

Is daar 'n Afrikaanse filosofiese tradisie?¹

Pieter Duvenage

Departement Filosofie

Universiteit van die Noorde

ABSTRACT

Is there an Afrikaans philosophical tradition?

This article asks whether there is an Afrikaans philosophical tradition. The answer to this question is a qualified no, but it is nevertheless argued that there is something like an Afrikaans philosophical approach. In the first part a reading is provided of A H Murray's idealistic interpretation of Afrikaans philosophy (1947) and more specifically his discussion of the theological, educational and political traditions that influenced Afrikaans philosophy. Murray's idealistic approach is criticized via a dialectical, material and historical reconstruction of the institutionalization of philosophy as a field of study in the context of colonialism (part 2). Against this background it is argued that British Idealism was a major influence on the philosophers who started philosophy as an academic subject at the four founding residential universities in South Africa (Cape Town, Stellenbosch, Wits and Pretoria). In section three the reaction of Afrikaans philosophers against British Idealism is discussed. In the final part of the paper some questions are posed regarding the possible role of Afrikaans philosophy in the post-1994 public sphere of South Africa.

1. INLEIDING

Tot dusver het internasionale filosofiese bewegings 'n oorheersende rol in Suid-Afrika gespeel. In opeenvolgende golwe is die Suid-Afrikaanse filosofie deur die Britse idealisme, kontinentale denke (wat die fenomenologie, eksistensialisme, kritiese teorie en hermeneutiek insluit), logiese positivisme en religieuse denkskole byvoorbeeld Christelike

1 Hierdie bydrae is op 20 Augustus 1999 by 'n simposium van die Komitee vir Eietydse Kultuurkritiek van die Raad vir Apostolaat van die Nederduitsch Hervormde Kerk, gelewer. Ek bedank graag vir Louise Mabile wie se transkripsie van 'n program op Spookstasie (RSG) in April 1999, waaraan ek saam met Johann Rossouw en Johann Botha deelgeneem het, as basis van die artikel gedien het. Hermann Giliomee het my ook van waardevolle kommentaar voorsien.

Wysbegeerte en die neo-Thomisme beïnvloed. Dit is ook vandag geen vreemde verskynsel nie dat filosofe wat in postmoderne, post-koloniale, feministiese en analitiese kringe werkzaam is, steeds sterk op formulerings van ander kontekste steun. Hierdeur ontstaan die vraag: is daar so iets soos 'n Suid-Afrikaanse filosofiese tradisie, en meer spesifiek 'n Afrikaanse een, en indien wel, waar sal ons dit vind en watter moontlikhede hou dit vir die toekoms in?² Dit is vanuit die staanspoor nie so maklik om die Afrikaanse van die Engelse wêreld, en al die andertalige wêreldes in Suid-Afrika, van mekaar te skei nie. Daar heers 'n sekere vloeibaarheid hier. Verder is dit belangrik dat indien 'n mens van 'n Suid-Afrikaanse (of Afrikaanse) filosofiese tradisie gewag maak, dan is dit in vergelyking met die Franse, Duitse of Engelse filosofiese tradisies baie jonk. Hier is nie sprake van 'n Oxford, Sorbonne of Heidelberg wat 'n paar honderd jaar oud is nie. In Suid-Afrika is 'n nasionale filosofiese vereniging eers so laat as 1951 opgerig.³ Dit sou dus onbedag wees om te gou van 'n Suid-Afrikaanse en Afrikaanse filosofiese tradisie te praat. Gevolglik is dit beter om van 'n Afrikaanse filosofiese benadering gewag te maak.

In 1947 het A H Murray in 'n artikel, "Die Afrikaner se wysgerige denke", die kwessie van 'n Afrikaanse filosofiese benadering versigtig aangeroer. Volgens Murray

² Daar is ten minste twee redes waarom hierdie tema van belang is. In die eerste plek is dit belangrik om te kyk waar internasionale filosofe en bewegings in die Suid-Afrikaanse konteks *toegepas* is. Tweedens, wanneer daar na die waarde en die sin van die filosofie gekyk word, is dit duidelik dat die werklikheid waarin ons leef, nooit neutraal is nie. Enige politieke program, wetenskapsidee, lewenswyse of teologiese denkrigting word altyd deur bepaalde filosofiese vertrekpunte onderlê. Vir perspektiewe op Suid-Afrikaanse filosofie kyk Conradie (1980), Wolff (1986), Miller e a (1989, 1990), Rauche (1992), Meyerson (1995) en Du Toit (1995).

³ Die eerste kongres van die Vereniging is in Kaapstad gehou. Die tweede kongres, wat vanaf 4-8 Mei 1953 in Pretoria deur meer as sewentig deelnemers bygewoon is, is goed gedokumenteer. Versfeld (1953: 2) wys byvoorbeeld op die volgende strominge by die kongres: Britse Idealisme, wat aanvanklik by alle Suid-Afrikaanse universiteite 'n impak gemaak het. Sedert die 1940s was daar egter ook die invloed van kontinentale denkers soos Husserl, Scheler en Heidegger. 'n Nuwe ontwikkeling in die 1950s was die moderne logika en positivisme. Verder verwys hy ook na die opkoms van 'n bewuste Calvinistiese filosofie en laastens Katolieke filosofie (wat sigself beïnvloed het). Versfeld (*ibid*) gaan voort: "Die organiseerders ... het hulle uiterste gedoen om alle rigtings en albei tale tot hulle reg te laat kom ... Ons moet tot die gevolgtrekking kom dat, soos sake nou staan, die Engelsprekende Suid-Afrikaner minder belang in die wysbegeerte stel as sy Afrikaanse-sprekende landgenoot, en dit o a omdat laasgenoemdes die filosofie as lewensbepalend aanvaar, en nie hoofsaaklik as kritiese oefening sonder inhoud". De Vleeschauer (1953) het ook oor die konferensie berig. Hy verdeel die bydraes in die volgende gebiede: waardefilosofie en eksistensiefilosofie (C K Oberholzer, J J Degenaar, Versfeld en S I M du Plessis); logika en epistemologie (A M T Meyer, Harris, Yourgrau en Malan); en laastens protestantse filosofie (H J de Vleeschauer, A E Venter en H G Stoker). De Vleeschauer verwys ook na twee openbare lesings wat by die geleentheid gelewer is: A H Murray "A liberal Philosophy for a Racially Plural Country" en T J Hugo "Some Failures in Philosophy".

(1947:187) het die filosofiese denke in Suid-Afrika geringe vrugte opgelewer. Tog was hy in daardie stadium hoopvol, "... want die voorwaardes wat wysgerige ontleding bevorder, is in toenemende mate by ons teenwoordig. Maar tewens heers daar 'n groot geestelike nood. Op alle gebiede van die ervaring bestaan die behoefte aan selfbewuswording en eie, oorspronklike beginselende. Daarin bestaan eie identiteit en selfbehoud. So nie, word ons gelei deur onpraktiese en vir ons onnatuurlike oorsese teorieë of die ergste nog, moet ons verval in die blinde bestemmingloosheid van empirisme en naturalisme." Murray se idealistiese argument kom daarop neer dat indien sekere historiese debatte in die Suid-Afrikaanse teologie, opvoedkunde en staatsdenke bestudeer word, dan kom 'n sekere filosofiese selfbewustheid en identiteit in Afrikaanse denke na die oppervlakte. In die eerste afdeling sal Murray se argument in groter detail bespreek word, maar dit sal terselfdertyd ingespan word om 'n alternatief op sy idealistiese soeke na identiteit en selfbehoud in die Afrikaanse filosofie te ontwikkel. In hierdie opsig sal daar enkele opmerkings oor die taak van dialektiese denke gemaak word, voordat daar op 'n meer materiële en heterogene lesing, in plaas van 'n idealistiese lesing, van 'n Afrikaanse filosofiese benadering afgestuur sal word.

1. MURRAY SE SKETS VAN 'N AFRIKAANSE FILOSOFIESE BENADERING

Murray wys in die eerste plek na die sekere kerklike en teologiese debatte wat tot 'n inheemse wysgerige ingesteldheid en 'n Afrikaanse filosofiese benadering gelei het. Reeds voor die Groot Trek het die Kaapse Kerk sterker op onafhanklikheid teenoor die owerhede aangedring. Murray (1947:68) skryf dat "... die Afrikaner sy ervaring en teorieë van plaaslike regering oorgeneem het eerder uit sy ervaring met kerklike bestuur as die voorbeeld van landsbestuur wat uit die Kasteel en sy omgewing gekom het." Hierdie intieme verhouding tussen kerkbestuur en landsbestuur is verder versterk deur die onafhanklikheidswording van die noordelike Boererepublieke en die voortsetting van die Nederduitsch Hervormde (1854) en die Gereformeerde (1859) kerke aldaar. Met die werklikheid van die twee kerke het dit gou duidelik geword dat daar tussen hulle, en die Nederduitse Gereformeerde Kerk in die Kaapkolonie, bepaalde teologiese (en by implikasie filosofiese) verskille bestaan het. Dit was veral die Kaapse NG sinode van 1862 wat 'n

belangrike bydrae tot die aanvang van inheemse wysgerige benadering gelewer het. Dit hier gegaan om die verskille tussen 'n konserwatiewe (regsinnige) groep, aan die een kant, en 'n liberale (vrysinnige) groep, aan die ander kant. Die strydpunt het veral gehandel oor 'n meer ortodokse siening van die Bybel as die onfeilbare woord van God (die regsinniges) teenoor die bybring van die rede en moderne uitlegmetodes in Bybelinterpretasie (vrysinniges).⁴

Omdat die liberales, wat deur dominees J J Kotzé en T F Burgers gelei is, maatskaplike en beskawingsverskynsels op 'n "redelike" wyse met godsdiens verbind het, is hulle van rasionalisme, naturalisme en modernisme beskuldig.⁵ Hierteenoor het die ortodokse kant – wat deur die Murray-broers, N J Hofmeyr en G W A van der Lingen gesteun is – die klem op die bonatuurlike aard van die religieuse ervaring gelê.⁶ Hoewel die konserwatiewes uiteindelik gewen het, het die jarelange debattering van die opponerende teologiese gesigspunte in die openbare sfeer neerslag gevind. Die debat was ook nie net tot vakkundige bydraes beperk nie. Briewe het in die dagblaaie verskyn en die liberales het 'n tydskrif, *De Onderzoeker*, opgerig. Verder het die geskil ook 'n draai in die howe gemaak, wat die filosofiese kwessie van die verhouding tussen kerk en staat op die voorgrond gestoot het (Murray 1947:169-170). Dit was dus vir die kerk- en breër publiek gou duidelik dat dit om uitgangspunte gegaan het wat alle gebiede van die lewe raak. Dit het ook die belang van 'n sistematiese of logiese hantering van waardes beklemtoon. Die besef het gou ingang gevind dat daar 'n resiproke verhouding tussen teorie en praktyk is en

⁴ Beide groepe het op oerse invloede staat gemaak. Volgens Murray (1947:170) is Kotzé en Burgers, die liberales, deur Nederlandse teoloe soos Opzoomer, Scholten en Kuene beïnvloed was. Hierby voeg Kestell (1911:100) ook die name van Pierson, Poelman, Busken Huet en Rauwenhof.

⁵ In die opsig het hulle die heersende geestesstrominge van die 19de eeu aangesluit, wat gekenmerk is deur die positivisme van Comte, die empirisme van Mill en die wydverspreide poging om die natuurwetenskaplike metode op psigologiese, filosofiese en teologiese verskynsels toe te pas. Die geskil tussen die konserwatiewes en die liberale het veral gegaan oor die liberales se redelike interpretasie van die volgende: die 60e vraag van die Heidelbergse Kategismus (nl "of die gelowige nog steeds tot alle boosheid geneig is"); die persoonlikheid van die duiwel; die onsondigheid van Christus se menslike natuur; die opstanding van die dode; en die voortbestaan van die menslike siel na die dood (Murray 1947:169-170). Vir 'n ietwat gedateerde biografie van Burgers, kyk Engelbrecht (1933)

⁶ Die klem was op die inspirasie van die Skrif, wondere, die Godheid van Christus en die leer van die lyding van Christus vir die sonde van die mensdom. Hiervolgens mis die redelike godsdiensopvatting die mistieke deurdat dit tot religie omvorm word. Die mistiese tradisie in die NG Kerk van die 19de eeu is volgens Murray (1947:169, 175-177) veral deur Andrew Murray uitgebou. Oor Andrew Murray, kyk die biografie van Du Plessis (1919). Vir 'n onkritiese lewensbeskrywing van Hofmeyr, kyk Kestell (1911). Vir 'n briljante kritiese interpretasie van Van der Lingen, kyk Du Plessis (1988).

dat konkrete handelwyses altyd op 'n bepaalde beginselgrondslag berus. Volgens Murray (1947:173) het die "... liberale stryd van 1862 ... 'n geestelike in teenstelling met 'n naturalistiese grondslag in die lewensuitkyk van die volk ... versterk". Hiervolgens is die bonatuurlike aard van die religie, teenoor die 19e eeuse lewensbeskouing van die positivisme geplaas.

In die 1920s het daar weer 'n teologiese debat op Stellenbosch ontvlam, hierdie keer rondom die beweerde vrysinnigheid van die teologieprofessor, Johannes du Plessis. Die kerkstryd van die 1920s kan egter nie so maklik onder een noemer gebring word, soos dit die geval was met die 1862-sinode se uitgesproke standpunt teenoor die naturalisme was nie. Hoewel Du Plessis na aan die "Hoër Bybelkritiek" en die wetenskaplik-historiese metode in Bybelinterpretasie gestaan het, het Murray (1947:174) geen bewyse van 'n uiterste modernisme of historisisme by hom gevind nie. Die aanklagte teenoor Du Plessis het om die volgende sake gewentel: a) die onfeilbare inspirasie van die Heilige Skrif; b) die moderne rekonstruksie van die geskiedenis van Israel; c) die Goddelike hoedanighede en alwetendheid van die mens Christus; en d) die verhouding tussen 'n leraar en die belydenisskrifte. Tydens die 1928 sinode is hierdie aspekte ook aan die evolusie- en kennisleer verbind. Net soos in die 1860s was die behoudendes aan die wenkant, maar het die verskillende standpunte ver in die openbare pers, vlugskrifte, lyfblaaië, sinodale rapporte en hofsake weerklank gevind. Hierdeur is die volgende teologiese en filosofiese kwessies op die spits gedryf: die aard van religie en bonatuurlike; die toepasbaarheid en die perke van die wetenskaplike metode in Skrifuitleg; die regmatige verskil tussen geloof en kritiese ondersoek; en die verhouding tussen kerk en staat (Murray 1947:175).

Die tweede geval wat, volgens Murray, tot 'n inheemse Afrikaanse filosofiese benadering bygedra het, het vanuit opvoedkundige debatte gespruit. Soos in die geval van die teologiese debatte het daar vraagstukke in die onderwys opgeduik wat nie bloot op 'n praktiese vlak beslis kon geword het nie. 'n Sekere filosofiese ingesteldheid is vereis om kwessies soos "wat is kennis?" en "wat is die mens (en meer spesifiek die kind)?" in tydskrifte, artikels en boeke te bespreek. In die eerste paar dekades van die 20e eeu het Afrikaanse opvoedkundiges teenoor twee strominge, wat in die Britse dominiums vaardig was, die naturalisme (of evolusieleer) en die psigologisme met sy naturalistiese kategorieë, gereageer. Verder het Afrikaanse opvoedkundiges ook nasionale en historiese omstandig-

hede in ag geneem. Teen die naturalistiese kennis- en mensopvatting, het daar egter mettertyd twee aksente onder Afrikaanse opvoedkundiges ontstaan. Die een reaksie, wat deur Stoker-skool op Potchefstroom geartikuleer was, het die onderwys vanuit 'n Christelik vertrekpunt benader terwyl die ander reaksie (Stellenbosse opvoedkundiges en 'n figuur soos C K Oberholzer in Pretoria) nie die wetenskaplike implikasies van die onderwys sonder meer wou verwerp nie (Murray 1947: 178-179). Dit is nogtans interessant dat beide hierdie rigtings, of dit nou vanuit die perspektief van 'n meer formalistiese religieuse opvatting of vanuit die lewende ervaring geartikuleer is, teen 'n bepaalde opvatting van naturalisme gereageer het.

Politieke en konstitusionele denke is volgens Murray die derde terrein wat tot 'n selfstandige Afrikaanse filosofiese bewustheid bygedra het. In hierdie opsig verwys hy na die beginsels van die Romeins-Hollandse-Reg, die bydrae van die kerk tot staatsregering, die stryd om persvryheid, die Trek-manifeste en die konstitusionele reëlins wat in die Boererepublieke getref is. Nadat Murray na die werke van Diederichs, L J du Plessis en Stoker verwys het, kom hy tot die gevolgtrekking dat daar geen trekke van 'n instrumenteel-empiriese of materialistiese (Marxistiese) benadering by die skrywers is nie (Murray 1947:180-182). In hierdie meer "metafisiese" Afrikaanse staatsdenke word die klem op die "wesentliche aard van die Afrikaner gemeenskap" en 'n formele beroep op 'n monistiese God geplaas, in teenstelling met 'n instrumentalistiese of funksionalistiese staatsleer. Hierdie monistiese formulering het egter, vir Murray, nie met 'n totalitêre staatsopvatting saamgeval nie. Hy was eerder 'n voorstander van pluralisme of meervoudigheid in die staat, 'n beginsel wat hy (Murray 1947:183-184) in Suid-Afrika eerder met rasse as ekonomiese klasse verbind het.⁷ Murray (1947: 187) sluit sy argument af deur daarop te wys dat die verskillende momente wat hy op die teologiese, opvoedkundige en staatsfilosofiese terrein uitgewys het, daarop dui dat Afrikaanse wysgerige denke deur 'n sterk anti-naturalisme gekenmerk word, waardeur dit "... in skrilte en konserwatiewe teenstelling teenoor die heersende denkgatinge van die Westerse wêreld staan".

Murray se artikel wat in 1947 geskryf is, en twee dekades later effens hersien is (1968), kan vanuit verskillende hoeke aangevul en gekritiseer word. Sy drie voorbeelde

⁷ Kyk Murray (1958) vir 'n verdediging van sy idealistiese tipe pluralisme. Vir 'n liberale posisie wat pluralisme in ag neem, kyk Hoernlé (1939).

kan met nuwe gevallestudies op die teologiese, opvoedkundige en staatsfilosofiese terriene aangevul word. Verder is dit verstommend dat Murray nie na enige teoretiese debatte in die Afrikaanse taalbewegings of historiografie verwys het nie. Die kwessie van aanvulling is egter minder ernstig. Meer ernstig is die nousluitende dialektiek wat Murray deur sy idealistiese benadering op die verlede toepas. Hier volg hy die dialektiese denkpatroon soos dit deur Hegel beoefen is. Daar is egter ook 'n ander dialektiese benadering – een wat bewus is van die uitsluiting wat met elke denktese tot stand kom. Dialektiek is in hierdie opsig 'n weg van kontradiksies. Die motief is om nie met vooropgestelde kriteria die objek van bestudering te benader nie. In Sokratiese terme beteken dialektiek om die argument te volg waarheen dit lei (Nash 1999:1). In Adorno se terme, naamlik negatiewe dialektiek, beteken dit dat die denke altyd vir die veelkantigheid en veelkleurigheid van die objek van bestudering moet oopstaan. 'n Tweede vorm van kritiek teen Murray is dat sy idealistiese argument nie genoeg blyke gee van die materiële en magsfaktore wat 'n rol speel wanneer daar nagedink word nie. Daarom is dit nodig om in die volgende twee afdelings na die verskynsel van kolonialisme, en die Hollands-Afrikaanse reaksie daarop, te fokus.

2. KOLONIALISME EN DIE INSTITUSIONALISERING VAN FILOSOFIE IN SUID-AFRIKA

Die geskiedenis van die institusionalisering van filosofie as universiteitsvak in Suid-Afrika kan nie bloot op 'n idealistiese wyse bestudeer word nie. Dit is ook die resultaat van 'n geskiedenis van besetting en kolonialisme. Dit is opvallend dat daar gedurende die Hollandse VOC-tydperk nooit akademiese instellings geskep is nie. In retrospektief is dit moontlik om te oordeel dat die VOC die Kaap as 'n verversings-en halfwegpos gesien het. Die swaartepunt van hulle koloniale beleid was bepaald nie die Kaap nie, maar die skatte van die misterieuse Ooste.⁸ Die vestiging van die Kaapse vlek het so half tussen-in gebeur, 'n tussenstasie, en dit is waar die Europese betrokkenheid, en meer spesifiek die Hollandse betrokkenheid, in Suid-Afrika begin. Die eerste 150 jaar (1652-1795), waartydens die

⁸ Kyk Coetzee (1988:1). Mentzel (1919: 108-109), skryf byvoorbeeld 'n honderd jaar na Van Riebeeck se aankoms: "There are no high schools or universities in this country. Such institutions are not required, for what use could one make of learning acquired there in a land where live is still primitive and where the Company's rule is law." Vir 'n boeiende gevallestudie van die 18de eeu aan die Kaap, kyk Schoeman (1997).

Is daar 'n Afrikaanse filosofiese tradisie?

Hollanders geen akademiese planne gehad het nie, is deur Britse koloniale bestuur (1795-1803 en vanaf 1806) opgevolg. Dit is veral die Britse imperialisme en kolonialisme wat 'n sterk stempel op die institusionalisering van filosofie in Suid-Afrika afgedruk het. Sodoende het filosofie 'n staanplek binne 'n bepaalde magskonstellasië gevind – een waar Londen (soos Amsterdam voorheen) die sentrum van die wêreld uitgemaak het. In so 'n geval dien die kolonie gewoonlik as 'n tipe afskaduing van gebeure in die sentrum. Hierdie toestand word verhewig deurdat daar in sentrums, soos Londen en Amsterdam, 'n heel ander stel van materiële en sosiale faktore as in die kolonies vaardig is (Du Toit 1991:6).

Nadat die Britte hulle mag in die Kaapkolonie gekonsolideer het, is die nodige administratiewe en institusionele veranderings aangebring wat tot bepaalde akademiese instellings (en filosofie as vakgebied) gelei het. So is die South African College (SAC), wat die voorloper van die Universiteit van Kaapstad was, in 1829 gestig. Later het kolleges te Grahamstad (1855), Bloemfontein (1855) en Stellenbosch (1874) gevolg. In 1873 is die Universiteit van Kaap die Goeie Hoop gestig om om die akademiese werk tussen hierdie verskillende kolleges te koördineer. Eers hierna het filosofie 'n volwaardige akademiese vakgebied geword.⁹ In die noorde het die Transvaal University College (TUC) in Johannesburg (1906) en in Pretoria (1908) tot stand gekom. Na uienwording het hierdie twee afdelings van die TUC, saam met die South African College (Kaapstad) en die Victoria College (Stellenbosch) tot die vier belangrikste residensiële universiteite van Suid-Afrika uitgekristalliseer. In 1918 is die Universiteit van Kaap die Goeie Hoop in die Universiteit van Suid-Afrika omskep, terwyl die kolleges in Stellenbosch en Kaapstad universitêre status verkry het. Hulle is in 1922 deur die Universiteit van die Witwatersrand (Johannesburg) en in 1930 deur die Universiteit van Pretoria gevolg. Hoewel verskeie ander instellings in die dekades daarna ook universitêre status bereik het, kan laasgenoemde vier as die grondingsuniversiteite van Suid-Afrika beskou word.

⁹ Volgens Nash (1997:63) was daar voor 1873 'n vorm van filosofie-onderrig in Suid-Afrika, maar dit is nooit behoorlik volgehou nie. Die eerste filosofiese teks wat volgens hom in Suid-Afrika gepubliseer was, was 'n teks van Bacon (1836) wat vir die studente van die South African College bedoel was. Die eerste filosofiese teks wat volgens Nash in Suid-Afrika geskryf en gepubliseer is, was 'n stel oefeninge wat Changuion (1848) vir sy Akademie in Kaapstad opgestel het. Na die oprigting van die Teologiese Kweek-skool op Stellenbosch in 1859, het beide proff John Murray en N J Hofmeyr klasse in die geskiedenis van die filosofie aangebied.

Dit is ook by hierdie vier universiteite waar filosofie 'n institusionele vastrapplek gekry het.¹⁰ In hierdie konteks word die verhouding tussen kennis en mag belangrik. In die Britse kolonies het dit oor die vestiging van filosofie as 'n vakgebied gegaan by universiteite wat deur die staat befonds is. Die heersende politieke of staatsorde is dus nie van die produksie van kennis geskei nie. Dit gaan verder ook oor 'n spesifieke koloniale of postkoloniale situasie waar denke van 'n sekere sentrum in die wêreld na 'n ander plek beweeg (*emigreer*) en op vreemde grond wortel skiet. Daarom is dit belangrik om die geskiedenis van die Britse institutionalisering van universiteite in Suid-Afrika te bestudeer, om sodoende 'n verdiepte insig van verdere ontwikkelinge in die 20e eeu te verkry. Sodoende kan dit help om te verstaan waar filosofie vandag is, en hoekom dit nou na 1994 vir die eerste keer op 'n punt is waar die voorwaardes vir filosofie, binne en buite die universiteit, bestaan. Dit gaan hier oor die aanwending van filosofie in staats- en semistaatsinstellings en hoe dit deur sekere ideologiese belange, byvoorbeeld wetenskapsbefondsing, bevorder word. Dit is dus begryplik dat subjekte in die institusionele konteks, weens die magseffekte wat die staat op hulle lewe het, onder andere by die gebruik van filosofiese idees, nooit volledig magsvry kan dink nie. In Suid-Afrika is daar tot op hede veral twee breë ideologiese bewegings wat filosofiese werk binne institusionele verband beïnvloed het: die Britse Idealisme en later Afrikaner-nasionalisme.

¹⁰ Hiermee word nie bedoel dat filosofie nie buite universitêre instellings in Suid-Afrika moontlik was nie. Dit is so dat filosofie as universiteitsvak eers teen die einde van die 18de eeu, rondom figure soos Kant en Hegel in Duitsland en die vestiging van die Humboldt-universiteit in Berlyn, op dreef gekom het. Vanaf daardie tyd tot by die 1968-opstande was die implisiete aanname dat filosofie nou met die universiteitskonteks saamhang. In die geval van lande soos Frankryk en Duitsland is daar egter ook anti-universitêre filosofie-tradisies waaraan denkers soos Pascal, Herder, Schopenhauer, Benjamin en Sartre meegedoen het. Nietzsche het reeds op vroeë ouderdom uit sy professorskop getree en daarna sy belangrike filosofiese werke geskryf. Al hierdie denkers kon egter dit net doen in 'n konteks waar daar reeds 'n breë tradisie van filosofiese refleksie was. Miskien is dit nodig om 'n onderskeid tussen die filosofiese en die filosofie te maak. Eersgenoemde dui op 'n situasie waar spontaan gedink en gevra word – iets wat elke mens doen. Filosofie ten onderskeie van die filosofiese dui weer op 'n situasie waar denke op 'n meer streng en geordende wyse gevoer word. Beide van hierdie denkhoudings het hulle probleme. In die spanningsverhouding tussen buite-universitêre en universitêre filosofie is die gevaar dat die spontane denker weer die wiel kan uitvind, terwyl die vakman weer in die aangesig van die oorwig van die filosofiese tradisie kan stol. Daarom is dit nodig dat daar 'n kreatiewe openbare ruimte bestaan waar teoloë, joernaliste, media-mense en skrywers tussen vakman en die publiek kan bemiddel. Teen hierdie agtergrond kan die rol wat universiteite speel om mense geleletterd te kry, nie onderskat word nie. Daar waar meer geleletterde mense in die openbare sfeer beweeg, is ook 'n groter vatbaarheid vir filosofie moontlik. Hierdie argument kan by wyse van 'n voorbeeld uit die Afrikaanse literêre geskiedenis ingeklee word. Beide Eugène Marais en Gustav Preller het 'n invloedryke intellektuele rol in Pretoria tydens die eeuwending gespeel sonder om by 'n universiteit betrokke te wees. Tog duik daar duidelik filosofiese temas in Marais se *Die siel van die mier* op.

By die aanvanklike institusionalisering van filosofie in Suid-Afrika is dit insigwend om op 'n bepaalde hegemonie te let. Dit hang met 'n beweging in die Engelse filosofie, naamlik die Britse Idealisme, saam, waarin figure soos Bradley, Bosanquet en Green uitstaan.¹¹ Hierdie denkbeweging is 'n baie interessante 19e eeuse verskynsel omdat die Britse filosofie normaalweg in die teken van 'n empiriese, praktiese en "common sense" benadering staan – 'n ingesteldheid wat, volgens Isaiah Berlin, ook in die alledaagse Britse lewe merkbaar is. Tydens die era van die Britse Idealisme is die Britte egter sterk deur 'n Hegeliaanse weergawe van Idealisme beïnvloed. Hegel was van mening dat die geskiedenis 'n verhaal van vooruitgang is en dat ons uiteindelik by die hoogste goed, die Absolute Gees, sal uitkom. Hy het in die proses ook vir die aanvegbare stelling kwesbaar geraak dat sekere nasies, volke of individue die taak het om ander te lei. Dit is nie moeilik om te raai dat hy die Wes-Europese volke in die oog gehad het nie. In die Britse konteks is dan geargumenteer dat Brittanje nou verder gevorder het na die absolute Gees en dat hulle die taak het om die minderes daarbuite vaderlik onder die vlerk tot 'n punt van gevorderde beskawing te neem. Hierdeur is die Hegeliaanse erflating op 'n bepaalde wyse ingespan om kolonialisme en imperialism te regverdig en te legitimeer. (Dit is egter interessant dat ander aspekte van Hegel se denke, byvoorbeeld die meester/slaaf verhouding, agterweë gelaat is.)

Behalwe die Britse Idealisme was daar ook twee ander invloedryke filosofiese strominge in die 19e eeuse Brittanje. Hulle het veel nader aan die Britse ingesteldheid gestaan. Eerstens was daar die utilitarisme waar die nuttigheidswaarde van dinge voorop staan en tweedens die geweldige invloed van die evolusieleer soos dit deur Darwin en Spencer geartikuleer is.¹² Die evolusieleer kom met sekere aspekte van die Britse Idealisme ooreen in die sin dat daar 'n bepaalde historiese vooruitgang (teleologie) aan evolusie en die wetenskap gekoppel word. Al hierdie idees, maar veral die Britse Idealisme, het onder die Britse koloniale bestuur baie invloedryk in die 19de eeuse Suid-Afrika geword. Hoewel daar vanaf 1852 twee onafhanklike Boererrepublieke in die binneland was, het Londen die globale verwysingspunt vir almal gebly. Hierdie idees is verdere stukrag gegee deur die ontdekking van goud en diamante wat Suid-Afrika in die

¹¹ Vir 'n knap intellektueel-biografiese studie van Green en die Oxford van sy tyd, kyk Richter (1964).

¹² Kyk hieroor Metz (1938) en Schoeman (1944).

moderne wêreldekonome en -waardes ingebind het. Hierdie filosofiese ontwikkelinge in die Britse wêreld was dus nou verweef met die politiek van die dag. Drie voorbeelde kan kortliks in die opsig opsig genoem word: Rhodes het nooit 'n geheim daarvan gemaak dat hy in sy koloniale begeestering in Afrika sterk deur Oxford-idealisme beïnvloed is nie. Hierdie invloed was ook by baie van die staatsamptenare in die Kaapkolonie, en later ook die Milner-bestuur na die Anglo-Boereoorlog, vaardig. Ook Sir Herbert Baker, die argitek van die Uniegebou, het sy geboue in die gees van die Britse Idealisme ontwerp.

Die eerste filosowe wat by plekke soos Kaapstad, Stellenbosch, Pretoria en Johannesburg poste gekry het, was bykans almal deur die Britse Idealisme beïnvloed. Die uitstaande voorbeeld in hierdie opsig is R F A Hoernlé. Meer nog as sy direkte voorgangers by Kaapstad (Fremantle en Loveday) het hy sý tydperk as professor in die filosofie by die South African College, tussen 1908 en 1911, as 'n roeping geïnterpreteer. Nash (1986) se knap studie verskaf 'n boeiende prentjie hoe hy met sy idealistiese besieling by hierdie ver-af stadjie Kaapstad aangeland het, net om deur die volgende werklikheid gekonfronteer te word: in sy klasse was daar die jeug van 'n Hollands-Afrikaanse plattelands elite en die kinders van 'n Engelse stedelik-kommersiële klas. In hierdie vreemde omstandighede het hy filosofie gedoseer. Op Stellenbosch was Thomas Walker vanaf 1874 tot 1916 die professor in filosofie. Hy was nie net filosoof nie, maar ook aktief betrokke by die plaaslike militêre eenheid en die universiteitsadministrasie. Hoewel hy sterk met die lokale Hollands-Afrikaanse gemeenskap geïdentifiseer het, was hy ook 'n geestesprodukt van die Britse Idealisme. In Pretoria is die filosofie-departement deur W A Macfadyen, 'n Skot wat ook by Oxford opgelei is en die eerste persoon wat 'n doktorsgraad in die regte in Suid-Afrika te verwerf (1899), in 1912 gevestig.¹³ By Wits het Hoernlé weer, 'n dekade na sy Kaapse tydperk en nadat hy 'n ruk by Harvard gedoseer het, die Departement Filosofie in 1923 gevestig.

3. DIE ONTSTAAN VAN 'N AFRIKAANSE FILOSOFIESE BENA- DERING

Die vraag is nou wat het gebeur met die filosofiese nalatenskap van die Britse Idealisme by hierdie vier instellings. Die interessante is dat vier Afrikaanse filosowe – G H T Malan, A

¹³ Vir 'n lewensbeskrywing van Macfadyen, kyk Bennett (1977).

H Murray, Versfeld en S I M du Plessis – vanaf 1918 tot 1974 by Kaapstad 'n sterk kontinentale kleur aan filosofie gegee het. By Wits het die filosofie na Hoernlé se dood in 1943 in die rigting van die analitiese filosofie geswaai. Hierdie denkbeweging het in Brittanje, onder leiding van Moore en Russell, teen die Britse Idealisme gereageer. Dit is 'n filosofie wat, getrou aan die Britse ingesteldheid, sterk op die empiriese tradisie van 'n "common sense" benadering teruggaan. In hierdie opsig speel die logika en die analise van alledaagse taalgebruik 'n belangrike rol. Omdat hierdie filosofie sigself met 'n verfynde spel van die analise, selfs tot in die mees esoteriese vergestaltungs, besig hou, is dat al van onhistorisiteit en 'n apolitiese houding gekritiseer. Weens die invloed van die analitiese filosofie het die Britse Idealisme binne die eerste dekades van die eeu by Oxford en Cambridge uitgesterf. Dit is gepas om te vra of die ondergang van die Britse Idealisme nie ook met die ondergang van die Britse kolonialisme gepaard gegaan het nie. In Suid-Afrika het die analitiese filosofie invloedryk by bykans al die Engelssprekende universiteite geword. Hoewel A M T Meyer en René Meyer die tradisie by Unisa vanaf die 1960s uitgebou het, het die tradisie egter nie 'n noemenswaardige impak op die meeste Afrikaanse filosowe gemaak nie.¹⁴

In vergelyking met Kaapstad en Wits kan 'n mens verwag dat daar 'n ander tipe reaksie teenoor die Britse Idealisme by plekke soos Stellenbosch, Pretoria, Potchefstroom en Bloemfontein uitgegaan het. Hierdie reaksie het verskeie vorme aangeneem. Een hiervan is die invloed wat vanaf die middel van die 19e eeu vanaf die Hollands-Afrikaanse (of Nederduitse) kerke uitgegaan het. Hierdie kerke se wortels kom uit filosofiese en teologiese debatte wat deur Kontinentale Europa, en nie Brittanje nie, beïnvloed is. Vanuit hierdie perspektief is 'n sekere religieuse ervaring en anti-naturalistiese of wetenskapskritiese houding (soos Murray dit formuleer) gevoed. Verder het die politieke stryd van Afrikaner-nasionalisme, die Afrikaanse taalstryd (veral die tweede taalbeweging) en 'n bepaalde historiese bewussyn ook teen die Britse Idealisme gereageer.

Die eerste Afrikaanse filosowe wat institusionele poste gekry het, het ook nie by Oxford en Cambridge gaan studeer nie, maar eerder ander sentrums vir hulle denke, op kontinentale Europa, gaan opsoek. Dit is so dat denke vanuit 'n koloniale situasie bykans altyd in 'n ongunstige posisie verkeer. Die magsverhoudings lê skeef waar die periferie die

¹⁴ Vir A M T Meyer se vroeëre verdediging van analitiese filosofie, kyk Meyer (1949).

sentrum aanvat. Onder sulke omstandighede is 'n vorm van verset om na ander sentrums te gaan soek. Dit is dan ook wat Afrikaanse filosowe gedoen het toe hulle in Europa, en veral Nederland en Duitsland, gaan studeer het. Waar die Engelsprekende Suid-Afrikaner nog die sekuriteit van die ou moederland gehad het, moes Afrikaanse filosowe hulle onsekere ervaring van die verhouding tussen Afrika en Europa al soekende artikuleer.

In 1911 is die eerste Afrikaanssprekende professor in die filosofie, die teoloog N J Brümmer, op Stellenbosch aangestel (hy sou die pos tot 1941 beklee). Brümmer het sy nagraadse opleiding in Skotland en Duitsland ontvang. Hoewel hy aanvanklik deur die idealisme beïnvloed was, het hy mettertyd 'n eie weg ingeslaan deur middel van sy deelname aan die kulturele en politieke debatte van sy tyd. In dieselfde tyd het Tobie Müller (1884-1918) 'n doktorsgraad oor die belang van die Amerikaanse pragmatisme vir die teologie voltooi – 'n studie waarin mens ook 'n sekere ongemak met die Britse Idealisme bespeur. Müller se briljante loopbaan is egter deur die 1918-griep kortgeknip.¹⁵ In Pretoria het T J Hugo in 1925 vir Macfadyen as professor opgevolg (waar hy die leerstoel tot 1951 beklee het). Hugo (1886-1963) het in Nederland sy doktorsgraad in die sielkunde en filosofie onder Gerhardus Heymans in Groningen ontvang.¹⁶ Die invloed van Heymans se neo-Kantianisme het nie net op Hugo, maar ook sy vernaamste studente – C H Rautenbach, C K Oberholzer en P S Dreyer – uitgegaan.¹⁷ By beide Stellenbosch en Pretoria het Brümmer en Hugo die departemente van filosofie op 'n kontinentale filosofiese spoor gesit. Beide was egter “geleerdes van die volk” en dit is eers by die volgende geslag wat 'n mens van vakfilosowe kan praat. By hierdie geslag was daar 'n aktiewe poging om hulle sosiale omstandighede met dieper filosofiese spitwerk te artikuleer.

Op Stellenbosch het J F Kirsten in 1942 by Brümmer oorgeneem. Soos Nash (1997) aantoon, het Kirsten sy nagraadse studies te midde van die Du Plessis-kerkstryd voltooi en die tema van die evolusieleer op 'n versigtige wyse met betrekking tot Bergson se vitalistiese filosofie bespreek. Sy belangrikste studente, Daantjie Oosthuizen en Johan Degenaar, het weer veral op die Deense eksistensialis Kierkegaard gefokus. In Pretoria het

¹⁵ Kyk die biografie van Keet e a (1925).

¹⁶ Kyk Hugo (1922). Vir sy meer nasionalisties-georiënteerde filosofie, kyk Hugo (1938a, 1938b, 1941). Vir 'n lewensbeskrywing van Hugo, kyk M Hugo (1977).

¹⁷ Kyk Rautenbach (1975).

C K Oberholzer (en later P S Dreyer) hulle op die eksistensialisme van Jaspers en die fenomenologie toegespits.¹⁸ By beide Stellenbosch en Pretoria was daar dus byna gelyklopend 'n klem op eksistensialisme. Hoekom? By Kierkegaard staan die tema van die eksistensiële vrae van die individu voorop. Het die belangstelling in die eksistensialisme miskien te doen gehad met die Afrikaner se soeke na identiteit in 'n sosiale konteks wat deur die Boereoorlog, Uniewording, die rebellie, twee Wêreldoorloë en verstedeliking geslyp is? Of het dit dalk met persoonlike trauma te doen gehad (soos die dood van Oberholzer se seun)? Was dit dalk 'n reaksie deur Oosthuizen en Degenaar op harde Afrikaner-nasionalisme? Of was eksistensialisme nie 'n uitweg uit 'n dogmatiese beskouing van die geloof nie? Uiteindelik was Kierkegaard se punt dat ek ten spyte van die radikale twyfel nog kan glo, al is dit 'n sprong in die afgrond. Hopelik sal toekomstige navorsing meer lig werp op die interessante verskynsel en die nagevolge daarvan in die Afrikaanse filosofie.

Tot dusver is daar baie aandag aan die reaksie van die kontinentale denke op Stellenbosch en Pretoria en die analitiese filosofie op die Britse Idealisme gegee. In die dertigerjare het H G Stoker egter ook met sy Christelik Wysbegeerte (of die Wysbegeerte van die Skeppingsidee) op Potchefstroom na vore getree.¹⁹ Hierdie benadering, wat bande met Nederland en die Gereformeerde Kerk het, is later ook deur E A Venter en H J Strauss op Bloemfontein beoefen. Die Christelike Wysbegeerte is 'n poging om vanuit wysgerig-religieuse gronde, met die Afrikaanse werklikheid in die reïne te kom. Wanneer daar egter na die drie denkbewegings gekyk word wat sedert die 1930s op die voorgrond getree het in Afrikaanse wêreld, dan kan die volgende opmerkings gemaak word. Die hoofstroom is gevorm deur die tipe kontinentale filosofie wat deur die jare deur Kirsten, Degenaar, Rossouw, Du Toit en Van Niekerk (by Stellenbosch) en Rautenbach, Oberholzer, Dreyer, S J Schoeman en Marinus Schoeman (Pretoria) beoefen is. Later het dié beweging ook filosowe by Port Elizabeth, RAU, Noorde, Zoeloeland en Fort Hare beïnvloed. Die Christelik Wysbegeerte het hoofsaaklik tot Potchefstroom (Stoker, Taljaard, Van der

¹⁸ Vir 'n kort skets van filosofie by die Universiteit van Pretoria, kyk Dreyer (1989). Vir 'n interessante weergawe van sy jare as student en dosent in Pretoria (1919-1932), kyk Findlay (1985). Vir Oberholzer se belangrikste werk, kyk Oberholzer (1968). Vir 'n kritiese studie oor Oberholzer uit 'n Calvinistiese hoek, kyk Malan (1971), vir 'n groeiende waardering, kyk Smit (1979).

¹⁹ Vir 'n kritiese studie, kyk Conradie (1960), en vir 'n waarderende skets, kyk P Du Plessis (1994).

Merwe, Botha) en Bloemfontein (Venter, H J Strauss, D F M Strauss) beperk gebly. Die analitiese filosofie, die kleinste beweging, het onder leiding van A M T Meyer en René Meyer baie invloedryk by Unisa geword. Hier is hulle posisie versterk deur middel van hulle skakeling met die analitiese filosowe by die meeste Engelssprekende kampusse.

4. AFRIKAANSE FILOSOFIE – 'N VOORLOPIGE SKETS

Gegee die skets van 'n Afrikaanse filosofiese benadering wat hier gegee is, kan gevra word watter kreatiewe moontlikhede, in die ruimte wat deur die gebeure van 1994 oopgemaak is, oorbly. In hierdie verband is dit nodig om kortliks weer te kyk na die elemente van 'n Afrikaanse filosofiese benadering wat in hierdie bydrae uit die verf gekom het. In die eerste plek kan 'n anti-naturalistiese houding, soos Murray dit beskryf, weer beklemtoon word. Hierdie houding, wat verskillende vorme in die 20e eeu aangeneem het, kom op wetenskapskritiese ingesteldheid neer wat vandag nog meriete het. Hierdie posisie moet saam gesien word met 'n sekere openheid wat daar nog altyd vir die religieuse belewenis in die Afrikaanse filosofie was. Verder is 'n Afrikaanse filosofiese benadering deur Afrikaner-nasionalisme en 'n historiese bewussyn beïnvloed. Hierdie laaste twee aspekte maak dit nodig om te vra wat van 'n Afrikaanse filosofiese benadering onder apartheid geword het. Met die magsoorname van die Nasionale Party in 1948 is die Afrikaanse universitêre wêreld ook nou by hierdie nasionalistiese projek ingebind. Hierdie projek het egter min byval op die internasionale verhoog gevind waar eng nasionalisme en 'n rasse-georiënteerde politiek, teen die agtergrond van die Tweede Wêreldoorlog en die opkoms van anti-koloniale bewegings, heeltemal verdag geraak het. Met die verloop van jare het die apartheidstaat en die instellings daarvan al hoe meer geïsoleerd in die wêreld geword.

Wat het van Afrikaanse filosowe onder hierdie omstandighede geword? Die ongemaklike antwoord op hierdie vraag is dat die meerderheid van die Afrikaanse filosowe in 1948, en vir twee dekades daarna, baie naby aan die Nasionale Party establishment gestaan het. Dit was die geval met 'n Rautenbach, Oberholzer en Dreyer in Pretoria; Stoker op Potchefstroom (in die Tweede Wêreldoorlog was hy 'n aktiewe lid van die Ossewa-Brandwag); H J Strauss en Venter in Bloemfontein; Kirsten op Stellenbosch en Murray by

Ikeys.²⁰ Die uitstaande uitsonderings in hierdie opsig is Johan Degenaar en Marthinus Versfeld.²¹ In 'n atmosfeer van benouende nasionalisme het hulle duidelik afstand van apartheid geneem. Degenaar se poging is merkwaardig omdat dit van binne die Stellenbosse establishment gedoen is. Sy verset vanuit die binnekring is vir 'n lang ruk op Stellenbosch, en daarbuite, as volksvreemd beoordeel. Soos 'n Sokratiese steekvlieg het hy egter volgehou om ongemaklike vrae te vra aan 'n binnekring wat maklike antwoorde wou hê. Degenaar se posisie op Stellenbosch bring ook die kwessie van die universele en die partikuliere op die voorgrond. Miskien is dit die taak van die filosoof om nooit een van hierdie pole te ooraksentueer nie, met ander woorde om die spanningsverhouding tussen dit wat universeel is en dit wat eie is aan jouself en jou geskiedenis lewendig te hou. Degenaar het so 'n groot invloed op geslagte van Afrikaanse studente, denkers en kunstenaars uitgeoefen.

Verder: hoe beoordeel ons vandag die werk van iemand soos Degenaar en Versfeld, aan die een kant, en die Afrikaanse filosowe wat nie dieselfde politieke keuses as hulle gemaak het nie? Watter rol het sosiale kritiek, in die opsig, gespeel? Het die meerderheid (Afrikaanse) politieke-filosofiese tekste van die 50s en 60s regeringsbeleid verdedig of is daar nog tekste uit daardie era wat tot ons spreek? Waar politiek en filosofie bymeekaar-kom, is daar nooit klinkklare oplossings nie. Hierdie dilemma word nêrens beter vergestalt as Heidegger se beweerde betrokkenheid by Nazisme nie. Dit bly 'n intellektuele turksvry of sy politieke idees deel van sy filosofiese opvatting was al dan nie. Die vraag is nou of watter wyse Afrikaanse filosowe apartheid verdedig het. Het hulle dit vanuit hulle filosofiese posisies gedoen of blote pragmatiese redes en ter wille van oorlewing en selfs eiegewin? Hierdie vraag verhewig wanneer daar na die onderskeie figure van Degenaar (Stellenbosch) en Dreyer (Pretoria) gekyk word. Albei was op dieselfde tyd in Nederland studente en is deur die eksistensialisme en fenomenologie beïnvloed, tog het hulle verskillende politieke keuse gemaak. Hierdie is 'n vraagstuk waarvan 'n Afrikaanse filosofiese benadering sigself nie kan losmaak nie. Dit beklemtoon ook die teenwoordigheid van

²⁰ Dit is te verwelkom dat daar 'n nuwe belangstelling in die filosofiese en teologiese nalatenskap van Rautenbach, Oberholzer en Dreyer ontstaan het. Kyk hieroor Beukes & Van Aarde (2000) en Beukes (2000). Hopelik sal toekomstige navorsing ook hierdie figure vanuit 'n sosiaal-politieke oogpunt verken.

²¹ Vir drie voorlopige beskouings oor Versfeld se filosofie, kyk De Klerk (1983), Rossouw (1996) en Wolff (1999). Oor Degenaar, kyk Du Toit (1986), Van Niekerk (1991) en my onderhoud met Degenaar (1998).

'n seker werkingsgeskiedenis wat vandag deel is van 'n Afrikaanse filosofiese benadering. Die jong Afrikaanse filosoof kan hom- of haarself nie daarvan losmaak nie.

Wat van filosofie vandag? Afrikaanse filosowe staan na 1994 op 'n heel ander terrein as hulle voorgangers. Hulle is nou deel van 'n minderheidsgroep op 'n nuwe politieke speelveld wat nuwe vorme van filosofiese verwoording vereis. In hierdie opsig is die openbare intellektuele rol van iemand soos Hermann Giliomee insiggewend. Waar hy in die tagtigerjare as 'n kritiese stem teenoor apartheids-establishment gestaan het, is hy vandag weer krities oor die moontlike magsvergrype van die nuwe magshebbers. Teen hierdie agtergrond is die vraag: wat is die taak van die Afrikaanse intellektueel vandag? Is dit om op 'n pessimistiese wyse te onttrek in 'n vorm van 'n innerlike of uiterlike emigrasie, of om met die nuwe politieke en sosiale omstandighede erns te maak. Watter rol is daar vir die Afrikaanse filosoof om vandag in die Suid-Afrikaanse openbare sfeer te speel? Hierdie vraag kan, myns insiens, net beantwoord word as daar, in die eerste plek, by Afrikaanse filosowe 'n grondige kennis bestaan van historiese momente wat tot 'n Afrikaanse filosofiese benadering bygedra het. Hierdie kennis kan dan deel word van 'n Suid-Afrikaanse openbare sfeer wat met 'n veelheid van stemme nie op 'n eendimensionele wyse beoordeel kan word nie. Ons lewe aan die einde van die twintigste eeu in omstandighede wat met die begrip van *fragmentering* beskryf kan word. En tog is daar versigtige pogings om patrone van solidariteit te vind. Hopenlik kan 'n Afrikaanse filosofiese benadering 'n rol in hierdie opsig speel.

LITERATUURVERWYSINGS

- Bacon, F 1836. *Aphorisms selected from the First Book of Francis of Verulam's Novum Organum for use of pupils at the South African College*. Cape Town: G J Pike.
- Bennett, C M A 1977. sv W A Macfadyen, in *Suid-Afrikaanse Biografiese Woordeboek, Deel III*. Kaapstad: RGN en Tafelberg.
- Beukes, C J 2000. 'n Postmoderne redekritiek van kerk en teologie. PhD-proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Beukes, C J & Van Aarde, A 2000. C H Rautenbach, P S Dreyer en C K Oberholzer: Hulle nalatenskap en pad vorentoe. *HTS* 56, 1-37.
- Changuon, A N E 1848. *Wijsgerig en godsdienstige leesboek*. Kaapstad: W van der Vliet.

- Coetzee, J M 1988. *White writing: On the culture of letters in South Africa*. New Haven: Yale University Press.
- Conradie, A-L 1960. *Neo-Calvinist philosophy*. Durban: University of Natal Press.
- 1980. Republic of South Africa, in J R Burr (ed), *Handbook of World Philosophy: Contemporary developments since 1945*. London: Aldwych Press.
- De Beer, C S & Mouton, J (eds) 1988. *Filosofie in Suid-Afrika/Philosophy in South Africa*. Pretoria: RGN.
- Degenaar, J J 1998. Om die wereld te ontdek – 'n gesprek met Pieter Duvenage. *Fragmente 1*, 7-23.
- De Klerk, W A 1983. Marthinus Versfeld: Mens en denker. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe 23(3)*, 178-186.
- De Vleeschauwer, H J 1953. Second South African Congress for the Advancement of Philosophy. Unisa Archives, Accession 47, File 3.1.1.
- Dreyer, P S 1989. Die wysgerige agtergrond van die Hervormde teologiese opleiding aan die Universiteit van Pretoria. *HTS 45*, 335-349.
- Du Plessis, J 1919. *Het leven van Andrew Murray*. Kaapstad: SA Bybelvereniging.
- Du Plessis, J P 1988. Colonial progress and countryside conservatism: An essay on the legacy of Van der Lingen of Paarl, 1831-1875. MA-verhandeling, Universiteit van Stellenbosch.
- Du Plessis, P G W 1994. H G Stoker (1899-1993). *Tydskrif vir Geesteswetenskappe 34*, 14-117.
- Du Toit, A (red) 1986. *In Gesprek: Opstelle vir Johan Degenaar*. Stellenbosch: Voorbrand Publikasies.
- Du Toit, A 1991. The problem of intellectual history, in (Post) Colonial Societies: The case of South Africa. *Politikon 18*, 5-25.
- 1995. Clearing the ground: Spurious attacks and genuine issues in the debate about philosophy in a post-colonial society. *Social Dynamics 2*, 33-70.
- Engelbrecht, S P 1933. *Thomas Francois Burgers*. Pretoria: HAUM-De Bussy.
- Findlay, J N 1985. My life: 1903-1973, in R S Cohen et al (eds), *Studies in the philosophy of J N Findlay*. Albany: SUNY Press.

- Hoernlé, R F A 1939. *African native policy and the liberal spirit*. Johannesburg: Wits University Press.
- Hugo, M 1977. sv T J Hugo, in *Suid-Afrikaanse Biografiese Woordeboek, III*. Kaapstad: RGN en Tafelberg.
- Hugo, T J 1922. *Karakterstudie en opvoeding*. Pretoria: Van Schaik.
- 1938a. *Op weg na 'n Boerestaat*. Pretoria: ANS, UP.
- 1938b. Dingaansdag as Nasionale Feesdag by uitnemendheid, in Bosman, I D et al (reds), *Voortrekkergedenboek van die Universiteit van Pretoria*. Pretoria: UP Publikasiereeks.
- 1941. *Die Afrikaanse universiteit en sy taak in die volkslewe*. Bloemfontein: Nasionale Pers.
- Keet, B B & Tomlinson, G 1925. *Tobie Muller: 'n Inspirasie vir jong Suid-Afrika*. Cape Town: Nasionale Pers.
- Kestell, J D 1911. *Het leven van professor N J Hofmeyr*. Kaapstad: HAUM.
- Malan, J H 1971. *Die wysgerig-antropologiese grondslae van die opvoedkundige teorie by C K Oberholzer*. Bloemfontein: SACUM.
- Mentzel, O F 1919. *Life at the Cape in mid-eighteenth Century*. Kaapstad: Van Riebeeck Vereniging.
- Metz, R 1938. *A hundred years of British philosophy*. London: Allen and Unwin.
- Meyer, A M T 1949. *Analise: 'n Poging tot die grensbepaling van die logies-analitiese metode as die wysgerige metode.*: DPhil-proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Meyerson, D 1995: Analytical philosophy and its South African critics. *Social Dynamics* 21, 1-32.
- Miller, S & Macdonald, I 1989. The role of philosophy in South Africa. *Theoria* 11-18.
- 1990. Philosophy in South Africa: A reply to Robert Paul Wolff. *The Philosophical Forum* 21(4), 442-450.
- Murray, A H 1947. Die Afrikaner se wysgerige denke, in Van den Heever, C M & Pienaar, P de V (reds), *Kultuurgeskiedenis van die Afrikaner*, Deel II. Kaapstad: Nasionale Pers.

- Murray, A H 1958. *The political philosophy of J A de Mist, 1803-1805: A study in political pluralism*. Cape Town: HAUM.
- 1968. Die Afrikaner se wysgerige denke, in Pienaar, P de V (red), *Kultuurgeskiedenis van die Afrikaner*. Hersiene en verkorte uitgawe. Kaapstad: Nasionale Boekhandel.
- Nash, A 1985. Colonialism and philosophy: R F Alfred Hoernlé in South Africa, 1908-11. MA dissertation, University of Stellenbosch.
- 1997. Whine-farming, heresy-trials and the “whole personality”: The emergence of the Stellenbosch philosophical tradition, 1916-1940. *South African Journal of Philosophy* 16, 55-65.
- 1999. Is there a dialectical tradition in South Africa? Ongepubliseerde artikel.
- Oberholzer, C K 1968. *Prolegomena van 'n Prinsipiële Pedagogiek*. Kaapstad: HAUM.
- Rauche, G A 1992. *Selected Philosophical Papers*, ed by T Louw. Alice: Fort Hare University Press.
- Rautenbach, C H 1975. *Versamelde werke*, onder redakteurskap van P S Dreyer. Pretoria: HAUM.
- Richter, M 1964. *The politics of conscience: T H Green and his age*. London: Weidenfeld and Nicholson.
- Rossouw, H W 1996. Die kuns van die lewe is om tuis te kom: Gedagtes oor die filosofie van Martin Versfeld. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 36(1), 11-20.
- Schoeman, K. 1997. *Dogter van Sion: Machteld Smit en die 18de eeuse samelewing aan die Kaap, 1749-1799*. Kaapstad: Human en Rousseau.
- Schoeman, H S B 1944. 'n Kritiese beskouing van die kennisleer van die Engelse Nieu-Realisme: DPhil-proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Smit, A J (red) 1979. *Die Agein Perenne: Studies in die Pedagogiek en die Wysbegeerte. Opgedra aan prof C K Oberholzer*. Pretoria: J L Van Schaik.
- Van Niekerk, A A 1991. J J Degenaar. *South African Journal of Philosophy* 1-3.
- Versfeld, M 1953. Die tweede Suid-Afrikaanse Kongres vir die Bevordering van die Filosofie. *Die Brug* 2, 15 Junie, 2-3.
- Wolff, E 1999. Sanctus Marthinus laudator philosophicus: 'n Essay oor Marthinus Versfeld. *Fragmente* 4, 87-101.
- Wolff, R P 1986/7. Philosophy in South Africa. *The Philosophical Forum* 18(2), 94-104.