, kan ook niet eroderen en is niet aan entropie onderhevig. Kan die Naam worden gedeconstrueerd? Elke invulling, elk spreken erover, elke theo-logie wel. Nu, waar de Naam valt, kunnen de systemen niet sluiten. Noem dat het *Ge-bet* in plaats van het *Ge-stell*.

En nee, let wel, ik plaats hier niet stiekem de filosofie weer tegenover de theologie en het Zijn of de wereld tegenover God. (16-17) En ja, het filosofisch verschil tussen een open en

een gesloten wereld, tussen een wereld met en een wereld zonder alteriteit, haal ik bij Johannes en bij Paulus. Wanneer Schrijvers mijn gedachtegang nu eens onder filosofie, dan weer onder theologie schikt, vrees ik dat hij zelf de schotten opwerpt die ik zie wegzakken. “Toch blijft Heidegger een denker en niet meteen een theoloog.” (8) Dat onderscheid gold nog bij Heidegger zelf maar wordt onderuitgehaald door een denken dat hij zelf aanzwengelde en dat juist dat onderscheid achterlaat. Nu is de tegenstelling, verzwakt tot een onderscheid, niet verder gederend tot een identiteit – zoals een Caputo wellicht zou verdedigen.

Ik vind bijvoorbeeld dat de filosofie schroomvalliger moet omgaan met woorden als “Vader” en “Schepper” dan de theologie. Ik vond het interessant te lezen bij Regis Debray hoe in de theologie “Vader” niet hoeft te impliceren dat het gaat om een man, zoals in de biologie. Dat mag de filosofie dan aan de theologie meedelen, niet als dienstmaagd maar als vriend. Een filosoof mag het theologisch register betreden net zo goed als een theoloog zich al eens filosofisch mag laten gaan. Het gaat dan niet om “in een andere rol stappen” want dat kan dan weer voor psychische schade zorgen. Er gebeurt denken/geloven en dat speelt zich af in een nu eens eerder filosofisch, dan weer eerder theologisch register (stijl? taalspel met heel grote familiegelijkenis?). Er wordt dus aan filosofie en theologie gedaan, zelfs ook wel eens aan godsdienstfilosofie en wijsgerige theologie. De academie mag dan beide denk/geloofsstijlen als aparte disciplines uiteengehaald hebben, in hun subdisciplines ontmoeten ze elkaar weer. Ze gaan niet zomaar op in elkaar want ze (h)erkennen elkaar als elkaars “buiten”, als datgene dat uit elk van hen werd weggesaneerd, met alle wonden vandien. Die verwonding moet worden meegedacht, de littekens mogen niet gemaskeerd geraken.

Filosofie en theologie, samen het Westers of christelijk-metafysisch denken/geloven, delen eenzelfde afkomst en geschiedenis, waartoe trouwens hun dynamische verhouding behoort. Daar vind ik de legitimatie voor het putten uit een belangrijke bron van die geschiedenis, een cruciaal hermeneutische motivatie, want “toch brengt hij intussen aardig wat Bijbelse formuleringen binnen.” (6) Om secularisatie wat beter, genuanceerder te begrijpen, grijp ik naar de Christushymne uit de Filipenzenbrief. Om Nietzsches voorwoord bij de heruitgave van zijn *Vrolijke wetenschap* beter te begrijpen, heb ik 1Kor13:13 nodig. Dat 2000 jaar oude boek heeft ons hele denken, van filosofie en theologie tot kunst en politiek, grondig beïnvloed, sterker nog: gevormd.

Die afkomst die dus altijd ook toekomst is – het verleden kan alleen maar als dusdanig toekomen – genereert betekenissen, soms “favoriete betekenaars” (14), wat ik een bemoedigende gedachte acht. Alleen, die betekenaars zijn niet noodzakelijk onderhevig aan promotie tot Hoogste Zijnde. Het kunnen ook ‘hermeneutische gronden’ worden. Die notie kwam ik tegen bij Gianni Vattimo, die er verder niets mee deed. De dood van God zou een prototypische hermeneutische grond kunnen zijn. Het is geen metafysische grond, een absoluut principe of norm, geen Hoogste Zijnde waar alle waarheid kan en zelfs moet worden afgehaald. Het is een breed-culturele ervaring die diep door haar historiciteit wordt gemarkeerd – scheutje Gadamer, iemand? – en die niet méér dan retorische potentie aanvoert, geen bewijzen of zekerheidsaspiraties. Het zijn inzichten die hun legitimatie niet halen uit een arbitraire promotie of bij een andere, ongenaakbaardere grond maar uit de inzichten die ze zelf genereren en de druk bezochte perspectieven die ze openen. Voorbeelden zijn legio: de Zijnsvergetenheid bij Heidegger, de deconstructie bij Derrida, de zondebok bij Girard, het communicatieve handelen van Habermas, de verzwakking bij Vattimo, enz.

De Hoogste Zijnden trekken zich terug in de differentie, of iets nauwkeuriger: ze worden aan de presentie en de representatie onttrokken door de differentie. Ze raken ‘omnacht’ en in ‘onmacht’. Ontwaren we dan niet diezelfde beweging in zowel theologie als filosofie? Die

omweg langs die Hoge Zijnden, elk *esse ipse subsistens* en *causa sui*: de God van linksdraaiende Hegeliaan Feuerbach, het kapitalisme van spookaanjager Marx, de Logica van taalspelleider Wittgenstein. Zakt bij die laatste de betekenisgave niet ook in het spreken (en schrijven en luisteren en lezen en denken), ontdaan van elke externe garantie en referentie? Wordt bij de evacuatie van de Logica de Naam niet uitgesmeerd over alle taalspelen, waaronder het theologische? En is God in die taalspelen niet als de nul op het roulettebord, die er wel is maar eigenlijk ook niet aangezien niemand erop kan inzetten?

“Organiseert de genaamde God hier niet het eigen verdwijnpunt?” (14) Ik zou het andersom stellen. De metafysica heeft geprobeerd om God als Hoogste Zijnde te installeren en blijkbaar is dat niet vlekkeloos gelukt. Het gaf namelijk gerammel aan de top, een vreemde oscillatie die Anselmus wel aanvoelde maar die eeuwenlang ongedacht is gebleven. Dus, “heeft het zin om God als excès op een hoogste zijnde in te roepen als de plaats daarvoor niet langer lijkt te bestaan?” (*ibid.*) Deze vraag lijkt me niet aan de orde omdat juist die oscillatie de positie van Hoogste Zijnde filosofisch ontoegankelijk heeft verklaard. Diezelfde filosofie wil evenwel niets opleggen aan de theologie, uit vriendschap, zodat die laatste niet afhankelijk is – blijft? – van de eerste om te mogen aftasten welke metaforiek werkt voor haar.

Want ook, nergens wordt gezegd dat de Naam is uitgewerkt of niet werkt. Het gaat wel niet om een werk in de zin van praxis, resultaatsgebonden, realisatie. Om het à la Derrida of Agamben te zeggen: een werking zonder werk. Dat is zodanig delicaat, kwetsbaar, weerloos dat het niet valt te ontkennen dat de mogelijkheid van het verdwijnen van de Naam moet bedacht worden. Iemand zal dan nostalgisch verzuchten of triomfantelijk uitroepen dat de Naam toen voor het laatst is ‘gevallen’. Waardoor de Naam weer gaat circuleren ... Zo zal er altijd een *voorlaatste* keer zijn dat de Naam valt en weer opstaat als ‘gevallen’ Naam.

Het vallen van de Naam, het vervallen van het systeem van de Naam als Hoogste Zijnde is geen meetbaar feit. Er kan geen afname worden gemeten met een extrapolatie naar een nulwaarde – misschien in de limiet, en dan nog. Wat als het denken niet langer het *da* van het *Sein* zou zijn, wat als het Zijn onder een vallende boom in het woud is terechtgekomen zonder dat iemand het hoort of ziet, wat dan? Want “als God ‘slechts’ het openbaren van die openbaring is, is hij dan niet ook niets anders dan die openbaring, openbaart God werkelijk niets anders dan het openbaren?” Ik bedoelde dat God in de openbaring niets achterhoudt, dat er geen substantie bestaat los van een predicatieve mededeling daarover – die dan al dan niet kan weerlegd worden. Het filosofisch verstaan van de goddelijke openbaring is wat mij betreft dan ook inderdaad te verstaan in het circuleren of ‘publiceren’ – letterlijk: in het publiek, op het openbare forum gooien – van de Naam. Als het openbaren ook een openen is, dus voor een toekomen, dan is dat op zich al ‘beter’ of ‘meer waard’ – zoals Derrida dat zegt over deconstructie. Het is beter alleen maar omdat het hoop en vertrouwen toelaat, zelfs vergt.

Er is niet iets/iemand die iets/iemand openbaart. Net zoals er niet iets/iemand is die iets/iemand actief opent. (16) Het opent zoals in ‘Het regent.’ Niet: ‘God opent wereld’ maar wel ‘Ik hoor of zeg: God, en het opent wereld.’ Dat is verder helemaal niet anti-incarnatorisch maar veeleer anti-totaal-en-massief-incarnatorisch. Dat is nu juist waar de meeste secularisatiemodellen fout gaan, in de eenzijdige incarnatie, de ‘eerste’ helft van de kenose. Ze bepleiten een massieve, totale, restloze, definitieve indaling van het goddelijke in de wereld. Fout, dus, in de zin van: een halve en daarom des te gevaarlijker waarheid. De moderne metafysica had de neiging om de wereld te sluiten, door en met en in zichzelf. Zo heeft ze de hoop, het vertrouwen en de openheid buitengedruwd omdat alleen een sluiting de volle zekerheid kon garanderen. In een openheid kan geen enkele methode die zekerheid garanderen. Dan blijft het zoeken. Dan blijf ik zoeken.

Dat brengt mij ten slotte bij de wetenschappen. Die “veroordeling” (6) dient genuanceerd. Mijn kritiek betreft niet de wetenschappen als dusdanig – we leven nu eenmaal in een technowetenschappelijke wereld. Mijn kritiek betreft de verabsolutering, het monopolie, het systeem van de objectiviteit. Dat wetenschappen verbeelding vergen, dat is bekend. Toen een collega eens aan quantumfysicus Richard Feynman vroeg hoe het liep met diens veelbelovende assistent, antwoordde die: “Die had te weinig verbeelding voor de wetenschap, hij is dan maar kunstenaar geworden.” Wat we momenteel ook zien tijdens de pandemie, is hoe geen twee wetenschappers hetzelfde zeggen en hoe ze er niet in slagen de wetenschap politiek relevant te maken. De resultaten die de wetenschappen boeken zijn spectaculair maar de vraag is of de kolonisatie en exploitatie van Mars enige maatschappelijke relevantie zal, mag of moet krijgen. De legitimatie door performantie van Lyotard zit ook al aan de rand. Van de wetenschap wordt gezegd ‘Het wérkt’, maar de vraag wordt stilaan: ‘Waarom’, zelfs in tijden dat er vaccins worden geproduceerd – en ook selectief verkocht, onder lucratief patent gehouden, en zelfs massaal vernietigd. Dat beantwoordt inderdaad aan een in dit geval economische logica, maar schiet serieus tekort op menselijk vlak. Dat kunt ge bijvoorbeeld ook letterlijk zeggen van elk fascistisch regime. Overal waar de menselijkheid wordt geofferd aan een Logica, ruikt het kwalijk naar gas.

Valt daar de Naam, dan is er hoop. De Naam kleeft dus niet maar beklift des te meer.

Denken is danken. Dank, Joeri, in vriendschap!

**DR. ERIK MEGANCK**

E-pos: erik.meganck@scarlet.be

**Titel:** *Nomadiese sterre*  
**Outeur:** Joan Hambidge  
**Uitgewer:** Protea Boekhuis, Pretoria  
**ISBN:** 978-1-4853-1263-5

## “In die gebreekte spieël van die self”: skryf en die psige in Hambidge se jongste bundel

Joan Hambidge se jongste bundel, *Nomadiese sterre* (2021), het vroeër vanjaar by Protea Boekhuis verskyn. Die titel van die bundel is ontleen aan die gedig “Onder nomadiese sterre” (11) en kan gesien word as ’n soort voorwoord of sleutel tot die ontsluiting van die tematiek wat in die bundel aangespreek word.

In die notas agterin, vermeld Hambidge dat die titel inspeel op Ernst van Heerden se gedig “Bosveldse plaas” geneem uit *Kanse op ’n wrak* (Tafelberg: 1982). In Hambidge se gedig word die skryfdaad as poging tot reparasie van die psige voorgestel:

Van kleins af eenspaaiig, eenrymend,  
 stilte beleef, met sinne ópgeskerp:  
 suurlemoene op ’n bitter tong geproe.  
 Eerste woorde op ’n lei gekrabbel  
 en vandaar tot skryf- en kladboek beweeg  
 waar woorde vlerke klap: lysters op dor gras.  
 Ligusterbosse, akante, jakarandas gloei  
 in hierdie vlymende onthouboeke.  
 In die gebreekte spieël van die self  
 (iewers verbeeld tot poësie)  
 oorgange en rituele in reliëf berym.

Hierin staan twee dinge voorop: die skryfdaad en die psige. Die fokus op die skryfdaad word beklemtoon deur die opdrag voorin, opgedra aan Ina Gräbe en Johann de Lange; eersgenoemde wat Hambidge uitsonder as “voorste kenner van poëtiese taal”.

Die “self” as psigoanalitiese begrip, wat veral weerklank vind in die literatuurwetenskap, is dan ook ’n kenmerk van Hambidge se digterskap, waarin sy die literatuurwetenskap en die poësie op ’n kritiese en kreatiewe wyse integreer. Laasgenoemde is een van die redes waarom ek Hambidge as een van ons groot Afrikaanse digters ag.

Die bundel bestaan uit sewe afdelings en word ingelui deur twee motto’s. Die eerste is deur die vooraanstaande Amerikaanse modernis Marianne Moore: “The cure for loneliness is solitude”; die tweede, deur Theodore Roethke: “I live near the abyss. I hope to stay/ Until my eyes look at a brighter sun/ As the thick of the long night comes on”.

Carl Jung (1875–1961) is een van die mees prominente psigoanaliste. Hambidge maak gebruik van sy outobiografie, getiteld *Memories, Dreams, Reflections* (1961), en buikspreek ’n brief wat hy aan sy vrou, Emma, skryf. Hierin vertel Jung van sy reise deur Afrika, en begin deur te vertel hoe hy “ongelukkig nie/ sober of sinvol” aan haar kan skryf nie; hy vermeld ’n aantal gebeure, wat ’n klimaks bereik in hoe hulle “op ’n treinreis [...] per ongeluk ’n kameel raakgery [het]” en dat daar “in die nag [...] onheilspellende/ wit figure” verskyn het “om te red wat on-redde is”. Teen die einde van die gedig, asof nagepraat deur die digter self, sê Jung:

Ek weet nie wat Afrika vir my sê nie,  
maar dit práát...

Dit is dan juis in navoring van die begeerte om te hoor wat gesê word dat Jung tot skrywe gedwing word. Is dit eweneens die geval met Hambidge? Om terug te keer na die openingsvers – vergelyk: “Telkens ’n self verloor, soos ’n slang/ vervel in die klein rondeau of villanelle/ van ’n lewe vol sonsverduistering”. Let op Hambidge se uitstekende metaforiese taalgebruik, wat simbolies gelees kan word as ’n proses van individualisering.

In afdeling twee leun Hambidge weer terug na die skrywe self. In die eerste drie gedigte word spesifiek gesinspeel op die werk van NP van Wyk Louw: In “Hierdie is nie ’n liefdesvers nie” (17) word ons voorgestel aan “’n X/ wat geen silwer herberg bewoon/ in die sneeu nie, maar ewigdurend/ sous rature bly”. Let op die Derridiaanse spel, van die geliefde “onder uitwissing” (“sous rature”) plaas, ’n spel met die aanwesige afwesige. Die gedig speel dan ook terug na Van Wyk Louw as vaderfiguur, wat onder uitwissing geplaas word deur die gedig te parodieer, maar terselfdertyd hierdeur gehuldig word. Hambidge borduur verder op gedigte uit *Tristia* (1962) voort in “Ignatia bid vir haar orde” (18) en “Cartesiaan” (19). Vir dié lesing is dit veral laasgenoemde wat uitstaan. Hierin word “Freud en Lacan – die gode van drieë” benoem in teenstelling met die dualistiese denke van René Descartes: “Hulle dink aan skakels: aan oorgange/ soos ego, id, superego, nes bedrieë:/ verbeelde, simboliese, reële vir dié drange”.

Soos die tyd bepaal, ontgin Hambidge veral dan ook ervarings van die Covid-19-pandemie as gedigte. In “Ars poetica” (23) word die gedig eksemplaries as “stil getuie” bedink “van tye wat nooit verby sal gaan”.

In “Antigone” (33) uit afdeling drie word die spreker ’n buikspreker van haar ouers: “My naam bedui *in die plek van my ouers*”. So word narratiewe opgeteken oor die verhouding met hulle, byvoorbeeld “Vakansie, 1969” (36) in Gordonsbaai. “Brief van my pa” (46) en “Brief van my ma” (47) is dan daardie “buikspreekgedigte”, waarin die digtersfiguur haar ouers se briewe naskryf. Uit die eerste:

“Ek is altyd so bly om jou stem te hoor.  
So trots op jou en bid elke dag vir ons almal.  
Kyk na *Beeld* se kalender van 2 Maart 1995.”

Gelees weer op Maandag 29 Junie 2020,  
wonder ek hóé jou gebede nou sou klink  
in hierdie tyd van ’n virale oorlog onbeklink?

Afdeling vier behels ’n aantal lykdigte soos kenmerklik van Hambidge se poëtiese oeuvre, waarvan “Sweisbril: Jaco Botha (1972-2016)” (54) ’n hoogtepunt is. Hierin verbeeld sy Botha, wat met slegs 10% sig gebore is, as “daardie man met die sweisbril/ wat inkyk tot by die Onsienlike verby”; in “Gisela Ulliyatt (1977-2020)” (58) word melding gemaak van haar “eerste en laaste bundel” – *Die waarheid oor duiwe* (2020) – en “die vibracrete-dae van jou jeug”, met spesifieke verwysing na Ulliyatt se openingsgedig in haar bundel.

In “Ars poetica II” (67) verwys die spreker na ’n gedagte van die Amerikaanse digter Wallace Stevens, naamlik dat poësie geweld is. Hierdie gedig verwys self terug na die gedig met die titel “Wallace Stevens” (66). Die spreker vermeld dat Stevens se “sonderlinge staproete” nou te vinde is op die internet. (In die notas agterin word selfs die webadres van die Wallace Stevens-staproete weergegee.) Op Stevens se lessenaar is die volgende aforisme te lees: “Not Ideas about the Thing but the Thing Itself”; ook: “In ’n kladboek staan daar neergekrabbel:/ Poetry represents failure”. Hierdie aforismes werk die digter as ’n soort metapoëtika by die

gedigte in – vergelyk later in dieselfde gedig: “My blouversameling met jou gedigte/ dra my deur hierdie virale dae:/ The cry is part. My solitaria/ Are the meditations of a central mind./ I hear the motions of the spirit and the sound”.

In navolging van Johan Myburg se gedig “Prosopopeia” in *Uittogboek* (2017), bemaak Hambidge ’n gedig aan Myburg met dieselfde titel: “By al die meesters/ van die onsigbare bedryf/ staan dit opgeteken/ dat jy moet buikspreek” (68). Hierin staan die betekenis van “prosopopeia” as ’n stylfiguur voorop, waarin ’n verbeelde, afwesige of dooie persoon of ding voorgestel word om te praat.

Breyten Breytenbach word in die sesde afdeling van die bundel vereer met ’n gedig getiteld “Die ongedanste dans” (73-75). Die titel verwys na Breytenbach se gevangenisgedigte. Hambidge se gedigsiklus bestaan uit drie verse, waarvan die eerste as ’n loflied aan die digter gelees kan word: “O ek onthou die eerste dans met jou verse/ O ek begeer ’n vers uit jou windvangerharp”. Hierdie gedig is ’n “paradelle”, wat beskryf word as ’n parodie van die villanelle.

Afdeling sewe bestaan slegs uit een gedigsiklus, getiteld “Witbank-blues” (77-81), bestaande uit tien verse. Hierin word vele herinneringe aan die spreker se jeug vol musiek en nuuskierige gewaarwordinge opgeteken. Dit is veral die eensaamheid van die moeder wat die leser in hierdie gedig met ’n melancholiese gemoed laat:

Ma speel klavier, ons doen huiswerk  
 en saans praat Pa oor sy lang ure by Ou Mutual,  
 terwyl die baba eentonig begin hoes.  
 Ma verlang na die blou-blou berge van die Boland  
 weg van die mynhope, besoedeling, beproewinge  
 van kinders grootmaak en afbetaal aan ’n huisverband  
 en ’n bestaan tussen melkkoepons en kleremaak.  
 ‘O blou-blou berge van die Boland,’  
 sing sy vanaand, verlangend asof in ’n vreemde land.

Op die laaste bladsy van die bundel vind mens ’n astrologiese kaart van Joan Hambidge. Terugkerend beskou sou mens kon dink dat *Nomadiese sterre* gelees kan word as ’n boek van dit wat vooraf reeds in sterre geskryf is asof voorbestem. ’n Bundel met grootse oomblikke, wat die self in kaart bring en binne ’n groter prentjie uitkring, van familie, vriende, skrywers, kollegas, asook die pandemie, wat die gordyn wil-wil toetrek oor ’n ou wêreld in die aangesig van ’n onsekere nuwe wêreld. Dit alles onder *nomadiese sterre*, wat eweneens die vraag probeer beantwoord: “Waar is hulle wat voor ons was in die wêreld?”.

**ALWYN ROUX**

Departement Afrikaans en Algemene Literatuurwetenskap

UNISA

E-pos: erouxap@unisa.ac.za

**Titel:** *Soe rond ommie bos*  
**Outeur:** Veronique Jephtas  
**Uitgewer:** Protea Boekhuis, 2021  
**ISBN:** 978-1-4853-1224-6

## “jamme sê betieken fokkol”: Veronique Jephtas se *Soe rond ommie bos* (2021)

Die debuutbundel van Veronique Jephtas, *Soe rond ommie bos* (2021), maak behoorlik amok met protespoësie wat uitdruklik sê: daar is fout met die samelewing! Reeds in die openingsgedigte “uyinene mrwetyana” (8) wat oorloop in “die man wattie koeie melk” (9) staan die pejoratiewe van rassediskriminasie voorop wanneer die spreker haarself voorstel as ’n “meid mette warme bôs”, en by herhaling, met behulp van ’n interne sintaktiese afwyking binne ’n parallelisme, ’n “meid yt Stellenbos”. Hierin gebruik sy nie net ’n skeldnaam “meit” om haarself voor te stel nie, maar stel ook haarself as “maid” (of huishulp) voorop in die aangesig van wit mense:

soe rond ommie bos  
 my tong skiet los  
 ek praat ytie mond vanne meid mette warme bôs  
 ek praat ytie oegpunt vanne maid yt Stellenbos

’n Lang aanhaling uit James Baldwin se *Of Beale Street could Talk* word gebruik as die motto tot die bundel. Hierin gaan dit oor “the root of resentment”, wat onder andere te make het met *dit* wat ’n man se verbeelding oor ’n vrou maak, en hoe ’n vrou daaraan uitgelewer is. Hiermee kom aspekte van patriargie en seksisme aan bod, wat tesame met rassediskriminasie en wit bevoordeling gesien word as die belangrikste temas van die digbundel.

Die bundel bestaan uit drie afdelings. Die eerste, getiteld “mettie wysheid wat nawete bring”, kyk die spreker as born free terug op haar grootwordjare. Die eerste versreëls van gedigte lees baie maal soos volg: “in my kinnerjare” (12) of “ek was sieke soe siewe of agt gewies” (13) of “toe ek gebore was” (14), wat telkens die narratiewe vanuit ’n agternaperspektief vertel met kommentaar vanuit die hede.

Die tema van die afwesige vadersfiguur, waarna die spreker as “sperm donor” (bl. 15 en 18) verwys kan gelees word as ’n knoop in die psige van die digterlike “ek”. ’n Insident waar ’n rower die spreker se ouma by ’n OTM besteel, maar gevang word en pleit dat haar ouma nie ’n saak maak nie, lê ’n belangrike karaktertrek van die digter as eenheidsfiguur in die bundel voor: “is dai dag toe ek my grootste character trait komeet/ ek hettie dai jong jamme gekry nie/ jamme sê betieken fokkol”.

’n Sterk gevoel vir dit wat reg en wat verkeerd is, word as karaktertrek van die spreker onthul in “man staan” (19). Hier vertel sy hoe ’n onderwyser ’n leerling te na kom in die klas; later word die onderwyser pastoor: “maa ek het gewiet wattie menea nou doen is vekeed/ hy is vandag ’n pastor/ en ek was lanklaas innie kèk”. Te midde van die jeugwêreld se onregte is ouma se “vyeboem” (21) ’n toevlug:

## vyeboem

in my ouma se jaat  
 was 'n moerse vyeboem  
 somehow  
 wanne ek emotional geraak het  
 het ek innie vyeboom gan hyl  
 die boem was groot  
 ek was hoeg  
 en net virre paa miniete wassit moontlik  
 om weg te kô van alles

Die tweede afdeling heet “issie ’n cycle nie, is life”, wat groter maatskaplike probleme aan die hand van gewone mense se lewens belig. Armoede, siekte, prostitusie, drankmisbruik en geslagsgebaseerde geweld, is enkele kwessies wat meer as een maal in hierdie afdeling aan bod kom. In “mandela se legacy” (31) sê die spreker sardonies: “kyk wat het mandela vi antie gerty gelos/ geld vi wyn/ die system wêk nog once/ en al waamee antie gerty nou sit –/ is vyf empties en fokkol om te vriet”. Van geslagsgebaseerde geweld skryf sy in “lizzy, baby” (37): “lizzy postie anne dag op facebook my oukie slaan my/ lizzy het nou ’n baba van die oukie/ ná sy so perform het op facebook/ sy was nog altyd lus virre abusive tollie/ wan al wiet ôs mense daa is biete sal hulle bly waarit gemaklik is/ vi nou”.

Die sterkste verse kom in die derde afdeling na vore, getiteld “hie rukkie ding”. Telkens spreek die digter haar woede uit teenoor wit mense, wat hulself as superieur teenoor bruin en swart mense gedra. Jephthas kry dit reg om te praat oor ongemaklike dog noodsaaklike rassekwessies. Hierin kan die titel ironies verstaan word, want Jephthas loop beslis nie “soe rond ommie bos” nie, maar is prontuit en op die man af – vergelyk “ôs wil oek” (43): “susan, ek en jy issie equalie/ jou capitalism en racism en patriarchy wil nettie opraakie/ jou privilege skrie soes jy met geboorte/ my culture issie ’n costumie/ braids isse protective hairstyle not a trend”.

Die betekenis van “bos” aktiveer terselfdertyd ook die troop van “black hair politics”, wat in “endgame” soos volg aangespreek word:

## endgame

ek sallie eerste een wies om te admit dat  
 met groot hare kô aandag en onnorage baggage  
 by woordfees 2019 toe gan kyk ek endgame  
 die een tannie sak af  
 jy kan nie jou hoë hare maak as jy teater kom kyk nie  
 ek gie haa toe ’n vylkyk  
 toe sak sy wee af  
 ek grap maar net hoor

die sad deel vannie hele storie  
 wassie ees dat sy it gesê hettie  
 dit wassie dat ek kon hoor sy joke genuinely  
 en is uneducated oo hare nie  
 maa it wassie feit dat my wit vrinne vi my sê

ek kan nie glo sy sê dit vir jou nie, maa hulle sê dittie vi haa nie  
die tannie wattie kon sienie sit nou op anne mense se seats  
en ek sit en dink hoe ek my hare hoër kan maak virrie volgene show

Jephtas dra die bundel op aan “quan en ammel wattie kankers vannie liewe se gat skop”. Dié bundel skop hierdie kankers se gat deur maatskaplike kwale behoorlik aan dag te lê. Protes word aangeteken en onreg ten sterkste veroordeel. Jephtas se bundel “is ’n lopende optog”, want “sharpville en feesmustfall/ hoe my ma hulle innie fabriek getreat wôd/ apartheid/ winnie en my ma en my ouma en ronelda en lee-ann en taren en elmarie en monique en crystal en kay/ en saartjie/ as jy ienage iets wil change moet jy protest jy moeties vullis ytgooi jy moet tyres brand jy moet poems skryf/ al lees nieman mee rêragie”.

**ALWYN ROUX**

Departement Afrikaans en Algemene Literatuurwetenskap, UNISA

E-pos: erouxap@unisa.ac.za

## Woorde wat verwar word

In Afrikaans, soos seker in die meeste van ons taalfamilielede, is daar “pare” woorde wat heel dikwels met mekaar verwar word. Soms lyk of klink die woorde na mekaar, maar soms glad nie, en dan – so wil dit voorkom – is die enigste rede vir die verwarring dat hulle op soortgelyke manier in sinne gebruik word. Partykeer is dit egter net ’n enkele woord wat verkeerd verstaan en gebruik word. Hier onder bespreek ek enkele baie kortliks.

1. **uitbrei x uitwei**: Die fout by hierdie twee kom ek die meeste teë in die sin dat *uitbrei* gebruik word waar *uitwei* na regte hoort. Kort gestel, beteken *uitbrei* ‘groter (laat) word, in oppervlakte (laat) toeneem, verbreed, ens.’ ’n Mens kan dus sê dat die woongebied of stad baie *uitgebrei* is of *uitgebrei* het, maar dit kan ook op bedrywighede, soos sakebedrywighede of ’n sakeonderneming toegepas word. Jy kan dus jou sakebedrywighede na ’n ander provinsie of landwyd *uitbrei*.

Daarenteen beteken *uitwei*, baie kort gestel, ‘om meer te sê, om meer besonderhede te verstrek oor iets’. ’n Joernalis kan iemand dus vra of dié oor die betrokke onderwerp sal of kan *uitwei*, of ’n regsvertegenwoordiger kan sê dat hy/sy nie oor die aanklagte teen sy/haar kliënt wil *uitwei* nie. In hierdie soort konteks word *uitbrei* baie dikwels ten onregte gebruik; trouens, dit gebeur so dikwels dat ek amper wonder of *uitwei* hoegenaamd nog gebruik word.

2. **ontwikkeling x verwikkeling**: Ek kry soms die indruk dat daar mense is wat dink dat *verwikkeling* ’n beter of “meer Afrikaanse” woord as *ontwikkeling* is, terwyl hulle in werklikheid glad nie dieselfde is nie.

’n *Wikkeling* kan die klomp windinge van byvoorbeeld koperdraad of magnetiese band om ’n spoel wees, of selfs een enkele winding. Die woordeboekdefinisie van *wikkel* is dus onder meer ‘toedraai, omwind’, byvoorbeeld om ’n baba in ’n kombersie toe te wikkel. Die *Woordenboek der Nederlandsche Taal (WNT)* definieer *wikkelen in* as “met (een) draaiende beweging(en) omgeven met een omhulsel; (zich) hullen in”. Laasgenoemde maak dit dus duidelik dat as ’n mens byvoorbeeld ’n standbeeld *onthul*, jy dit oopmaak deur die (om)hulsel weg te neem.

Net so is *ontwikkeling* dus die wegneem van wikkeling. Die *WNT* omskryf dit baie goed (ek vertaal die aanhaling vry): Iets wat ineengerol is, los- of uiteendraai; ook in figuurlike toepassing; van denkbeelde, gevoelens, ontwerpe: nader uiteensit; van sade en andere plantdele: laat ontspruit. Baie dikwels in figuurlike toepassing.

Die voorvoegsel *ont-* behels dus onder meer om dele wat tot dusver gebonde was, van mekaar los te maak.

*Verwikkeling* is amper die teenoorgestelde, want *verwikkeling* is komplikasies, probleme, verwarring. As ’n mens dus verdere *verwikkeling* dophou, dan kyk jy hoe sake versleg. Sake of gebeure word al hoe meer verwarrend of kompliserend “toegedraai”, verhuul, die wikkeling word meer, digter, ernstiger, word al hoe ingewikkelder.

Die verskil tussen *ontwikkel* en *verwikkel* is vergelykbaar met dié tussen *onthul* en *verhuul*: die een maak oop, die ander maak toe.

3. **trouens** x **inteendeel**: Hoekom dié twee verwar word, weet ek nie, behalwe miskien die feit dat hulle op soortgelyke plekke in 'n sin of gesprek gebruik word.

**Trouens** is 'n bevestigende woord, een wat gebruik word om 'n uitspraak te versterk: “Dit was 'n baie koue winter; *trouens*, dis die koudste wat ek nog in dié dorp beleef het” of “Die ondersoek na die voorval is belangrik; *trouens*, as dit agterweë bly, word die hele stelsel bedreig.”

Daarenteen word **inteendeel** gebruik om dit wat pas gesê is, volstrek te ontken of af te wys: “Is dit baie duur?” “*Inteendeel*; dis spotgoedkoop!” of “Die dra van maskers is nie afgeskaf nie; optrede teen mense wat dit nie doen nie, word *inteendeel* verskerp.”

Die algemeenste fout wat ek hieroor hoor, is dat *inteendeel* gebruik word waar dit *trouens* moet wees.

4. **ontaard**: Wat gesindhede en handeling betref, beteken *ontaard* onder meer dat iets oorgaan in iets slegs, dat dit minder goed, minder deugdelik word. Die *WAT* vat dit presies saam as hy sê dat iets “ontwikkel in 'n ongewenste rigting”. Die *WNT* sê onder meer “gevolgd naar *lat. degenerare*”, wat die verband met die Engelse woord *degenerate* (veral as werkwoord) glashelder maak.

Dié *ontaard* hoor ek dikwels in 'n neutrale of positiewe sin – neutraal wanneer dit bloot die oorgang van iets in iets anders sonder dat enige waardeoordeel daarby betrokke is, byvoorbeeld: “Die sanger se gebruik van die nuwe rekenaarprogram het *\*ontaard* in nie net samewerking met die maatskappy nie, maar ook tot 'n kontrak daarmee.”

Soms word *ontaard* selfs gebruik wanneer dit iets positiefs behels. In 'n droogtegeteisterde plattelandse dorp is besluit om boorgate te sink, en toe berig die plaaslike koerantjie “Inwoner *\*ontaard* in waterwyser”, wat hopelik nie as afkeurenswaardig beskou is nie, maar as 'n vermoë wat die dorp sou bevoordeel.

Korrek is byvoorbeeld: “Wat begin het as 'n gewone betoging, het *ontaard* in wilde onluste en ongebreidelde plundering” of “Wat 'n wynproe vir die studente moes wees, het in 'n dronknes *ontaard*.”

**JD (Tom) McLACHLAN**

E-pos: [tommcl@whalemail.co.za](mailto:tommcl@whalemail.co.za)

# Voorskrifte aan skrywers

Die *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* word gewy aan die publikasie van oorspronklike navorsings- en oorsigartikels in die teologie, kuns en kulturele, sosiale, ekonomiese en opvoedkundige wetenskappe, sowel as aan boekbesprekings, kronieke en gedigte. Artikels of bydraes wat elders verskyn het, sal nie vir publikasie oorweeg word nie. Twee eksemplare van die uitgawe waarin 'n bydrae verskyn, sal gratis aan die outeur verskaf word. Indien meer eksemplare verlang word, kan dit van die Akademiekantoor bestel word teen die heersende prys.

Die volgende voorskrifte geld vir voorgelede manuskripte:

- Indien **slegs per pos**, moet manuskripte in triplikaat aan die redaksie voorgelê word. Stuur **ver kieslik 'n elektroniese kopie** aan [publikasies@akademie.co.za](mailto:publikasies@akademie.co.za) – in welke geval dit nie nodig is om drie afskrifte per pos te stuur nie. Manuskripte moet in dubbelspasiëring getik word met Arial 12-punt skrifgrootte en 'n 25 mm linkerkantlyn.
- Die manuskripte moet **persgereed en taalversorg** wees. Skrywers moet skriftelik bewys lewer dat die artikel deur 'n erkende taalversorger geredigeer is.
- Bydraes moet in Afrikaans geskryf wees en beperk wees tot **6 000** woorde.
- Bydraes moet vergesel gaan van 'n kort curriculum vitae in Afrikaans en Engels (100-200 woorde) en foto van die outeur(s) in JPEG-formaat.
- Dit moet vergesel gaan van 'n opsomming van **100-250** woorde in Afrikaans, Nederlands, Duits of Frans, plus 'n opsomming van **600-1000** woorde in Engels. Die opsomming word begin met die **vertaling van die titel**.
- Outeurs moet 'n lys van **10-20 trefwoorde** in Afrikaans en Engels aanbied net na die opsomming.
- **Illustrasies of tekeninge** moet van toepaslike onderskrifte voorsien wees en moet ten opsigte van grootte rekening hou met die formaat van die *Tydskrif*.
- Opskrifte in die *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* lyk soos volg:

1. **HOOFOPSKRIFTE** verskyn in hoofletters en is vetgedruk. Daar is 'n spasie tussen die hoofopskrif en die teks.

1.1 **Opskrifte** is in kleinletters en vetgedruk; daar is 'n spasie tussen die opskrif en die teks.

1.1.1 *Subopskrifte* is kursief; daar is 'n spasie tussen die opskrif en die teks.

Opskrifte mag genommer word indien verkies. Daar is geen punte na opskrifte nie.

**Opskrifte** by tabelle lyk soos volg:

**TABEL 2:** Ekonomiese ontwikkeling volgens rassegroep

**Onderskrifte** by figure lyk soos volg:

**Figuur 3:** *Sistemiese interafhanklikhede in mensstrewes: die waardestruktuur.*

**Plaas asseblief tabelle en figure in die korrekte posisie binne die teks.**

- **Aanhalings** word nie kursief gedruk nie, ook nie as hulle in ander tale is nie. Aanhalings wat langer as **drie** reëls is, word geïndenteer en het nie aanhalingstekens nie. Enige invoegsel binne 'n aanhaling staan tussen blokhakies. Raadpleeg die *Tydskrif* vir voorbeelde.
- **Afkortings** moet sover moontlik vermy word.
- **Korreksies:** Ekstra korreksies moet deur die skrywer betaal word.
- **Literatuurverwysings** word volgens die verkorte Harvardmetode gedoen, met uitsondering van bepaalde vakgebiede.

**Voorbeelde:**

**Boek:** Olivier, DV. 1996. *Die nag van die vlieë*. Kaapstad: Blackwell.

**Tydskrifartikel:** Van Wyk, B. 1993. Vesel voorkom hartsiektes. *SA Tydskrif vir Dieetkunde*, 19(3):56-59.

**Hoofstuk in 'n boek:** Elphick, R & Malherbe, VC. 1989. In Elphick & Giliomee (eds). *The shaping of South African society 1652-1840*. Cape Town: Maskew Miller Longman, pp. 20-34.

**Internetbron:**

Gries, HB. 1996. Experimental learning. *Education online*, 21(1). <http://www.edu.learning.html> [14 Oktober 2004].

**OF IN AFRIKAANS:**

Mc Farlane, LR. 2004. Afrikaans en die media. *SA Akademie vir Wetenskap en Kuns*, <http://www.akademie.co.za> [14 Oktober 2004].

Indien die bron Afrikaans is, is al die bibliografiese inligting in Afrikaans, of andersom in Engels.

**Bronverwysings in die teks:**

Volgens Swan (1996:45) ...

OF: ... (Swan 1996:45) ...

OF: ... (Swan 1996:45). (aan die einde van 'n sin)

**Bladgeld:** Die *Tydskrif* hef R300 per gedrukte bladsy (+BTW) om die publikasiekoste van artikels te help delg. Dit is die verantwoordelikheid van die outeur om by sy/haar navorsingsinstansie aansoek te doen vir bladgeld. Die *Tydskrif* is 'n goedgekeurde publikasie wat betref subsidie aan universiteite en navorsingsuitsette.

**Kopiereg:** Outeur(s) behou kopiereg van 'n artikel wat in die *Tydskrif* gepubliseer word.

**Verantwoordelikheid vir handskrifte, illustrasies en diskette:**

Hoewel die Redaksie uiteraard alle sorg betrag by die hantering van manuskripte, foto's en tekeninge vir illustrasies, ensovoorts, kan onder geen omstandighede verantwoordelikheid aanvaar word vir enige verlies of skade wat in dié verband mag plaasvind nie. Indien outeurs materiaal wil terugê, moet hulle tesame met die toesending van materiaal die Redaksie hiervan verwittig.

# Guidelines to authors

The *Journal of Humanities/Tydskrif vir Geesteswetenskappe* publishes original research and review articles in the following subject fields: theology, languages, art and culture, social, economic and educational sciences, as well as book reviews, chronicles and poems. Articles or contributions that have been published elsewhere will not be considered. Two complimentary copies of the edition that contains an author's contribution, will be mailed to each author free of charge. More copies may be ordered from the publications office at the set price.

The following regulations apply for submitted manuscripts:

- If contributions are sent only by **post**, please submit three copies. We prefer that contributions are submitted via e-mail to [publikasies@akademie.co.za](mailto:publikasies@akademie.co.za) in which instance it is not necessary to send three copies by postage. Manuscripts must be typed in double spacing Arial 12 with a 25 mm left margin. Manuscripts must be **edited and submitted in accordance with the technical specifications of the journal**.
- Authors must submit written proof that the manuscript has been edited by a knowledgeable language practitioner.
- Contributions must be submitted in Afrikaans (or Dutch) and are limited to **6 000** words.
- Please submit an abridged curriculum vitae in Afrikaans and English (100-200 words) and a photograph (JPEG) of each author.
- Manuscripts must contain a summary of **100-250** words in Afrikaans, Dutch, German or French, plus an English abstract of **600-1000** words. The English abstract should start with a **translation of the title**.
- A list of approximately **10-20 key terms** in Afrikaans and English must be given after the summary.
- **Illustrations or drawings** must have suitable captions placed below the graphic, and should be in a size appropriate to the format of the journal.
- Guidelines for headings:

1. **MAIN HEADINGS** are in capital letters and bold. Leave a space between the heading and the text.

1.1 **Headings** are in lower case and bold. Leave a space between the heading and the text.

1.1.1 *Sub-headings* are in italics. Leave a space between the heading and the text.

Headings may be numbered if preferred. Do not put full stops after headings.

## Table headings:

**TABLE 2:** Economic development according to demographic groups

**Captions** of figures:

*Figure 3: Systemic interdependence.*

**Please insert the illustration in the correct position within the text.**

- **Quotations** are not in italics – even when in another language. Quotations that exceed **three** lines should be indented and do not get quotation marks. Any insert to a quotation is between square brackets. See examples in the printed journal.
- **Abbreviations** must be avoided if at all possible.
- **Corrections** after final copy has been approved will be charged as author's corrections.
- **Bibliographic references** are based on the abbreviated Harvard method, with some variation for certain subjects.

## Examples:

**Book:** Olivier, DV. 1996. *Die nag van die vlieë*. Kaapstad: Blackwell.

**Article from journal or magazine:** Van Wyk, B. 1993. Vesel voorkom hartsiektes. *SA Tydskrif vir Dieetkunde*, 19(3):56-59.

**Chapter in a book:** Elphick, R & Malherbe, VC. 1989. In Elphick & Giliomee (eds). *The shaping of South African society 1652-1840*. Cape Town: Maskew Miller Longman, pp. 20-34.

## Internet source:

Gries, HB. 1996. Experimental learning. *Education online*, 21(1). <http://www.edu.learning.html> [14 October 2004].

## OR IN AFRIKAANS:

Mc Farlane, LR. 2004. Afrikaans en die media. *SA Akademie vir Wetenskap en Kuns*, <http://www.akademie.co.za> [14 October 2004].

If the source is Afrikaans, all bibliographic detail is in Afrikaans, or vice versa in English.

## References in the text:

According to Swan (1996:45) ...

OR: ... (Swan 1996:45) ...

OR: ... (Swan 1996:45). (at the end of a sentence)

**Page fees:** There is a charge of R300 per printed page (+VAT) towards the printing costs. It is the responsibility of the author to arrange for payment of these fees by his/her university/institution. The journal is an approved publication with regard to government subsidy for universities and research institutes.

**Copyright:** Copyright for articles published in the Journal rests with the author(s).

## Responsibility for manuscripts, illustrations and disks:

Although the editor and publications office will always take care in the handling of manuscripts, pictures and graphic material, we cannot take responsibility for any lost material – please keep back-ups. If an author would like to have material returned, please inform the editorial office on submission of the article.





# Tydskrif vir Geesteswetenskappe

Tijdschrift voor de Geesteswetenschappen  
Zeitschrift für die Geisteswissenschaften  
Journal of Humanities

## Doel van die SA Akademie

Die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns – oorspronklik *De Zuid-Afrikaanse Akademie voor Taal, Letteren en Kunst* – is in 1909 gestig. Destyds was die doel om na die ontwikkeling van die Nederlandse (insluitende die Afrikaanse) taal, letterkunde, kuns, geskiedenis en oudheidkunde in Suid-Afrika om te sien en om leiding in hierdie sferes te gee. Vandag is die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns 'n multidissiplinêre organisasie.

## Missie en doelstellings van die SA Akademie

Die missie en algemene doelstellings van die Akademie is die bevordering van die wetenskap, die tegnologie en die literatuur in Afrikaans en die kunste, asook die bevordering van die gebruik en gehalte van Afrikaans, primêr binne Suid-Afrika. Voorts behels dit ook die lewering van diens aan die samelewing. Hierdie multidissiplinêre organisasie wat die belange van alle Suid-Afrikaners wil dien, streef na uitnemendheid, billikheid, hoë wetenskaplike, morele en demokratiese waardes.

## Aktiwiteite van die SA Akademie

Binne die raamwerk van sy missie en doelstellings ondersoek die Akademie voortdurend aktuele sake van openbare belang, neem standpunt daaroor in, en tree ook meermale adviserend, fasiliterend en meningsvormend in sake van nasionale belang op deur direk by die verloop van gebeure betrokke te raak.



Sedert Maart 2009 geïndekseer in  
die Social Sciences Citation Index

VOORBLADFOTO:  
GWF Hegel