

I. INLEIDING

TEOLOGIE, FILOSOFIESE MODERNITEIT EN POSTMODERNITEIT

Die kritiese informant van hierdie studie is die soort vrymoedigheid waarvolgens beweer sou kon word dat die gangbare teologie in die Nederduitsch Hervormde Kerk gedurende hierdie eeu 'n sensitiwiteit geopenbaar het vir gedagtes en klemtone vanuit die moderne en postmoderne filosofie, hoe problematies en spanningsvol dié verhouding tussen teologie en filosofie ook al by tye was. Dit strek die gangbare teologie in die Hervormde Kerk juis tot eer dat dit nie teruggedeins het vir die spanning inherent aan die verhouding tussen teologie en filosofie nie, maar deurentyd gepoog het om hierdie spanning te bestendig en tot 'n dialektiese groei in beide dissiplines mee te werk. Die verhouding tussen teologie en filosofie in die intellektuele lewe van die Hervormde Kerk, veral in die laaste kwartaal van die twintigste eeu, kan daarom in hierdie studie as 'n spanningsvolle maar bestendige verhouding gehandhaaf word. Ek wil in hierdie handhawing poog om, in samehang met stemme wat reeds skalks hieroor uitgegaan het, 'n bewusmakingsproses van die postmoderne projek vir kerk en teologie te medebevorder, sonder om noodwendig voorskriftelik, normatief of regulerend op te tree. Dit sou my in stryd bring met die kontra-normatiewe stemming waarvoor ek vorentoe agiteer. Ek is hier dus glad nie besig met 'n praktykteorie nie. Eerder wil ek hiermee poog om instrumentele rasionaliteit (ook) in die kerk en teologie skerp onder verdenking te bring en 'n ontvanklike ruimte vir nie-identiese rasionaliteit, as 'n postmoderne alternatief op die instrumentele rede as die gangbare redelikeheidsvorm van moderniteit, daar te stel. Hierdie tema is plaaslik nog op geen wyse sistematies aan die orde gestel in die bestaande navorsing oor die verhouding tussen teologie en filosofie nie. My navorsing poog om hierdie leemte te vul en 'n argumentatiewe platform vir verdere navorsing oor die temas wat hier aangespreek word, daar te stel.

My navorsing kan in die *loci* van die teologie tuisgebring word onder die subdissipline van die hermeneutiek, hoewel die anti-formalistiese karakter van my ondersoek juis die areas *tussen* dissiplines en sub-dissiplines verken en dus raakpunte toon met meer as net een dissipline in die teologie. Neem ons verder in ag, soos wat dit vorentoe duidelik gemaak sal word, dat my hermeneutiese posisie eerder met 'n werklikheidsgerigtheid van radikale partisipasie te make het as wat dit 'n "navorsingsprogram" of "metodologie" aandui, is die ensiklopediese plasing van hierdie

studie binne die subdissipline van die hermeneutiek bloot 'n formele oorweging wat deur my argument self in sekere sin ondermyn word.

1.1 Kritiese oorwegings

Die uitklare van enkele formele oorwegings vooraf sou waarskynlik in orde wees. Die titel van hierdie proefskrif is bewustelik-gelade. 'n Mens sou kon reken dat die aanduiding “postmoderne redekritiek” tautologies aandoen, in die sin dat redekritiek by uitstek 'n postmoderne verskynsel is. Hoewel kwalik, bestaan daar tog wel 'n filosofiese verskynsel wat “moderne redekritiek” genoem kan word, normaalweg verwysende na Kant se bykans voortydige bewuswording van die beperkinge van die rede en Hegel se indruk dat 'n beskrywing van moderniteit nie anders kan as om 'n kritiek van moderniteit te wees nie: die kwalifikasie “*postmoderne* redekritiek” word daarom gebruik as 'n aanduiding van sowel sekere logiese, kritiese konsekwensies van die moderne projek as wat dit 'n verbreding, selfs radikale verbreding, van “moderne redekritiek” wil wees. “Vir” (kerk en teologie) beteken nie “namens” nie, maar eerder “krities ter wille van”. Volgens postmoderne idioom beteken “kritiek” egter nie 'n selfgenoegsame, monolitiese bedryf nie, maar eerder 'n selfblootleggende *sowel* as solidêre, “kommunikatiewe” bedryf: ons het hier dus nie met 'n onderwerpde redekritiek van buite die teologie te doen nie, maar in postmoderne sin 'n kritiek van binne, juis omdat postmoderne redekritiek 'n verskyning van kritiek is wat bereid is om te kommunikeer, sigself te opponeer, en waar nodig, sigself te relativeer. Dit is daarom 'n postmoderne redekritiek vir kerk en teologie, en nie *die* alleengeldige, outonome redekritiek (soos wat moderniteit “kritiek” sou verstaan) nie. Boonop word die kritiese gesprek hier met die gangbare teologie in die *Hervormde* tradisie gevoer, en nie met Protestantse/Gereformeerde teologie(ë) in die algemeen nie. Waar hier na “kerk” verwys word, word meesal die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika (“Hervormde Kerk”; dan by name) bedoel en geen ander kerk nie. Dit beteken glad nie dat ek afwysend of noodwendig afgrensend wil staan teenoor ander kerke en kerklike tradisies nie, maar eenvoudig dat ek bewus is van beduidende verskille tussen die ontwikkelingstradisies en teologieë van selfs nabye groeperinge soos dié van die (plaaslike) Protestantse susterskerke en juis vanuit postmoderne gerigtheid hierdie verskillenuanses wil eerbiedig.

Verder oriënteer hierdie studie sigself aan 'n filosofiese kritiek van die instrumentele rede. Dit hou in dat die studie argumentatief beweeg vanaf filosofie ná teologie. My oogmerk is nie om 'n kritiese reaksie vanuit die teologie op die postmoderne filosofie te bestendig nie, maar eerder om die postmoderne filosofie as 'n kritiese reaksie *vir* kerk en teologie te vestig. Enige verwagting dat hier 'n behoorlike kritiese reaksie vanuit kerk en teologie op postmoderniteit na vore sal tree, sal dus grootliks teleurgestel word. Dit is nie die oogmerk van hierdie studie nie: die beweging is metodologies eerder andersom.

Ons sou egter nie kon vorder voordat enkele gelade en problematiese begrippe nie behoorlik omlyn en uitgeklaar is nie. Dit geld veral vir die begrippe “die gangbare teologie in die Hervormde Kerk”, “moderniteit”, “postmoderniteit” en “redekritiek”, wat in die volgende gedeelte terselfdertyd as 'n voorlopige argumentstrajek en vooruitskouing aangebied word.

1.2 Die gangbare teologie in die Hervormde Kerk

'n Mens is huiwerig¹ om sonder meer van “Hervormde teologie” te praat deur op só 'n generiese, skerp afgrensende en reduserende wyse na 'n komplekse verskynsel te verwys. Dit is waarskynlik meer gepas om 'n meer inklusiewe konsep soos “gangbare teologie in die Hervormde Kerk” of moontlik “idioom” (Koekemoer 1994:15; kyk ook Boshoff 1992:4) vir die doeleindes van verwysing na die teologie wat hier ter sprake is, te gebruik. Onder “gangbare teologie in die Hervormde Kerk” word hier egter wel 'n eiesoortige presentering van dialektiese-, etiese- en kofessionele tradisielyne² veronderstel, wat in die onderskeie diskoerse van die gangbare teologie in die Hervormde Kerk soms afwisselend en soms mosaïekmatig aan die orde gestel word. In watter mate hierdie tradisielyne

1

My huiwerigheid in hierdie verband is begrypbaar wanneer 'n soortgelyke huiwerigheid onder prominente Hervormde teoloë om die aard van Hervormde teologiesing enkelduidend onder woorde te bring, gadeslaan word. So 'n gereserveerdheid tref ons byvoorbeeld aan by Oberholzer (1993), Koekemoer (1994), Breytenbach (1999:172) en T F J Dreyer (1998:290, 1999:262-263). Hierdie teoloë kies om die identiteitskomplekse aard van teologiesing in die Hervormde tradisie eerder te eerbiedig as om uitgesproke 'n “diagnoserende” naam daarvoor te probeer gee.

2

Ek sal dit vermy om na “rigtings” en “modaliteite” in hierdie verband te verwys, alhoewel dit op sigself 'n belangrike en interessante kerk- en dogmenhistoriese aangeleentheid is. Hier is nie plek daarvoor nie en dit is ook nie die geleentheid om in daardie debat betrokke te raak nie. Ek verwys eerder so neutraal moontlik na “tradisielyne”, waarmee 'n kontinuïteit van aanduibare gedagtekomplekse in die eietydse teologie veronderstel word.

mekaar afwissel, hoe die mosaïek lyk, watter tradisielyn die dominante is en wat die oorsprong van hierdie tradisielyne is, is sake waaroor Hervormde teoloë onderling met mekaar ernstige en aanduibare verskille het.

Van hierdie drie aanduibare tradisielyne is die *etiese* tradisielyn waarskynlik die mees omstrede. Vanuit die Hervormde Kerk kan J A Loader beskou word as die konsekwente eietydse eksponent van die etiese tradisie as 'n sogenaamde “derde opsie”, wat as 'n by uitstek Nederlandse teologiese verskynsel van ietwat meer as 'n eeu gelede afgegrensd wou staan teenoor sowel die gereformeerde ortodoksie as die sogenaamde “liberale teologie”. Loader tree nie ongewapend tot hierdie gesprek toe nie. Afgesien van 'n proefskrif³ wat hy in 1984 oor die etiese Ou-Testamentici in Nederland tussen 1870 en 1914 die lig laat sien het, het hy heelwat oor die saak nagedink en gepubliseer (kyk Loader 1987:48). Na Loader se mening kom die etiese teologie as 'n derde opsie in die teologiese werkskring van die Hervormde Kerk tuis onder invloed van B Gemser (1890-1962) en A van Selms (1906-1984), terwyl as die sterkste Nederlandse eksponente Daniël Chantepie de la Saussaye (1818-1874) en J H Gunning jr (1829-1905) aangedui kan word. Etiese teologie verwys volgens Loader (1987:48-49) wesenlik na 'n “rigting” in die Nederlandse teologie wat vanaf ongeveer die middel van die 19e eeu identifiseerbaar was en aktief aan die teologiese debatvoering van daardie tyd deelgeneem het, stelselmatig *incognito* begin opereer het en vandag nog as prominent en betekenisvol in die werk van sommige Bybelwetenskaplikes beskou kan word. “Eties” het bykans vanselfsprekend in hierdie konteks niks met sedelikheid of moraliteit te make nie, maar eerder met die wesenskenmerk (*éthos*) van waarheid, as sou die waarheid intrinsiek nie-verobjektiveerbaar en nie-rasionaliseerbaar wees en daarom nie in proposisies saamgevat en leerstellig “toegepas” kan word nie. Waarheid transendeer die konsepte en proposisies wat gebruik word in die poging om (die) waarheid te poneer. Waarheid word volgens die etiese teologie daarom eerder in teologies-gedeobjektiveerde ontmoeting gevind: dus, as 'n subjek-relasionele aangeleentheid voorgestel. Die waarheid kan ontmoet word, maar nie rasioneel deurvors word nie. Voorspelbare teologiese implikasies hiervan is dat geloof as

lewenskwestie voorgestel word en nie as leerkwestie nie, 'n intense afkeer aan dogmatisme, die oortuiging dat geen konsep of voorstelling (insluitende die Bybel en kerklike belydenis) die volle waarheid van God kan omvat nie, die neiging om eerder van God se self-openbaring as van "leer" te praat, die ongekomplimiteerde openheid om kritiese (Bybelse) teologie te bedryf en die neiging om tipies-modernistiese waarheidsbegrippe - wat gedring word deur proposisies - skerp af te wys. Hierdie implikasies kan as uiters gunstig binne die konteks van 'n postmoderne redekritiek beskou word. So sal ek dit ook in Hoofstuk 4 breedvoeriger aandui en implementeer.

Hierdie modernkritiese grondslae neem egter nie weg nie dat die etiese teologie ons eietyds minstens tot drie voorbehoude stem, voordat dit sonder meer as 'n onafhanklike tradisielyn in die gangbare teologie van die Hervormde Kerk aangedui en aanvaar kan word. In die eerste plek is die etiese teologie volgens Loader se eie verklaring 'n by uitstek historiese diskoers wat gekom en bykans gegaan het. Tweedens is dit in die Hervormde Kerk hoogstens deur Gemser en Van Selms (moontlik ook deur J H J A Greyvenstein [kyk Van Eck 1999:41-42] en E S Mulder [kyk Breytenbach 1992:108]) van 'n voedingsbodem voorsien. Dit is met die waarskynlike uitsondering van die sistematiese teoloog J Buitendag (kyk Buitendag 1992), derdens net Loader self wat hom eietyds vir die bestendiging van die "derde opsie" in die Hervormde Kerk beywer het. Die vraag doem dan op in watter mate die etiese teologie as tradisielyn in die Hervormde Kerk gestel kan word sonder om oorskot te word. Loader kan krediet gegee word vir die bykans eiehandige rehabilitering van 'n vervloë stroming in die Nederlandse teologie *vir* die Hervormde Kerk in die laaste twee dekades van hierdie eeu (kyk Loader 1993; 1996). Ek betwis ook nie die gunstigheid van die modernkritiese ingesteldheid van die etiese teologie vir die doeleindes van hierdie studie nie. Maar die bestendiging van die etiese teologie in die Hervormde Kerk sêlf kom gefragmenteerd voor. Daar was nie werklik 'n aanduibare tradisiekontinuiteit in hierdie verband nie. 'n Mens staan daarom ietwat skepties teenoor die opvatting dat die etiese teologie ongenueanseerd of sonder meer as 'n tradisielyn in die Hervormde Kerk verstaan behoort te word, sonder om te ontken dat die etiese invloed wel daar was.

Nietemin: die modernkritiese winspunte van die etiese teologie staan vas genoeg dat dit in hierdie studie ernstig genoeg geneem word om naas die dialektiese- en konfessionele tradisielyne as, inderdaad, 'n derde opsie hanteer te word. Hierby moet egter dadelik opgemerk word dat dit

onwaarskynlik is dat die wegbereiding na die dialektiese tradisielyn via die etiese invloed geskied het. Dialektiese teoloë sou trouens saamstem dat dit 'n aanvegbare veronderstelling is. Die dialektiese tradisielyn se oorspronge behoort onafhanklik van die etiese tradisielyn hanteer te word⁴. Dialektiese teologie is eerder deur Schleiermacher, die vroeë eksistensialisme en die filosofiese hermeneutiek gefasiliteer (alhoewel sommige dialektiese teoloë, veral in die Barthiaanse tradisie, ook hiërdie opvatting as aanvegbaar sou beskou, om redes wat spoedig duideliker sal blyk).

D J C van Wyk (sr) kan hierteenoor as 'n tipiese eietydse eksponent van die *konfessionele* tradisielyn beskou word. In kritiese gesprek met Loader opper Van Wyk (1998:250-260; vgl 1999a:121-122; 1999b:191) vanuit ander invalshoek dieselfde soort besware oor die etiese teologie as wat bostaande gedien het. Hy gebruik egter ook die geleentheid om die posisie van die konfessionele tradisielyn, veral soos wat dit in die Hervormde tradisie onder invloed van die Nederlandse teoloog P J Hoedemaker gevestig is, opnuut en insiggewend te bestendig. Hy doen dit ook in samehang (Van Wyk 1998:248; vgl 1990:510-511) met ander prominente Hervormde teoloë wat eietyds blyke van kritiese en soms getemperde waardering vir Hoedemaker en die konfessionele tradisielyn gegee het, waaronder A D Pont (1994c:106), J P Oberholzer (1993:881; vgl 1994:33-34) en J H Koekemoer (1994:19). Die konfessionele tradisielyn deel dieselfde soort sisteemkritiek en verzet teen fundamentalisme en belydenisdwang as wat by die etiese teologie aangetref word. Die aksent word sogenaamd "Bybels-Reformatories" egter duideliker, selfs ongekomplimiteerd geplaas op Woordgebondenheid, 'n intelligente of minstens verantwoordbare tradisiegetrouheid en 'n ingesteldheid ten opsigte van die belydenisskrifte wat saamgevat kan word in Oberholzer (1993:874) se stelling: "...vry maar nie bandeloos nie". Om konfessionele teologie sonder meer gelyk te stel aan ortodoksie lewer bepaalde nuanseprobleme op en ek sal dit nie hier so hanteer nie. Ek deel nietemin Van Aarde (1995b:58[7]) se voorbehoude rondom die uitruilbare gebruik van die uitdrukking "konfessionele teologie" met die predikatiewe byvoeglike naamwoord "konfessioneel": ons is almal in sekere sin "konfessioneel", maar ons almal is nie "konfessionele teoloë" nie.

Hiermee wil nie gesê word dat daar nie tussen die etiese teologie, die Romantiek en die dialektiese teologie besondere ooreenkomste is nie. 'n Teoloog soos Th L Haitjema, wat op 'n stadium bepaald 'n invloed in die Hervormde Kerk uitgeoefen het, is sowel deur die etiese teologie as die dialektiese teologie (via Karl Barth) beïnvloed. Die naspeur van sodanige gemene delers tussen die tradisielyne in die Hervormde Kerk sal egter 'n selfstandige ondersoek verg.

Hoewel daar in die Hervormde tradisie soms verkies is om eerder oorhoofs van die begrip “Bybels-Reformatories” (kyk Oberholzer 1993:880; vgl Van Zyl 1999:24-25) gebruik te maak, kies ek om “Bybels-Reformatoriese teologie” onder die hoof van die konfessionele tradisielyn te plaas en dit daarby te hanteer (kyk bv Pont 1994a:5 se gesaghebbende tipering van “Hervormde teologie” as deur deur “konfessioneel”). Die rede daarvoor is dat “Bybels-Reformatoriese teologie”, as oorhoofse aanduiding van die gangbare teologie in die Hervormde Kerk, selfs sterker generies en reduserend as “konfessionele teologie” aandoen, hermeneuties bevooroordeel staan teenoor Skrif en belydenis en nie ruimte laat vir ‘n openhartige verdiskontering van kritiese momente uit die etiese en (veral ‘n negatief) dialektiese teologie nie. Ek gaan nie nou verder daarop in nie. Die konfessionele tradisielyn, met die aanduiding “Bybels-Reformatories” dan dááronder verstaan, kan in ieder geval in so ‘n onaanvegbare mate as gevestigd in die Hervormde Kerk beskou word dat dit nie nodig is om hier verder daarop uit te brei nie.

Wanneer na die “Bybels-Reformatoriese” moment in die gangbare teologie in die Hervormde Kerk verwys word, sou ‘n mens egter nie anders kon as om na die bydrae van B J Engelbrecht, voormalige hoogleraar in Dogmatiek en Christelike etiek, te verwys nie. Dit is juis een van die vreemdste ironieë in die Hervormde Kerk se eietydse teologiese arbeid dat Engelbrecht se uiters belofteryke proefskrif, ingedien by die Rijksuniversiteit te Groningen in Nederland in 1949, nie die aanvanklike belofterykheid daarvan in die teologiese arbeid van die Hervormde Kerk kon herhaal of minstens sterk daarin kon nawerk nie. Engelbrecht word algemeen as een van die vernaamste eksponente van die “Bybels-Reformatoriese teologie” in die Hervormde tradisie beskou (vgl bv Oberholzer 1993:880-883). Wanneer die volgende uitspraak van Engelbrecht in 1949 met die vertrekpunte van hierdie proefskrif in verband gebring word, word die ironiese lading hiervan duidelik: “Sou dit werklik vandag mode geword het om iemand, wat nie presies met ‘n mens saamstem (nie), van ‘filosofie’ te beskuldig, en om daarby te vergeet dat alle spreke in wye samehange van menslike gedagte en spreke ingebed is, en dat elke woord trek aan die netlyne van ‘n bepaalde situasie?” (Engelbrecht 1949:79). Juis teen hierdie agtergrond kan J P Oberholzer se kritiese terugskoue op Engelbrecht se teologiese arbeid ná 1949 as billik en geregverdig beskou word: “Die oorheersende indruk wat sy werk nalaat, is dat hy te versigtig was, te skroomvallig om wel sy buitengewone gawes voluit aan te wend in duidelike koersgewing en besinning vanuit die idioom van die *dialektiese teologie*, iets waarvoor hy

goed toegerus was... Uiteindelik egter is ‘n mens geneig om in verband met die totale beeld van sy op skrif gestelde denke woorde soos konserwatisme en dogmatisme te wil aanwend” (Oberholzer 1993:882-883, my kursivering). Hoe ver Engelbrecht uiteindelik van die vertrekpunte van sy eie proefskrif af wegbeweeg het, blyk duidelik uit sy latere publikasies, waaruit onder andere sy beskouing van die antwoord en taak van die Hervormde Kerk ten opsigte van sekularisasie blyk (vgl bv Engelbrecht 1968:153). Dit sou op grond van hierdie artikel, en talle ander wat parallel staan tot die hiperkonserwatiewe stemming daarvan, nie onbillik wees om te beweer dat ons mettergaande by Engelbrecht ‘n soort neo-Calvinisme aantref nie, wat na my aanvoeling eerder vreemd gestaan het teenoor die Hervormde Kerk se dialektiese gerigtheid tot teologiebeoefening. Die bereidwilligheid tot interaktiewe interpretasie tussen teologie en filosofie in Engelbrecht se proefskrif, asook die gebalanseerde kritiek op Barth vanuit Kierkegaard se filosofie en Brunner se weergawe van die dialektiese teologie, was ‘n lig wat myns insiens in 1949 in die Hervormde teologie opgegaan het, maar, om welke redes ook al, nooit helder bly skyn het nie.

Die *dialektiese* tradisielyn is volgens Pont (1994c:107) by uitstek deur H P Wolmarans, juis met noue aansluiting by Brunner, binne die geleedere van die Hervormde Kerk gevestig. Hierdie tradisielyn is later gesaghebbend deur die godsdienswetenskaplike F J van Zyl in die Hervormde Kerk uitgedra en bestendig, maar dan spesifiek in noue aansluiting by die dialektiese teologie van Karl Barth. Daar bestaan geen twyfel dat dié Barthiaanse weergawe van die dialektiese teologie steeds die wesenlike idioom van Hervormde teologisering in konvensionele sin uitmaak nie. Selfs teoloë wat na die konfessionele- en etiese tradisielyne neig, sou dit waarskynlik toegee (kyk bv *Die Hervormer* 1 Oktober 1993:4; vgl Breytenbach 1999:175; Van Wyk D J C 1999b:193).

Dit is nodig om kortliks die wesenseenskappe van die Barthiaanse dialektiese teologie aan te toon, juis omdat dit hoe later hoe meer in hierdie studie in die visier gaan kom. In die eerste instansie vertrek die Barthiaanse dialektiese teologie vanuit die onherroeplike spanning tussen God en mens, tussen transendente en immanente, gekodeer met die geykte Barthiaanse verwysing na God as die “Gans Andere”. ‘n Mens kan die diepste intensies van die Barthiaanse dialektiek nie begryp sonder om in ag te neem dat dit bewustelik in skerp polemieë wou tree met die negentiende eeuse en vroeg-twintigste eeuse teologie wat die rede en die openbaring, hoewel met uiteenlopende nuanses, met

verwysing na 'n rasionele of "natuurlike" teologie, aan mekaar sou verbind nie. Volgens Barth kan die verskillende teologieë vanuit hierdie periode onder die noemer van *antroposentriese* teologie gebring word, waar nie God nie, maar die mens (met verwysing na die rede en die religieuse ervaring) sentraal gestel word. Barth (vgl Barth 1981:157-168; Barth 1963:133-144) het nie daarmee bedoel dat die geloof bewustelik verpand is vir 'n fiksering op die mens nie, maar dat daar eerder sprake is van 'n meer geraffineerde en selfs gevaarliker onderneming binne kerk en teologie, naamlik van antroposentristiese religiositeit waarin tekort gedoen word aan die majesteit, glorie en heiligheid van God, ondanks die noem van Sy Naam; dat God hiermee bloot tot 'n middel vir die religieuse opbou en uitbou van die vroom mens gereduseer word. God se Andersheid word daarom deur Barth in die klassieke tweestuk van "genade" en "oordeel" ingetrek. Die kwalitatief oneindige onderskeid tussen God en mens word in verband gebring met spanningsvolle bestaan as 'n bestaan onder God se gerig en genade. Die paradoks van "mens voor God" word hiervolgens terselfdertyd, of dialekties, onhanteerbaar én hanteerbaar. Hieruit volg ook die onverbidlike Barthiaanse aksent op die openbaring alleen en, in logiese konsekwensie, sy afkeer aan religie.

Hierdie is 'n skerp insig wat ernstig geneem word vorentoe. Wie teologie steeds in die dialektiese tradisie wil beoefen, moet met hierdie insig rekening hou. Hierdie aspek van die Barthiaanse weergawe van die dialektiese teologie sny nou aan by die proposisieverset van die etiese teologie en die sisteemongemak van die kofessionele tradisielyn, in die sin dat dit 'n wyse van teologisering wil wees waardeur erkenning gegee wil word aan die oortuiging dat daar nêrens 'n ten diepste waarheid bestaan wat omvat of uitgedruk kan word in 'n enkele stelling nie. Hierdie dialektiek maak dus aanspraak op groei, wording en bestending juis vanuit die spanning tussen God en mens waarin dit desnoods staan. Maar dat dit 'n distansie tussen God en mens aksentueer, is seker. Die dialektiese teologie kan volgens Schoeman (1999:5ev) juis op sterkte hiervan verstaan word as 'n poging om die "outentieke" leer van die Christelike geloof te "red" deur die kerk en die kerk se verkondigingstaak los te maak van *enige* konkrete sosio-historiese konteks, insluitende die konteks van die moderne, sekulêre maatskappy. Die strategie kan dalk gesien word as 'n reaksie teen die neiging van die kerk om sigself te sterk te identifiseer met 'n bepaalde historiese realiteit. Die kerk het volgens Schoeman, in die manier waarop bepaalde aspekte van die leer en die geloofspraktyk verdedig is, tot eie skade en verleentheid te veel gekompromiteer tot die kultuur van 'n bepaalde

historiese wêreld, wat (en ten onregte) beskou is as die enigste wat in ooreenstemming is met die leer van die evangelie: “Die lotgevalle van die verset van die kerk teen die moderne demokrasie, om nie te praat van kwessies soos die veroordeling van Galileï nie, toon duidelik die steeds terugkerende probleem in die geskiedenis van die kerk: die verabsoluttering van bepaalde histories-kontingente kaders, waarvan mense gemeen het dat dit nie te skei is van die waarheid van die openbaring nie” (Schoeman 1999:5-6). Die idee dat die kerk die leer van die kerk moet skei van die kerk se verwikkeldheid in die geskiedenis, kom egter al meer problematies voor. En dit lyk na die weg wat gevolg word deur die Barthiaanse weergawe van die dialektiese teologie en ook in die algemeen deur elke ander teologie wat die outentieke religieuse ervaring interpreteer as ‘n ontmoeting met ‘n volstreekte transendensie: die “Gans Andere”, waarna hierbo verwys is.

Juis dit bring ons by ‘n volgende eienskap van die dialektiese teologie wat vir die doeleindes van my redekritiek ter sake is: naamlik dat dit uitgaan van ‘n tragiese opvatting van die mensheid. Die dialektiese teologie hang volgens Schoeman (1999:5-7) saam met ‘n *apokaliptiese of tragiese siening* van meer spesifiek die Christendom. Hierdie opvatting berus op die idee van ‘n radikale skeiding tussen die heilsgeskiedenis en die sekulêre geskiedenis, wat dan sou beteken dat die openbaring uitsluitlik ‘n apokaliptiese betekenis het. Die openbaring kom neer op die onthulling van die sinloosheid van die wêreldse geskiedenis, in die lig van ‘n volstrek anderse gebeure - ‘n andersheid wat volkome onvoorstelbaar is en in terme waarvan die sekulêre geskiedenis slegs ‘n negatiewe betekenis het as dit wat agtergelaat moet word in die paradoks van die “sprong in die geloof”. God verskyn as die “Gans Andere” wat Hom in ons ervaring veral manifesteer by katastrofale gebeutenisse, of, gebeurtenisse wat alle sekerhede wat ons deur middel van ons vermoëns probeer oprig, in gevaar bring of in duie laat stort. Terwyl denkers soos Thomas van Aquinas en René Descartes nog gemeen het om die bestaan van God te kan bewys uit die orde van die wêreld, soek die dialektiese teoloë hul “Godsbewyse langs die weg van Barth se afwysing van die antropologie waarin die kwesbaarheid en tragiek van die menslike kondisie vooropgestel word”⁵. Die probleem

Dit is egter nie heeltemal duidelik met watter weergawe van die dialektiese teologie Schoeman hier werk nie. Is dit deur en deur die Barthiaanse voorstelling van die dialektiese teologie, of dalk eerder die linkse Hegeliane se raakpunte met ‘n “sistemiese dialektiek”? Dit sal spoedig duideliker word waarom dit problematies geword het om bloot van “dialektiese teologie” te praat.

met betrekking tot die tragiese opvatting van die Christendom lê veral in die manier waarop dit die wêreldse geskiedenis radikaal ontwaardig, selfs diskrediteer. Ek is saam met 'n denker soos Schoeman van mening dat die alternatiewe wat die postmoderne diskoers hierop kan bring, tydig en noodsaaklik is. Ek is in verdere aansluiting hierby van oordeel dat die dialektiese teologie, soos wat dit in die gangbare teologie van die Hervormde Kerk opgeneem is, eensydig en selfs bevooroordeelde ten koste van die insigte van Emil Brunner geïmplementeer is⁶. Tussen Barth en Brunner was daar skerp verskille, waarop ek nie nou ingaan nie. Wat belangrik is, is dat Brunner vir die beste deel van sy loopbaan klem gelê het op die sogenaamde *apologetiese* of eerder *kritiese* karakter van die dialektiese teologie ('n standpunt wat juis tot konflik met Barth gelei het; vgl Berkouwer 1974:39-41). Dit is myns insiens 'n uiters belangrike eienskap van die dialektiese teologie, hoewel dit dan nie as Barthiaans gereken kan word nie: dat dit bewustelik kultuurkrities wil wees of in in kritiese verhouding tot kultuur en samelewing wil staan; dat dit wil ingaan op die probleme van die eie tyd, ook die probleme van die wetenskap. Dit veronderstel 'n intiemer verhouding tussen kerk en samelewing en tussen teologie en filosofie as wat Barth sou toegee. Brunner beklemtoon⁷ dus 'n verbintenis tot die totale denkproblematiek van die tyd, waarvan die teologie sigself nie - veral in die dogmatiek, waar die "waarhede van die geloof" intern uiteengesit word - mag isoleer nie. Teologie kan hiervolgens nie in 'n vakuum spreek en handel nie, maar spreek en handel in die gevulde ruimte van die denke en voorstellingswêreld van die moderne - en hier, ook die postmoderne - mensheid. So kan teologie werklik gehoor en oorweeg word. Ook al sou daar geen *direkte* aansluiting van teologie by die moderne denke wees nie, bestaan daar hiervolgens die moontlikheid tot 'n indirekte, strydende en in die stryd onthullende kommunikasiegebeure wat die teologie kan vrywaar van

6

Dit is belangrik om te benadruk dat H P Wolmarans die dialektiese teologie met aansluiting by *Brunner* in die Hervormde Kerk bekendgestel het. Karl Barth se invloed in die Hervormde Kerk kan beskou word as die regstreekse gevolg van F J van Zyl se latere, konsekwente aansluiting by die Barthiaanse tradisie. Vanaf die verskyning van sy proefskrif (vgl Van Zyl 1958:61ev), het Van Zyl hom onverpoosd beywer vir die bestendiging van Barth se denke in die Hervormde Kerk, maar dan in skerp afgrensing teen Brunner. Die feit dat die Barthiaanse weergawe van die dialektiek betreklik gou daarna en sedertdien die gangbare idioom van teologisering in die Hervormde Kerk begin uitmaak het, dui op die omvang van Van Zyl se invloed op die denk- en ideewêreld van die Hervormde Kerk. Hierby moet egter die vroeëre invloed van B J Engelbrecht se vermelde proefskrif oor Barth, Kierkegaard en Hegel (kyk Engelbrecht 1949), wat in talle opsigte krities teenoor Barth gestaan het, nog bygereken word.

7

Dit doen Brunner konsekwent in *Der Mensch im Widerspruch* (1937) en *Offenbarung und Vernunft* (1941), maar reeds so vroeg as in *Die Grenzen der Humanität* (1922) en *Die Offenbarung als Grund und Gegenstand der Theologie* (1925).

ghetto-praxis. Dialektiese teologie wat sodanige kritiese karakter vertoon opereer vanuit 'n sterk besef van verantwoordelikheid teenoor kerk én samelewing. Dit wil uitgaan bo die geslotenheid van dogmatiek (*in* die kerk) en ontplooi word in die wêreld (*vir* die kerk). Hierdie studie, in die negatief-dialektiese toonaard daarvan, wil vorentoe juis by hierdie Brunneriaanse stemming aansluiting vind maar ook steeds met Barth in gesprek bly. My negatief-dialektiese teologie en postmoderne hermeneutiek wil steeds *binne* die dialektiese tradisie staan: maar dan eerder in aansluiting by die logiese konsekwensies van Brunner se apologetiese weergawe van die dialektiese teologie as Barth se openbaringsentrenderende weergawe daarvan.

Ek kom in Hoofstuk 4 weer hierop terug, maar dit is nodig om reeds hier 'n voorbereidende opmerking ten opsigte van *negatiewe dialektiek* te maak. Aanvanklik beteken “dialektiek” om deur die woord te vorder, om gesprek te voer, om midde woord en weerwoord, instemming en ontkenning, tussen ja en nee progressie te bewerkstellig. “Wanneer iemand dialekties praat, praat hy met twee woorde, val hy homself in die rede, sy ja met ‘n nee en sy nee met ‘n ja” (Van Zyl 1993b:6, as ‘n tipiese voorbeeld van hoe “dialektiek” gangbaar of konvensioneel verstaan word). My weergawe van die dialektiek, wat ek in aansluiting by Adorno “negatiewe dialektiek” noem, is egter sensitief daarvoor dat dialektiek ook sistemies of selektief te werk kan gaan en daarom ‘n geslote karakter kan vertoon, en bevooroordeeld met ‘n epistemologiese agenda kan werk wat dikteer wanneer, waarom en hoe die ja met ‘n nee onderbreek word en andersom. Negatiewe dialektiek sou die ja met ‘n nee onderbreek en ook dáárvor dadelik weer nee sê - en nie ja nie. In die opvolgende hoofstukke sal ek dus met implementering van Adorno se opvattinge oor die dialektiek klem lê op ‘n “negatief-dialektiese teologie”. Ons moet op hierdie stadium egter reeds daarmee rekening hou dat die Barthiaanse dialektiek ‘n verskyningsvorm van die Hegeliaanse dialektiek is. Hegeliaanse dialektiek, op sy beurt, is geslote en daarom selfgenoegsame dialektiek. Dit maak voorsiening vir slegs die dinge wat in die eie kraam pas. Dit kan per definisie nie meer dialektiese spanning verduur as wat dit reeds moet hanteer nie. Dit kan daarom nie behoorlik selfkrities wees of selfkrities genoeg wees nie. Daarom is dit nie vreemd nie dat selfs ‘n dogmatiese binnestaander soos Buitendag (1990:706) in die teologie van die Hervormde Kerk ‘n dialektiek vind wat “soms aan ‘n monisme (grens)”. Ek kom in diepte hierop terug.

By dit alles is dit so dat dialektiese teologie nie meer oral dieselfde verstaan word nie. Dit word trouens selde nog dieselfde verstaan. Eietydys het A G van Aarde waarskynlik die grootste bydrae gelewer om binne geleedere van die Hervormde tradisie die dialektiese teologie “nuut” of hergekontekstualiseerd te poneer (kyk Van Aarde 1992, 1993a-d, 1994a-c, 1995a-b). Hy het dit gedoen deur ‘n brug te slaan of ten minste op ‘n verwantskap tussen dialektiese teologie en kritiese realisme te wys. Dit het uitgemond in ‘n taalfilosofiese, hermeneutiese en kultuurkritiese waardering van onder meer die relatiewe aard van teologiese taalgebruik, die oortuiging dat spreke oor God voorlopig is en dat teorievorming in die teologie noodwendig met onsekerheid en konstante wisseling gepaardgaan - hoe geslaagd, geyk en betroubaar ‘n bepaalde teorie in die teologie ook al mag wees. Teorieë word eerder waardeer in hulle verduidelikende voorlopigheid. Dit mond weer uit in die bewuswording van selfogenoegsaamheid, kennisgereserveerdheid en ‘n diepgaande bewustheid van die voorlopigheid van kontemporêre kennisvorme. Dit is dus ‘n soort dialektiek wat nie voorsiening maak vir slegs die dinge wat in die kraam daarvan pas en intrinsiek geslote en daarom selfgenoegsaam bly nie. Dit is eerder ‘n oop, selfkritiese dialektiek, ‘n dialektiek éérs na binne, of, ‘n *negatiewe* dialektiek.

Verder kan opgemerk word dat dit futiel en onnodig is om hierdie drie tradisielyne teen mekaar uit te speel. Die Hervormde tradisie was, sover ‘n mens kan vasstel, nooit daarop uit om teoretiese en “lobbyistiese” skoolvorming aan te stig nie. Die eiesoortigheid van die gangbare teologie in die Hervormde Kerk vind ons juis in die soms afwisselende en soms mosaïekmatige presentering van die drie vernaamste tradisielyne in Nederduitsch Hervormde geleedere. Nie ‘n enkele eietydse eksponent vanuit hierdie tradisielyne sou die werklikheid (maar nie die gangbaarheid nie!) van die ander tradisielyne betwis nie. Hierdie eksponente sal wel verskil oor die posisie van die eie tradisielyn, die prominensie en dominansie van die ander tradisielyne, die historiese oorspronge en vervloeiing van die tradisielyne en die oogmerke van die tradisielyne onderskeidelik. Ons kan eerder aanvaar dat hierdie diversiteit deel uitmaak van die Hervormde kondisie. Die gangbare teologie in die Hervormde Kerk is ook waarskynlik nog te jonk om gemaklik in eendimensionele en enkeltradisiebepaalde formules saamgevat te word. Ek aanvaar in elk geval onproblematies dat hierdie tradisielyne jukstageponeerde gespreksgenote in dieselfde diskoers is. Wanneer hier na “die gangbare teologie in die Hervormde Kerk” of “teologie” verwys word, is dit presies wat aangedui wil word: ‘n



eiesoortige presentering van dialektiese-, etiese- en konfessionele tradisielyne wat in die onderskeie diskoerse van die gangbare teologie in die Hervormde Kerk soms afwisselend en soms mosaïekmatig aan die orde gestel word. Dit lei tot 'n kerklike identiteit en etos wat ons diagnoseerende en identifiserende handeling telkens ontsnap. Moontlik is dit wat die gangbare teologie in die Hervormde Kerk vir sommige mense so aantreklik maak - en vir ander nie.

1.3 Moderniteit: Subjeksentrisme en redefundamentalisme

Filosofiese moderniteit begin minstens formeel en epoggewys by die vroeë Verligtingsfilosoof, René Descartes (1596-1650), se teenoorplasing van subjek en objek, waar die pretensie was dat die subjek se selfgenoegsame redelikheid die subjek in staat sou stel om die werklikheid volledig en finaal te ken. Die *res cogitans* - die kennende subjek - word teenoor die *res extensa* - die objek wat geken word - geplaas. In hierdie dualisme en teenoorplasing maak die kennende subjek aanspraak op volledigheid en word 'n kennisparadigma wat eietyds deur die Frankfurtse filosoof Jürgen Habermas (1987a:10ev) afwysend as “bewussynsfilosofies” getipeer sou word, tot stand gebring. Hierdie tradisie sou wesenlik leer dat die teoretiese rede⁸ onbegrens is. Alles kan sekuur en helder - *clare et distincte* - maar veral omvattend deurdink word. Die rede word langs hierdie weg in die rasionalistiese tradisie 'n sisteemaangeleentheid, wat veronderstel dat niks buite die sistematiserende draagwydte daarvan bestaan nie.

Die wesenskenmerk van moderniteit vind ons egter meer spesifiek in die sentralisering van dié redelikeheidsvorm wat onder invloed van die kritiese teorie konsekwent die “instrumentele rede” genoem kan word⁹. In die eiesoortige waarheidsoeke van die moderne filosofie word die waarheidsvraag Cartesiaans gekoppel aan rasionaliteitsoorwegings en word die rede 'n “instrument” wat rasioneel onderwerp en verdring. Dit wat nie rasioneel verantwoordbaar of verdedigbaar was nie, kon volgens die kennisidroom van die moderne filosofie geen aanspraak maak of voorbehou op

8

Hierdie Kantiaanse begrip dui op die wetenskaplike (of spekulatiewe) rede. Ek kom in Hoofstuk 2 weer daarop terug.

9

Ek vind in hierdie verband omvattend aansluiting by Adorno en Horkheimer (Adorno & Horkheimer 1984:39ev; vgl Adorno 1973:101ev), maar dan ook by die eietydse Franse tradisie, in die besonder by Foucault (vgl bv Foucault 1980:17ev). Die verhouding tussen die kritiese teorie en Foucault het ek elders verken (Beukes 1995:201ev, 1996b).

waarheid nie. Dit moes onderwerpend uitgesluit word. Moderniteit wil die waarheidskwaliteit van een en elke geestesdimensie op grond van hierdie redekwalitatiewe oorweging determineer: byvoorbeeld, wat tegniek, moraliteit, vasstaande kennis, objektiewe geregtigheid, vryheid, absoluutheid, gedetermineerdheid, kousaliteit, skoonheid, geskiedenis en 'n eerste beginsel of 'n "Objektief Absolute" behels. Moderne waarheid legitimeer sigself op dié redebevooroordeelde wyse. 'n Rationele postulering van waarheid laat daarom geen weerwoorde toe nie, of andersins is weerwoorde as leuens of as minder waar of minder werklik afgemaak. Die gevolg van die werksaamhede van die rasionaliste was dat die rede gepretendeer het om die geheel te ken en niks uit te sluit nie, maar dit desnieteenstaande wel doen. Die instrumentele rede het geweier om te kapituleer voor die dwang om erkenning te gee aan die dinge wat nie in die bloudruk daarvan pas nie. Die instrumentele rede is behep met presisie en metode, en verdring alles wat nie so presies en metodies gedokumenteer kan word nie. Die instrumentele rede bevorder so 'n onverbiddelike selfgenoegsaamheid.

Teologie het juis om hierdie rede in die aansig van moderne filosofie die risiko geloop om as leuen of onwaarheid afgemaak te word, wat trouens ook tydens die hoogty van moderniteit gebeur het. Dit wat by Descartes in metodiese selftwyfel begin en in bogenoemde instrumenteel-rasionalistiese waarheidsbevinding geëindig het, sou teologie voor die konklusiebehepte en subjekgesentreerde aansprake van die rasionalisme bring. Teologie kon hierdie aansprake nie volledig ignoreer nie maar terselfdertyd nie volledig daarmee versoen nie. Die gangbare teologie in die Hervormde Kerk het juis vierkantig midde die spanning van die rasionalistiese waarheidsroep en die belydenis van 'n rasioneel Gans Andere, 'n Ewig-Onbegryplike, gestaan. Die spanning is verhewig deurdat die rasionalisme talle uiteenlopende tradisies in die moderne filosofie gebaar het. Naas die geformaliseerde tradisies binne die rasionalisme (en daarteenoor die empirisme¹⁰) self, het die kennislerige, etiese en estetiese beredderinge van Kant, die wilfilosofie van Schopenhauer, die filosofiese dialektiek van Hegel, die historiese determinismes van die Hegeliaanse linkervleuel (Marx,

Engels en Feuerbach), die subjekbegroting van Kierkegaard, die nihilisme van Nietzsche, die verskyningsvrae van Husserl en die (onafwendbaar ateistiese) eksistensialismes van Sartre en Heidegger die teologie telkens voor nuwe en spanningsvolle konfrontasies met die filosofie gestel.

Ter wille van reliëf en die vloeï van my argument sal ons by hierdie punt eers moet vertoef. Teologiese modernisme verskil nie veel van filosofiese modernisme nie. Ook in teologiese modernisme is daar sprake van die sentralisering van die kennende subjek en die instrumentalisering van die rede. 'n Sentraalhandelende subjek, die vestiging van uitsluitende rasonale proposisies en 'n grenslose vertroue in die diskresies van die rede is dus die merktekens van beide filosofiese en teologiese modernisme. Met die Verligting se aanvaarding van die rede as grondslag van 'n omvattende wêreldbeskouing - die Cartesiaanse rasionalisme waarna hierbo verwys is - tree die opvatting na vore dat daar by elke mens van nature 'n *universele inhoud van redelikheid* werksaam is. Hierdie universele inhoud van redelikheid sou uiteindelik kon lei tot die totstandkoming van 'n "natuurlike godsdiens", "natuurlike sedeleer", "natuurlike staatsleer", "natuurlike opvoedkunde" en so meer, gegewe die opvatting dat dié universele rede inherent die vermoë het om sigself te suiwer van onredelikheid, wat binne die aanvaarding van die universele kategorie van redelikheid vanselfsprekend as "onnatuurlik" sou geld. Hierdie rede-optimisme van die Verligtingsdenkers sou lei tot die oortuiging dat die rede in die "universele" en "natuurlike" aard daarvan uiteindelik die totale lewe sou kon beheer totdat 'n natuurlike of volkome rasonale wêreldorde bereik sou word. Die taak van Verligtingsdenke was om hierdie rasonale progressie te fasiliteer (vgl Gay 1977: 31ev).

Verligtingsdenke in Frankryk, veral vanaf omstreeks 1700, het hierdie radikale optimisme waarskynlik eerste verwoord. Die Franse Verligting het gestalte gekry in die werk van die sogenaamde "Ensiklopediste", waaronder Dennis Diderot (1713-1784) en Jean le Rond d'Alembert (1717-1783), wat 'n "ensiklopedie" wou saamstel om 'n einde aan wat hulle die "obskurantisme" genoem het, te bring. Onder "obskurantisme" het hulle 'n versamelnaam aangebied vir alle opvattinge wat in verset teen die Verligting se rede-optimisme gekom het, by uitstek die kerklike dogma, politieke opvattinge wat op kerklike dogma geskoei was en, natuurlik, die metafisika (vgl Reventlow 1985: 11ev). Hierdie poging was 'n radikale weergawe van die Verligting se aanspraak op progressie deur redelikheid alleen. Parallel aan die Verligting in Frankryk het 'n gematigde, selfs "Christelike" weergawe van die

Verligting se rede-optimisme elders in Europa beslag gekry. Die Duitse variant van die Verligting word by uitstek gestempel deur die filosofie van Immanuel Kant (1724-1804). Vir Kant beteken die Verligting 'n uittrede van die mensheid uit die "onmondigheid" waarin die mens vanweë rasionaliteitsgebrek verkeer. "Onmondigheid" dui op die onmag, selfs onvermoë om die verstand te gebruik sonder die leiding van 'n ander (vgl Kant 1964:53). Wie sy of haar eie verstand leer gebruik, aldus Kant, is in staat om rekenskap te gee van kennis en staan daarom wantrouend teenoor alles wat die toets van die rede nie kan deurstaan nie, insluitende dogma en belydenis. Maar ook hierdie gematigde weergawe van Verligtingsdenke sien die ideaal van die Verligting in die totstandkoming van 'n natuurlike godsdiens, wat uitgaan van die standpunt dat nie die openbaring nie, maar die rede die bron van die waarheid is. Die openbaring is weliswaar nie hiermee uitgesluit nie, maar sou sigself voor die regbank van die rede moes kon verantwoord. Die moderne mens behoort in staat te wees om primêr kennis te dien en sedelike keuses en handeling op die rede te fundeer sonder 'n beroep op enige teologiese of kerklike outoriteit. Dit moet egter reeds hier duidelik gemaak word, soos wat dit in Hoofstuk 2 duideliker sal blyk, dat Kant se redekritiek ten opsigte van God, naasteliefde en so meer genuanseerd was en dat sy redekritiek 'n (bykans dialektiese?) gereserveerdheid oor spreke-oor-God vertoon het. By Kant is daar voortdurend die "ander nuanse" wat in berekening gebring moet word.

Die logiese konsekwensie hiervan was nietemin 'n kritiek van die hoogste religieuse outoriteit: Bybelkritiek, of skerper gestel, kritiek op die Bybel. Die Bybelkritiese werke van uiteenlopende figure soos Thomas Hobbes (1588-1679), Benedictus de Spinoza (1632-1677), Pierre Bayle (1647-1706) en Richard Simon (1638-1712) het in die vroeë Verligtingsperiode 'n stroom van reaksies losgemaak, waarin gepolemiseer is teen en gunste van sodanige Bybelkritiek (vgl Reventlow 1985). Hobbes byvoorbeeld, bring sy kritiek op die Bybelse profesie na vore in sy bekende, selfs berugte werk *Leviathan* (1651). Hierin stel Hobbes dat die profete nie deur God geïnspireer is nie, maar slegs as voorbeelde van vroomheid beskou behoort te word. "Die profete was geseënd met groter verbeeldingrykheid as met verstand", is sy beroemde inleidingswoorde in Hoofstuk 2 van die vermelde werk. Die "verbeeldingsvlugte" van die profete verskaf volgens Hobbes geen sekerheid omtrent die waarheid nie. By kritici soos Hobbes is daar dus 'n duidelike breuk tussen die rede en die openbaring aanwesig, terwyl die opvatting van die redelike selfbepaling van die mens in denke en

in handeling omvangryk uitgewerk word. Die mens self bepaal die kwaliteit van sy of haar sedelike handeling sonder die beroep op enige teologiese of kerklike outoriteit.

Op hierdie redefundamentalisme ten opsigte van Bybelkritiek tree 'n pendulumreaksie in werking. Om die aanval van Verligtingsdenkers soos Hobbes af te weer, het die ortodoksie in Europa teruggegryp op 'n beproefde apologetiese medium, naamlik die profetiese bewys. Met behulp daarvan is gepoog om die betroubaarheid van die Bybelse profesie en derhalwe dié van die Christelike openbaring te verdedig. Indien die vervulling van die Bybelse profesie in die geskiedenis aangewys kon word, word terselfdertyd geslaag om die bestaan van God en God se bestiering van die geskiedenis te verskans. Hiervolgens bestaan daar ook geen moontlikheid om filosofie, soos Descartes dit wou, op elke lewensterrein selfstandige bevoegdheid te verleen nie. Die strewe na die onafhanklikheid van die rede sou onvermydelik lei tot die oorheersing van teologie deur filosofie. Die verdediging van die Bybel teenoor die aansprake van die moderne filosofie het nietemin 'n grondliggende verandering in teologiebeoefening meegebring. In die apologetiese karakter daarvan is die nadruk toenemend gelê op eksegetiese en geskiedenis, op taalkundige analise, historiese bronne-onderzoek, tekskritiese studies en sogenaamde “profetiese teologie” (waar profetiese tekste gebruik is om die [kerk]geskiedenis aan te dui as resultaat van God se voorsienigheid; vgl Broeyer & Honeé 1997:163-184).

Daar was egter ook 'n parallele teologiese reaksie, naamlik die “fisiese teologie”, wat 'n vorm van teologiebeoefening aandui wat die resultate van die eksperimentele natuurwetenskappe sterk ter harte geneem het, om vanuit die “wondere van die natuur” die bestaan van God te begrond (kyk Bots 1972:54ev). Hoewel dit nie 'n nuwe rigting in die teologie was nie, kan aanvaar word dat die fisiese teologie in die tweede helfte van die sewentiende eeu nuwe momentum gekry het met die ontdekking van die teleskoop en mikroskoop, waardeur navorsers soos Christiaan Huygens opsienbarende en tot dan toe onbekende aspekte van die natuur blootgelê het. Hierdie resultate is deur die fisiese teologie benut om die opkomende ongeloof in God hok te slaan. Elke onderdeel van die natuur, van die kleinste organisme tot die enorme hemelliggame, het 'n plek binne 'n groter geheel. Die mens kan hiervolgens God se bedoelinge met die werklikheid met eie oë aanskou én met die verstand begryp. Die natuur, in mikro- en makrogelaat, word die vindplek van God. Die fisiese teologie se nadruk op

kennis van God uit die natuur het ongetwyfeld die hoë waardering vir die diskresies van die rede in die teologie mede-bestendig. Omdat die rede ook hiervolgens tot die domein van die “natuurlike” of “rasionele” teologie behoort, was dit bykans vanselfsprekend om aan hierdie vorm van teologiebeoefening ‘n relatief selfstandige plek toe te ken. Hiermee is trouens in die moontlikheid geslaag om die rede te beskou as ‘n selfstandige en aparte kenbron vir teologiebeoefening, hetsy voorafgaande die openbaring of naas die openbaring. Feitelik het dit egter aangekom op ‘n inversie van die beproefde selfhandhawing van die openbaring alleen: *fides quaerens intellectum* - “die geloof soek na begrip”.

Maar naas die uiteenlopende reaksies van die profetiese teologie en die fisiese teologie op die redefundamentalisme van die moderne tyd, was daar ‘n derde, selfs belangriker reaksie vanuit die teologie, naamlik dié van *belydenisfundamentalisme*, of, die verskynsel van “fundamentele geloofsartikels”. Dit is ‘n bekende feit dat, in die ortodoksie sêlf, daar onder invloed van die redefundamentalisme, of in reaksie daarop, in toenemende mate onderskeid getref is tussen fundamentele en nie-fundamentele geloofsartikels en derhalwe tussen noodsaaklike en nie-noodsaaklike waarhede. Aanvanklik het Reformatoriese teoloë hierdie onderskeidings gebruik om teenoor Rooms-Katolieke teoloë aan te dui watter geloofswaarhede ‘n mens ten minste moet ken om die saligheid te beërwe. Die Roomse teologie van die tyd het naamlik beweer dat, vanweë die “onduidelikheid” van die Heilige Skrif, alleen die kerk en die kerklike tradisie uitsluitel kon gee watter geloofsartikels as fundamenteel geag behoort te word.

Hierteenoor het die meerderheid van Lutheraanse en Gereformeerde teoloë alle geloofsartikels as fundamenteel beskou wat in die Heilige Skrif self geopenbaar is en wat betrekking gehad het op die verlossingsleer. Deur die aantal fundamentele geloofsartikels só te beperk het hierdie “verligte” teoloë uit die ortodoksie gepoog om die historiese verskilpunte tussen die Lutherse en Gereformeerde konfessies te minimaliseer, wat enersyds as ‘n basis kon dien vir gesprek tussen hierdie twee Reformatoriese groeperinge, maar andersyds niks anders as ‘n vorm van teologiese skadebeheer was nie. Belangrik is dat dít wat wel as fundamenteel geag is, as van ononderhandelbare belang in die aansig van opkomende rasionalistiese en empiristiese filosofieë beskou is. Dit het die effek gehad dat die redefundamentalisme van die moderne filosofie in die swaai van die waarheidspendulum ‘n

belydenisfundamentalisme in die moderne teologie tot gevolg gehad het. Dit sou, ongeag die hoek van waaruit dit beskou word, tot diep in die twintigste eeu tot 'n enorme spanning tussen teologie en filosofie in hulle moderne monderings van *ratio* teenoor *confessio* bydra.

1.4 Postmoderniteit: 'n Kritiek van die instrumentele rede

Ons het nou reeds gesien dat, vanaf die premisse van selfgenoegsame redelikheid, die modern-instrumentele rede immer uitgesluit en selektief ingesluit het, veral met betrekking tot die konstante en hardnekkige neiging om die dinge wat nie in die kraam daarvan sou pas nie, in die ongelyk te stel as nietig of irrelevant. Die instrumentele rede was van meet af aan diskriminerend. Die instrumentele rede het gediskrimineer teen die veranderlike, die eindige, die toevallige, die partikuliere, die affektiewe en veral die irrasionele en a-rasionele. Die instrumentele rede het in die proses die blywende, die oneindige¹¹, die noodwendige, die universele, die argumentatiewe en die onbetwyfelbare begunstig. Die moderne tradisie sou op grond daarvan leer dat hierdie sterkste pleegkind van moderniteit, die instrumentele rede, onbegrens is. Die instrumentele rede het in die rasionalistiese tradisie 'n uitsluitende sisteemaangeleentheid geword wat gepretendeer het dat niks buite die teoretiese draagwydte daarvan kon bestaan nie.

Vir die postmoderne filosofie blyk dit daarteenoor al hoe waarskynliker dat Andershede buite hierdie teoretiese redelikheid gestaan het, gemarginaliseerdes wat stelselmatig deur die bloudrukaard van die teoretiese rede verdring en verdaag is. Postmoderniteit sien in dat geen enkele rasionaliteitsvorm (by name die instrumentele rede) op selfgenoegsaamheid en selfgeldendheid aanspraak kan maak nie. Postmoderniteit beoog daarom eerder om verskillende rasionaliteitsvorme neweskikkend te stel en nie onderskikkend op grond van die een of ander aanspraak op beheer deur absolute rasionele ingrepe en selfgeldigheid nie. Postmoderne rasionaliteitsbegrip(pe) wil eerder met pluraliteit midde *Das Ganze* rekening hou. Onder hierdie pleidooi vir die plurale of meervoudige kan, op die heel

11

Natuurlik sou 'n mens daarmee rekening moet hou dat konsepte soos "oneindigheid" en "onkenbaarheid" juis modernkrities aangewend sou kon word (maar dan in intrapolemiese sin). Dit tref ons volgens Van Aarde (1999a:16) tipies in die denke van Schleiermacher en Bultmann aan. Die gangbare gebruik van hierdie begrippe in die moderne filosofie was egter teen die histories-kontingente ten gunste van die histories-gelykblywende gerig. Ons moet ook daarmee rekening hou dat Kant self nog grootliks met 'n a-historiese opvatting van rasionaliteit werk, hoewel hy die eerste was om pertinent grense aan die teoretiese rede te stel..

minste, nie langer die likwidering van die partikuliere, die singuliere en die enkelvoudige verstaan word, soos wat onder andere die “hoëmoderne” Hegel dit verstaan het nie. Hegel rig hom op die pretensie van ‘n geheel (*Das Ganze ist das Wahre*), maar ten koste van die partikulariteit van die dele van daardie geheel. Dit kom by Hegel uiteindelik neer op ‘n totaliserende geskiedsvisie of eenheidsnarratief. Postmoderne filosofie wil aan hierdie histories-totalitêre eenheidsgedagte ontkom deur die verhouding tussen die partikulieres as sodanig (en nie ter wille van die een of ander rasoneelgepostuleerde geheel of rasionaliteitspretensieuse aanspraak met betrekking tot ‘n geheel nie) te ondersoek en te erken. Postmoderne filosofie is dus diep onder die indruk daarvan dat die moderne kennende handeling, anders as wat Descartes en sy latere eksponente sou beweer, nie volledig is nie. Daar was volgens die postmoderne filosofie verdronge en verdaagde segmente waarmee moderniteit nie in die reïne probeer kom het nie: *Das Ganze ist das Unwahre* (Adorno 1980:55). Daar was aspekte van Andersheid wat buite die epistemologiese sisteem en teoretiese redelikheid gestaan het: dit wat nie geken kan word nie, dit wat nie teoreties geartikuleer kan word nie, ervarings wat die denke se identifiserende handeling telkens ontsnap, ervarings wat moeilik indien enigsins gedokumenteer kan word.

Postmoderne filosofie wil die moderne rede en die funksies daarvan juis definieer in terme van hierdie uitsluitings wat gemaak word. Wat vir ‘n filosofie of epog as redelik gegeld het, word volgens postmoderniteit omgekeerd duidelik wanneer aangetoon kan word wat as onredelik, ontoelaatbaar en verdronge gegeld het. Postmoderne filosofie doen moeite om hierdie verdringingsprosedures te identifiseer wat werkbaar is in die Westerse filosofiese diskoers vanaf die Grieke tot by die moderne filosowe en spreek hierdie meganismes van uitbanning, verbanning en verdringing doelgerig aan. Een van die mees basiese argumentatiewe premisses in postmoderniteit is dus dat die moderne rede sigself handhaaf deur verdringing en uitsluiting. Postmoderniteit, veral soos wat dit ‘n klankbord vind in die redekritiese projekte van onder meer Nietzsche, Foucault, Derrida, Deleuze, Adorno en Levinas wil die wesenlike probleem van moderniteit dus diagnoseer met betrekking tot die oorweging dat die rede in die Westerse tradisie konsekwent ‘n *eksklusiewe* rede was. Postmoderniteit se redekritiese agenda word daarom grotendeels beslaan deur die vermoede dat die outentieke aard van redelikheid daar vestig waar

dit nié verdring nie en word postmoderne filosofie die kritiese poging om aan die bewussynsfilosofiese paradigma as die spitspunt van hierdie verdringende werksaamheid, te ontkom. Vir postmoderne denkers tree die rede se outentieke aard dus na vore daar waar dit die rede geluk om nié uit sluit nie, maar die Ander te herken, te erken en in te sluit. Outentieke redelikheid sou vir die postmoderne filosofie dus 'n redelikheid wees wat bereid is om met die Ander in die reine te kom: nie daar waar die grense gesluit en dele van die werklikheid verdring en uitgeban word nie, maar daar waar die grense postmodern oopgebuig en Ander werklikhede ingelaat word, en aan dit wat in die moderne bewussynsfilosofiese paradigma formeel nietig verklaar is, die nodige erkenning verleen word. Daarom word postmoderne redekritiek¹² hier geïmplementeer as by uitstek 'n kritiek van die *instrumentele* rede.

Ek wil hieroor nog meer spesifiek wees. In die vroeë jare sestig in Frankryk het die filosowe Michel Foucault en Gilles Deleuze, vanweë hulle onvergenoegdheid met moderniteit se selfgenoegsame rasionaliteitsideaal en onder sterk invloed van die modernkritiese Duitse filosowe Nietzsche en Heidegger, ernstige bedenkinge begin opper oor die moderne filosofiese projek se aansprake op rasonale vooruitgang. Terselfdertyd het die Frankfurtse Skool in Duitsland teen die voor-oorlogse oorspronge daarvan, van sogenaamde redding deur instrumentele rasionaliteit, gedraai. Die invloedryke filosowe Max Horkheimer en Theodor W Adorno, en dié se begaafde assistent Jürgen Habermas, het met presies dieselfde Verligtingsproblematiek gestoei as hulle Franse tydgenote. Hierdie eietydse Franse en Duitse intellektuele het die Verligting tot op die punt van ondraaglikheid geproblematiseer deur ondermynend te fokus op die problematiese gehalte van die waarheidsaanbod daarvan. Fundamentele moderne grondstellings soos rasionaliteit, tegniek, “gesonde” moraliteit deur

My verstaan van die verhouding tussen moderniteit, postmoderniteit en redekritiek is grootliks gevorm deur Adorno (1970, 1971b, 1973a, 1974c, 1977a-b, 1980, 1984); Baynes *et al* (1988); Berman (1982); Bernstein (J M 1988); Bernstein R J 1983, 1985); Bürger (1992); Callinicos (1985); Crook (1992); Deleuze (1983, 1984); Derrida (1973, 1974, 1978, 1979, 1981a-b, 1982, 1986, 1991, 1992, 1993, 1997); Dews (1987, 1989); Fekete (1988); Foster (H 1987); Foster (J B 1981); Foucault (1965, 1972, 1977, 1978, 1980, 1984, 1985, 1988a-b, 1991); Goosen (1989, 1998); Habermas (1983, 1984, 1985, 1987a-b); Heidegger (1969, 1973, 1977); Hodge (1989); Hofmann-Axthelm (1992); Honneth (1984, 1985); Horkheimer (1974); Jameson (1990); Jay (1970, 1973); Kellner (1989); Kerkhoff (1974); Lash & Friedman (1992); Levinas (1969); Levine (1995); Lukács (1973, 1974); Lyotard (1983, 1984, 1988, 1991); Magnus *et al* (1993); Marcuse (1964, 1968); McCarthy (1978); Megill (1985); Nägele (1983); Nehamas (1985); Norris (1993); Rocco (1994); Rosen (1969); Ryan (1982); Stern (1979); Taylor (1989); Van Peursen (1994); Vattimo (1988); Wellmer (1985, 1991) en Welsch (1988).

rasionele keuses en verantwoording, vasstaande kennis, objektiewe geregtigheid, (die) reg, objektiwiteit, vryheid, absoluutheid, gedetermineerdheid, kousaliteit, skoonheid, geskiedenis, ‘n “eerste beginsel” en uiteindelik “die waarheid” is deur dié sogenaamde postmoderne filosofie uitgewys en ontmantel as bedrieglike en skadelike proposisies, konsepte of taalmanipulasies. Ook ander wydgelese filosowe soos Wittgenstein, Levinas, Klossowski en Derrida het hierdie grondstellings sistematies en radikaal begin ontmantel. Dekonstruksie, die latere Derridiaanse tipering van hierdie ondermynende onderneming, het op dreef gekom omdat dit duidelik geword het dat bogenoemde “vasstaande” en sogenaamd-ondebatteerbare oortuigings na nóg ‘n eeu van instrumentele rasionaliteit die Westerse mensheid met die grootste van ellendes in historiese, ontologiese én teologiese sin gekonfronteer het. Hierdie ellende is gekenmerk deur die onderwerping van die uitwendige (natuurlike) natuur en beheersing van die innerlike (menslike) natuur, twee wêreldoorloë en ontelbaar kleiner maar ewe bloedige oorloë, die parallelisering van tegniese progressie en morele regressie, etniese vervolgings, atoomverwoesting, ekodestruksie en godsdienstige, wetenskaplike en burgerlike fundamentalisme - en dit alles in die naam van geregtigheid, skoonheid en moraliteit. Hierdie ellende heet “die waarheid”.

Ek verstaan en benader postmoderniteit juis vanuit hierdie oorweging as wesenlik anders as moderniteit (of, as ‘n *afskied* van moderniteit), met klem op die verskille in rasionaliteitsaansprake in die twee onderskeibare epogge. Postmoderniteit, ooreenkomstig hierdie verstaan, wil in ‘n "prognose" (wat dit, soos ons sal sien, nie werklik is nie) die verdronge "Ander" (dit is die historiese nie-identiese, die gekleineerde segmente van die werklikheid, die slagoffers van die instrumentele rede) tegemoet kom deur rekening te hou met die pluraliteit van werklikheid. Dit wil, anders gesê, nie die kennisprobleem van moderniteit herhaal of perpetueer nie, naamlik om selfgenoegsaam slegs enkele aspekte van die werklikheid te (h)erken en op te teken, maar eerder rekening hou met die grootste hoeveelheid van werklikheidsaspekte¹³.

Moderniteit se verdringing en selektiewe verdagting van bepaalde werklikhede het egter ook 'n fragmentering van die eie bestaan, van identiteit, 'n destruksie van die Self, tot gevolg gehad. Beide Self en Ander ly onder die diktatorskap van die instrumentele rede. Dit is volgens Adorno (1980:56) nie net die objektewerklikheid wat beskadig word deur die instrumentalisering van die werklikheid nie, maar ook die kennende of "instrumentaliserende" subjek. Die rede hiervoor is dat die subjek nie net van 'n outentieke (*eigentliche*) kennis van die objektewerklikheid vervreem word nie, maar ook van sigself vervreem word, van ander subjekte vervreem word en op hierdie wyse daartoe meewerk dat intersubjektiewe verhoudings die algemene status van verdingliking (*Verdinglichung*) verkry. Adorno wys treffend daarop dat die Duitsers self gely het onder hul objektivering van die lyding van Jode in Nazi-Duitsland. Duitsers het uiteindelik ook onbetrokke by die lyding van ander *Duitsers* gestaan. Dit was nie net Jode, sigeuners en swartmense wat deur die Duitse subjek verdinglik is nie. Uiteindelik, na die einde van die oorlog toe, is die Duitse subjek self verdinglik. Want wanneer is Duits nie "Duits genoeg" nie? Hoe blond moes die "Duitse dier" dan wees om "Duits" te wees (Adorno 1980:57[fragment 35])? Die treffendste eienskap van Nasionaal-Sosialisme is nie dat dit elke ander identiteit in Europa wou vernietig nie, maar dat dit die Duitse kultuur vernietig het (Adorno 1980:57)¹⁴.

Die eie identiteit, of Self, raak dus verflenter wanneer dit nie ander identiteite, of die Ander, herken en eerbiedig as geldige verskynings van "identiteit" nie. Die "atome" van identiteit verskil wel van mekaar onderling. Hulle bly partikulieres. Maar hulle bly ook "atome" in/van *een* werklikheid. Moderniteit het gefokus op *das Ganze*, die een werklikheid, maar het met groot reëlmaat gekies om die partikulariteit van elke, afsonderlike "atoom" te misken. Dit het, ironies genoeg, juis gelei tot die fragmentering van die werklikheid.

As Afrikaner sou ek nie uit my beurt praat deur op die parallel met apartheid te wys nie. Die Afrikaner se selfvervreemding in post-apartheid Suid-Afrika kom nie voort uit die nuwe institusionele bedeling nie, maar uit die Afrikaner self. Die treffendste eienskap van apartheid, sou 'n mens na Adorno kon sê, is dat dit die Afrikaner se kultuur vernietig het of, op die minste, tot op die punt van ineenstorting beskadig het. Die objektivering van die lyding van ander het so ook ons lyding geword.

Postmoderniteit wil daarenteen hierdie “atome” van die moderne werklikheidsverstaan remediërend byeenbring en afskeid neem van die moderne “meesternarratiewe”¹⁵ wat hierdie fragmentering gedring het. Die probleem rondom die moderne rasionaliteitsideaal van 'n geheel of eenheid van kennis het juis ontstaan by die moderne pretensie van 'n eenheid van kennis wat bloot 'n pretensie gebly het, nooit 'n eenheid kon bewerk nie en wat in der waarheid tot verskillende vorme van rasionaliteit aanleiding gegee het. Toe die gemeenskaplike aan Lyotard se kenmerking van drie meesternarratiewe, naamlik die pretensie om die geheel van dinge te verteenwoordig, in gedrang begin kom het omdat die geskiedenis self hulle aansprake begin bevraagteken het, het kennis self in gedrang gekom. Dit is 'n belangrike aspek van die moderne rasionaliteitskrisis (vgl Lyotard 1984:15ev).

Daar is nog 'n belangrike aspek van hierdie krisis. Ook in die natuurwetenskappe, veral in die teoretiese fisika, is sedert die begin van die twintigste eeu begin om die grondbeginsels van die objektiewe wetenskapsbeoefening - soos waarneming, kousaliteit en voorspelbaarheid - op sterkte van verrassende resultate vanuit die kwantumfisika te ondermyn. Konsepte soos tyd en ruimte (wat in die moderne filosofie selfs as vasstaande verwysingspunte of kategorieë gegeld het) is *natuurwetenskaplik* blootgelê as *konsepte*. Dit is niks anders as sosio-kulturele proposisies nie, relatief en relasioneel tot waarnemer en taalgebruiker. Dit alles het meegewerk tot 'n verandering in die moderne waarheidsopvatting. Waar “waarheid” in moderniteit die karakter van *rasionele* objektiwiteit en absoluutheid voorbehou het om daarmee die kwaliteit van elke ander geestesdimensie te determineer, het die postmoderne filosofie toenemend betoog vir 'n *relasionele* of andersins 'n *relativerende* waarheidsopvatting. Daar bestaan egter tot vandag toe binne postmoderne geleerde nie konsensus oor die uitkoms van dié veranderde waarheidsopvatting nie. Is die waarheid relasioneel, waarheid wat in relasie tot waarnemer en taalgebruiker staan, of is dit 'n waarheid wat sigself voortdurend relativeer, om daarmee te beduie dat enige waarheidsoeke futiel is? Of, sou 'n

15

Jean-Francois Lyotard (kyk 1984:15) se begrip. Hiermee bedoel Lyotard (1984:15) dat moderniteit die aanspraak op “een kennis van een werklikheid” in stand probeer hou het met die oprigting van ideë-dieptestrukture wat alle ander ideë- of denkstrukture moes onderbou. Lyotard identifiseer drie sodanige dieptestrukture, of meesternarratiewe: die drie meesternarratiewe wat hierdie pretensie van eenheid ten spyte van die verskillende rasionaliteitsvorme in stand gehou het, was naamlik die Verligting, die (Duitse) Idealisme met as spitspunt die teleologie van die (Hegeliaanse) Gees en die hermeneutiek van die Historisme.

mens dalk meer beskeie soos Van Aarde (1999a: 16) moet sê: “Omdat ek nie meen dat daar iets soos *die* waarheid is nie, of dat ‘waarheid’ eens-en-vir-altyd in formules vasgeskryf kan word nie, bestaan hierdie ondersoek vir my uit ‘n oneindige *soeke* — ‘n *reis* wat nie eindig nie...”? Dalk sou dit in eietydse polemiese taal gestel kon word: gaan die projek van die Verligting gekonfigureerd en gerehabiliteer voort, of het die projek abrupt geëindig? Kan die instrumentele rede gerehabiliteer word, of moet onherroeplik afskeid daarvan geneem word? Dit is myns insiens die wesenlike vraag wat van die deelnemer aan hierdie debat ‘n redekritiese stellingname opeis.

‘n Verstandige, selfs noodsaaklike vertrekpunt vir ‘n postmoderne redekritiek sou wees om die oorsprong daarvan grondig te herwaardeer. Dit geld na my benadering spesifiek vir die posisie van Kant in moderniteit asook die invloed van die eksistensialisme, as die laaste prominente uiting van subjekfilosofie, in die lewe van die Hervormde Kerk. Dit sou dus ook verstandig wees om dit hier, vir kerk en teologie, sover moontlik vanuit eie huis te doen. Daarom het dit nou tyd geword om die bestendige bydraes van die plaaslike (en Hervormde) moderne denkers C H Rautenbach, P S Dreyer en C K Oberholzer as ‘n Kantiaans-geïnspireerde eenheidskorpus, vir kerk en teologie te verken. Daarmee word dit ook moontlik om die eietydse verhouding tussen teologie en filosofie in die lewe van die Hervormde Kerk te beskryf.



2. MODERNITEIT

OORSPRONGE VAN REDEKRITIEK

Hoe dit ook al beskou word, hetsy as 'n hoëmoderne oorgang, 'n middelmatig-selektiewe afskeid of 'n fundamentele afskeid van die moderne, postmoderniteit sonder moderniteit is 'n onbestaanbaarheid. Redekritiek sonder 'n voorafgaande redetradisie (en 'n daáruitvoortvloeiende redefundamentalisme) is ewe onbestaanbaar. Die oorspronge van die postmoderne redekritiek sal dus nie in die postmoderne projek self nie, maar in die moderne filosofiese projek teruggevind moet word. Wat hierdie navraag na die oorspronge van redekritiek opwindend maak, is dat daar in die hoogbloeit van moderniteit self (bykans voortydig) redekritiese momente aangetref word. Dit geld spesifiek vir die revolusionêre kenteoretiese insigte van Immanuel Kant. Terselfdertyd sentraliseer en fortifiseer Kant egter die posisie van die handelende subjek. In die Hervormde tradisie bestaan daar juis 'n buitengewoon hoë waardering vir die filosofie van Kant¹. Hierdie hoë waardering kan onder meer toegeskryf word aan die ontsluitingswerk wat spesifiek P S Dreyer in hierdie verband gelewer het. Dit sal in hierdie hoofstuk hopelik duidelik na vore tree dat Dreyer as 'n sentrale figuur in die opklaring en (Kantiaanse) bestending van die moderne filosofie in die spanningsvolle verhouding daarvan met die gangbare teologie in die Hervormde Kerk beskou kan word. Daarvoor, moet reeds hier vermeld word, verdien hy die Hervormde Kerk en teologie se hoë waardering.

Die feit dat Kant die subjek se posisie finaal as bykans onaanvegbaar gevestig het, het ook aanleiding gegee tot die ontwikkeling van fundamentele subjekfilosofieë. Hiervan was die 19e en 20e eeuse

1

Op hierdie waardering wat daar vir Kant in die Hervormde Kerk bestaan, is daar natuurlik uitsonderings. 'n Voorbeeld van 'n skerp afgrensing teen die teologiese konsekwensies van Kant se kenteorie tref ons in Labuschagne (1987:105-149) se koppeling van die nawerking van die Kantiaanse epistemologie met sogenaamde "genitiefsteologieë" aan (vgl ook in presies dieselfde konteks H G van der Westhuizen se ouer karakterisering hiervan as 'n "Jesuhumanisme" in sy artikel "Genitiefsteologieë" in *Hervormde Teologiese Studies* 36/3&4 [1962]). Die Kantiaanse filosofie word deur Labuschagne verkwalik dat dit 'n "anti-metafisiese" wêreldbeeld tot gevolg gehad het wat die kerk en evangelie oneindig "verarm" het (Labuschagne 1987:147). Ek vind dit verbasend dat Labuschagne, na 'n omvangryke en genuanseerde uiteensetting van Kant se kenteoretiese omwenteling (Labuschagne 1987:105-149), nogtans tot so 'n veralgemenende konklusie kon kom. My aanvoeling, wat ek in Hoofstuk 5 pertinent omlin, is dat die bydraes van Labuschagne en ouer teoloë soos Van der Westhuizen, in hierdie verband in die Hervormde Kerk se onlangse teologiegeskiedenis op 'n dieperliggende probleem dui, naamlik dat medemenslikheid, 'n tipiese gevolg van die werking van die praktiese rede waarvoor Kant voorsiening wou maak, veroordeel word op grond van die poging/pretensie om die teoretiese rede te handhaaf.

eksistensialisme(s) die prominentste vaandeldraer. Daarom kan ook aanvaar word dat die eksistensialisme 'n bepaalde invloed en effek op die Hervormde Kerk en teologie sou uitoefen. Vanuit eie huis was C K Oberholzer met betrekking tot die eksistensialisme die vestigende figuur. Ook sy bydrae verdien in hierdie verband verdere verkenning. Beide Dreyer en Oberholzer staan egter binne 'n kultuurdidaktiese ruimte wat gebaan is deur C H Rautenbach. Om Dreyer en Oberholzer se bydraes behoorlik te kan waardeer, word die ruimte wat Rautenbach vir hulle werksaamheid geskep het, aan die orde gestel.

2.1 Die meesternarratief: Filosofie as *Bildung* in die lewe van die Hervormde Kerk

'n Uitstekende byeenbring, redigering en resumering van C H Rautenbach² se omvangryke nalatenskap is deur P S Dreyer in 1975 onder die titel *C H Rautenbach: Versamelde geskrifte* gepubliseer. Uit hierdie redigering van Rautenbach se primêre tekste blyk dit duidelik dat ons hier met 'n veelsydige denker te make het, wat veral geïnteresseerd was in teologie, filosofie en opvoedkunde, asook hulle onderlinge relasies. Sy publikasies en voordragte beslaan 'n lys van meer as driehonderd bydraes, almal op die een of ander wyse verwant aan hierdie dissiplines. Van Deventer (1987:5) beweer op sterkte van persoonlike waarneming en gesprekke met Rautenbach dat daar by hom 'n onteenseglik teologiese voorkeur was. Dit spreek reeds boekdele dat 'n voormalige hoogleraar in filosofie en latere rektor van die Universiteit van Pretoria, met só 'n by uitstek teologies-affinitatiewe aanwysing gekarakteriseer word. 'n Liefde vir en verbondenheid met die Hervormde Kerk blyk ook duidelik uit Rautenbach se meesleurende Voorwoord in die vermeldde versamelwerk. Hy het daar sy verbondenheid met die Hervormde Kerk selfs as "voorwaarde" vir sy filosofiese besinning aangedui. Rautenbach³ het sedert sy voltydse aanstelling in die Departement Wysbegeerte aan die Universiteit onvermoeid gewerk aan die bestendiging van die moderne erfenis deur op die opvoedkundige of didaktiese kwaliteit van filosofie te fokus. Vir Rautenbach was 'n

2

Vir 'n simpatieke biografiese oorsig van Rautenbach se lewe en werk, kyk Van Deventer (1987:2-4).

3

Prof C H Rautenbach (1903-1988) was aanvanklik deelydys vanaf 1924 tot 1926 en later voltydys vanaf 1939 tot 1948 werksaam as dosent in filosofie aan die Universiteit van Pretoria. Tot 1939 was hy voltydys gemeentepredikant in die Nederduitsch Hervormde Kerk. Hy is in 1948 aangestel as rektor van die Universiteit van Pretoria, 'n pos wat hy met onderskeiding beklee het tot en met sy aftrede in 1970.

teologie sonder filosofiese ontmoeting onklaar vanweë die opvoedkundige of *Bildungstigtende* kwaliteit van filosofie. Moderne filosofie kon die teologie telkens in kultuurhistoriese herontmoeting met die Wes-Europese agtergronde daarvan bring, afgesien daarvan dat filosofie die blywendste herinnering aan die oorsprong van die Westerse intellek is. Filosofie het die gelowige gemoed voor die menslike voorlopigheid daarvan gebring, ook voor die voorlopigheid van die arbeid van daardie gemoed, insluitende teologie. Filosofie bevorder in hierdie sin teologiese beskeidenheid. Onbeskeie, saakgearriveerde teologie is normaalweg teologie wat filosofie nie (wil) ken nie.

Die onproblematiese inkorporering van filosofie as verpligte vak vir die BA-graad vir teologiese studente van die Hervormde Kerk (tot heel onlangs toe - kyk Dreyer 1989:335), asook die feit dat talle Hervormde predikante oor honneursgrade en verdere nagraadse kwalifikasies in filosofie beskik, het waarskynlik in hierdie kultuurdidaktiese bedding beslag. Rautenbach verdien die waardering van beide filosofie en teologie vir die wyse waarop hy die spanningsvolle in die verhouding teologie-filosofie vanuit kultuurhistoriese hoek vir die Hervormde Kerk en die gangbare teologie in die Hervormde Kerk as iets wesenlik leersaams diensbaar gestel het.

Sonder dat hy daarmee noodwendig as rasionalisties of empiristies aangedui kan word, kan die klem wat Rautenbach op die ervaring, ervaringsgegewens en die rasioneel-logiese verwerking daarvan lê, sowel as sy herhaaldelike tipering van filosofie as “ervaringswetenskap”, as kenmerkend van sy filosofiese styl beskou word. Filosofie werk volgens Rautenbach met redelike vermoëns en rasionele inisiatiewe. Dit plaas Rautenbach vanselfsprekend in die moderne maar ook *reeds* in die Kantiaanse tradisie, in die sin dat filosofie ‘n aktiwiteit van die wetenskaplike geag word en die inisiatief vir kennisverwerwing by die wetenskaplike as handelende subjek lê. In ‘n bydrae eksplisiet getitel “Wetenskap en geloof” (Rautenbach 1975:95ev) word dit duidelik dat Rautenbach ‘n Kantiaanse aanvoeling geopenbaar het vir die verhouding tussen teologie en filosofie, wat na hom breedvoeriger uitgewerk sou word. Dit gaan naamlik oor die handhawing van ‘n onderskeid tussen teologie en filosofie, en tussen wetenskap en geloof, omdat die ervarings verbonde aan hierdie gegewenhede van mekaar verskil. Tog kan filosofie en teologie nie los van mekaar bedink word nie. Daar vind wedersydse diskoers plaas. Beide teologie en filosofie is besig met die vraagstelling na die aard en kwaliteit van lewensbeskouings en wêreldbeskouings, met momente van waardegewing en

normgewing in en aan die geskiedenis. Rautenbach verstaan geloof as die Skrifgebonde opeising van die mens in volle gehoorsaamheid aan die voorskrifte van God. Filosofie doen in sekere sin dieselfde. Sedert Sokrates was daar ook 'n neiging onder filosowe om hulle die reg op te eis om die oorsprong en wese van die syn te bepaal - om daarvanuit voorskrifte vir 'n behoorlike lewensvoering te postuleer.

Dit word weldra duidelik dat Rautenbach hiervanuit 'n grondliggende didaktiese kwaliteit in die verhouding tussen teologie en filosofie aanmerk (vgl Rautenbach 1975:95). Dit is die invalshoek van waaruit hy op dié relasiekwaliteit fokus. Miskien sou 'n mens hierdie gewaarwording kon aandui met die Duitse begrip "Bildung", wat by 'n mens die indrukke van ideëvormgewing, diskoersbeleënhed en kulturele wasdom laat. Filosofie leer teologie die reëls van wetenskaplikheid en hoe om die eiesoortigheid van die teologiese (én gelowige) ervaring te interpreteer, te herinterpreteer en binne die groter kontekste van akademiese en sosiale gesprek beslag te gee. Daarom sou met goeie reg beweer kon word dat Rautenbach 'n teologie sonder filosofiese ontmoeting as onklaar of onvolledig sou beskou het in die akademies-wetenskaplike toonaard daarvan, juis vanweë hierdie *Bildung*stigtende kwaliteit van filosofie (kyk Dreyer 1989:335). Met "Bildung" wil ek ook die standhoudend vormgewende karakter hiervan aandui. Filosofiese inspraak, soos wat Rautenbach dit verstaan, vrywaar teologie *juis* van onbegronde spekulatiewe werksaamheid, in die sin dat teologie telkens teruggebring word na die oorspronge van die vraagstelling na sistematiesing, logiese uiteensetting, die rasionele verwerking van komplekse ervarings en die houdbare uiteensetting van daardie ervarings.

Die verhouding tussen filosofie en teologie is volgens Rautenbach 'n gesonde en korrekte verhouding wanneer beide uitgaan van die gedagte van *begrensdheid* (vgl Rautenbach 1975:99). Hier sien ons Rautenbach se aanvoeling vir die Kantiaanse filosofie eksplisiet in werking. Kant het, soos wat in die volgende afdeling breedvoerig aangetoon sal word, onteenseglik grense aan redelikheid en daarom ook aan die wetenskap gestel. Wetenskaplike kennis geld alleen vir dit wat op feite en die logika berus. Wie die geldigheid van die rede (teologies of filosofies) verder uitbrei as wat geverifieer kan word, het die grense van die wetenskap oortree en is nie wesenlik verder met wetenskap besig nie. Die Bybel self is egter nie 'n versameling onbetwyfelbare uitsprake oor allerlei wetenskaplike

aangeleenthede nie. Wanneer die Bybel wel op hierdie wyse gebruik word, val dit volgens Rautenbach binne die sfeer van die wetenskap en kan verwag word dat hierdie werksaamheid voor die regbank van die rede gedaag moet word en die toets van verifikasie aan die hand van feitelike gegewens en logiese steekhoudendheid moet kan deurstaan (vgl Rautenbach 1975:101).

Die *Bildungs* karakter van die verhouding tussen teologie en filosofie vind ons ook daarin dat die twee met mekaar te doen het op grond van die bewuswording van die afgekorte en ingekorte domeine van beide aktiwiteite. Dit was juis Kant wat aangetoon het dat die sedelike lewe onmoontlik is sonder die aanvaarding van postulate soos God en onsterflikheid. Maar dit is aanvaarding en nie (meer) wetenskap nie. Filosofie kan volgens Rautenbach (1975:97) nie verder gaan as om na te dink wat die bepaling van die mens se “lewenslot” (na Heymans) is nie. Wat presies die postulate is wat in hierdie bepaling aanvaar moet word, kan filosofie nie sê nie. Filosofie kan hierdie postulate ook nie van inhoud voorsien nie. Filosofie kan nie uitspraak maak oor die “hoogste magte” nie. Daaroor kan net die teoloog praat, en dan, volgens Rautenbach (1975:99), slegs op grond van die openbaring van God. Wat vir die doeleindes van my studie belangrik is, is dat hierdie (vroë en in sekere sin ook kerklik-affinitatiewe) beskouing oor die verhouding tussen teologie en filosofie vir die volgende dekades nagevolg, aanvanklik skerper Kantiaans verder uitgewerk en later in kritiese verhouding met die dialektiese teologie gebring sou word. In hierdie opsig het Rautenbach, die eerste van die Hervormde hoogleraars in filosofie aan die Universiteit van Pretoria, vir die kritiese verhouding tussen teologie en filosofie ‘n bloudruk of meesternarratief daargestel wat na hom grootliks eerbiedig sou word.

2.2 Die Kantiaanse erfenis: ‘n Ouer taal van filosofie in die lewe van die Hervormde Kerk

Naas Rautenbach was sy ietwat jonger tydgenoot P S Dreyer en tydgenoot C K Oberholzer prominent in die bestendiging van spanninge wat deur die moderne filosofie in verhouding tot teologie gebring is. Dreyer⁴ is ten regte gereken ‘n buitengewoon knap student van die filosofie van Immanuel

4

Petrus Secundus Dreyer is in 1921 in Pietersburg gebore en matrikuleer aan die Hoër Jongenskool (Paul Roos Gimnasium) op Stellenbosch. Daarna studeer hy aan die Universiteite van Pretoria en Groningen (1938-1950) en verwerf doktorsgrade in beide filosofie (Dreyer 1951) en teologie (Dreyer 1958; kyk ook Antonites 1986:434ev). Dreyer was vanaf 1952 tot 1986 verbonde aan die Universiteit van Pretoria as hoogleraar in filosofie. Hy was hoof van

Kant te wees. Sy laaste vertaling van en kommentaar op Kant se *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* is nog onlangs, reeds jare na sy emeritaat, as 'n *HTS Supplementum* gepubliseer (kyk Dreyer 1997). Sy inleidingswerke in die klassieke of Griekse filosofie, die geskiedsfilosofie en filosofiese etiek, asook 'n veelheid van artikels oor hierdie onderwerpe, bied aan sy jonger geslag lesers 'n argief van blywende waarde. Dreyer het egter ook 'n besondere deernis en liefde vir die Hervormde Kerk geopenbaar en het blyke daarvan gegee dat hy die teologiese studente van die Hervormde Kerk en die Hervormde Kerk self die soms wrede werklikhede van filosofie wou spaar. As voormalige gemeentepredikant, jarelange redakteur van *Die Almanak* en lid van die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering, het Dreyer se liefde vir die Hervormde Kerk ook tot die aard en styl van sy omgaan met teologie en teologiese studente meegewerk. Soos Rautenbach wou Dreyer eerder studente met 'n filosofiese agtergrond en sensitiwiteit na die Fakulteit Teologie en uiteindelik die Hervormde Kerk instuur, as om studente op te lei wat "nie seker is of hulle teoloë of filosowe is" of wil wees nie. Dreyer sou nie wou hê dat sy studente die "taal van filosofie in die Kerk gaan praat" nie, maar "die taal van die Kerk" (*Die Hervormer* 15 Mei 1995:5). Dreyer se filosofiese inspraak in die lewe van die Hervormde Kerk het dus nie van buite gekom nie. Hy het in die sentrum van die kerklike lewe gestaan en gewerk.

Dreyer staan direk binne die grense van Rautenbach se nalatenskap van Kantiaanse *Bildung*. Nadat hy Kant se filosofie vir die eerste keer werklik leer ken tydens sy studie onder Helmuth Plessner in Groningen, het dit 'n blywende interesse by hom wakker gemaak (kyk Duvenage 1998b:107). Die filosofie van Immanuel Kant, moet dadelik opgemerk word, het nie net die na-oorlogse Europese teologie beslissend beïnvloed nie, maar ook - hoe aanvegbaar dit ook al vanuit daardie oord beskou word - die dialektiese teologie soos wat dit in die gangbare teologie van Hervormde Kerk neerslag gevind het. Hierdie tradisie het in baie groter mate by Kant as by die latere Hegel aangesluit en vanuit die Kantiaanse tradisie die invloed van aanvanklik Kierkegaard en daarna die laat-moderne eksistensialisme in die teologie bevorder (vgl Van Aarde 1997:[1]).

dieselfde departement vanaf 1970 tot 1986. Hy was deurlopend predikant van die Hervormde Kerk tot en met sy emeritaat in 1986. Chronologies staan hy ná Oberholzer, maar tematies nader aan Rautenbach. Prof P S Dreyer is ten tye van die finale redigering van hierdie proefskrif, op 1 Desember 1999, skielik oorlede.

In Kant se *Kritik der reinen Vernunft* (1781)⁵ word die aansprake van sowel die rasionalisme, die empirisme en die logiese positivisme ernstig bevraagteken en word vir die eerste keer geponeer dat die objek aan die handelende en kennende subjek verskyn na gelang van die soort vrae wat die subjek stel (kyk ook Van Aarde 1997:[1]). Kant onderskei voorts tussen die sintuiglike werklikheid en die nie-sintuiglike (of, nie-geobjektiveerde) werklikheid waartoe die deur hom benoemde “postulate” God, onsterflikheid en vryheid behoort. Hiermee tree ‘n kategorieëse onderskeidingsproses in werking waarvolgens gestrewe word na die ordening van elke werklikheidsaspek sodat elkeen hulle onderskeie plek het of kan hê. Onder meer God, geloof, filosofie, vryheid, die kerk en die staat kry elkeen hiervolgens ‘n plek. As vanuit die sintuiglike werklikheid verteenwoordig die mensheid twee wêreldes: enersyds is die mens aan wetmatighede soos natuurlike kousaliteit, tydelikheid en sterflikheid gebonde, andersyds beskik die mens oor die vryheid om die goeie ter wille van die goeie te doen.

Ter wille van helderheid, en in aansluiting by dit wat reeds in Hoofstuk 1 uitgewys is, moet vermeld word dat Kant gesitueer moet word na en in sekere sin as arbiter tussen die rasionalisme en empirisme. As tipiese Verligtingsfilosofieë het beide die rasionalisme en empirisme gestreef na gefundeerde, betroubare, *rasionele* kennis. Empirisme gaan uit van die premisse dat hierdie kennis slegs deur die ervaring (of sintuie) verkrygbaar is (‘n soort kennis wat Kant as aposteriories aandui), terwyl die rasionalisme vanuit die rede alleen vertrek (‘n soort kennis wat Kant as apriories aandui). Kant soek ‘n volkome eenheid van die empiriese en die rasonele op. Sy kritiese program beslaan juis die sistemativering van hierdie soektog.

Met sy kritiese filosofie slaan Kant sonder twyfel ‘n revolusionêre rigting in die filosofie in. “Kritiek” beteken Kantiaans nie net om tekortominge uit te wys nie, maar ‘n handeling wat eers werklik betekenis kry wanneer dit as korrektief opereer. Daarom tref ons nie by Kant ‘n uitgewerkte kritiek van spesifieke filosowe of filosofieë aan nie, maar eerder ‘n poging tot fundering, wat wil aantoon wat

5

Die filosofie van Kant (1724-1804) word konvensioneel in die voorkritiese en kritiese periodes ingedeel. Die voorkritiese periode begin met die publikasie van *Gedanken von den wahren Schätzung der lebendigen Kräfte in der Natur* (1747) wat toe nog sterk natuurwetenskaplik (Newtoniaans) beïnvloed was. Mettertyd kom filosofiese besinning sterker na vore en tree die eiesoortigheid van sy filosofie, soos wat dit in die kritiese periode vorm sou aanneem, na vore. Met sy intrede in 1770 aan die Universiteit van Königsberg kondig Kant die program van sy kritiese filosofie aan (vgl Dreyer 1997:2-6).

die *gronde* is waarop kennis (insluitende filosofie) gebou moet word. Die eerste vraag wat Kant wil vra, is dus: Wat kan 'n mens weet? Hoe is kennis moontlik? Met hierdie moontlikheidsvraag word Kant se tipiese soeke na laaste gronde en eerste beginsels aangedui. Die menslike vermoë bestryk volgens Kant die klassiek-Griekse, drieledige indeling van denke, wil en gevoel. By die Grieke erf Kant ook die opvatting dat die mens wesenlik 'n rasonele wese is, wat vir hom as 'n vanselfsprekendheid geld. Hierdie redelikheid behels die vermoë om bewustelik en logies-konkluderend van die werklikheid en die onderlinge aspekte daarvan kennis te neem en is in die wesenlike trekke daarvan universeel. Dit hou in dat wetenskap (die rede as kennend-funksioneel), etiek (die rede as wil- en sedelik beoordelend) en estetika (die rede as beoordelend van emosionele belewenisse) elkeen in eie reg en volgens eie beginsels bestaan, maar dat dit tóg 'n 'n fundamentele eenheid vorm deur die feit dat dit een en dieselfde rede is wat konsekwent daardeur beweeg. Die wetenskaplike (of spekulatiewe, of teoretiese) rede kan volgens Kant nie etiese of estetiese vrae beantwoord of voorskriftelik teenoor etiek en estetika optree nie, maar daar mag ook geen botsings voorkom nie. Waar die rasionalisme tot by Kant fundamentalisties optree in die aanspraak om een en elke geestesdimensie op grond van die redekwaliteit daarvan te determineer, vereis Kant se moontlikheidsvraag dat eers vasgestel moet word of die rede in staat is om die gestelde vraag te beantwoord. Met ander woorde, Kant se kritiese program behels die aanwysing van die *grense van die rede*. Bostaande drieledige onderskeid tussen denke, wil en gevoel bring mee dat Kant se drie primêre tekste in hul titelaanduiding in hierdie verband 'n duidelike verwantskap toon: *Kritik der reinen Vernunft* (1781), *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) en *Kritik der Urteilskraft* (1790).

Vanaf die aankondiging van sy kritiese program in 1770 het Kant se filosofie weinig verander. Sy kritiek op die rasionalisme fokus deurentyd daarop dat dit met die aksent op en analise van aprioriese begrippe nooit verder as die begrippe self vorder nie; sy kritiek op die empirisme bly dat dit nie bo die insidentele karakter van individuele gegewenhede uitstyg nie. Hierteenoor word Kantiaans gestreef na volstreekte algemeenheid en noodwendigheid, wat die formulering van onder meer natuurwette moontlik maak. Volstreekte algemeenheid en noodwendigheid is juis die kenmerk van die suiwere rede in werking. In streng Kantiaanse proposisiestelling manifesteer sodoende die volgende premisses:

- * Elke oordeel bestaan uit 'n subjek, predikaat en 'n koppelterm.

- * Die verhouding tussen subjek en predikaat is analities wanneer die predikaat reeds in die subjek opgesluit lê; sinteties wanneer die predikaat nie in die subjek opgesluit lê nie, maar van elders (deur die ervaring) verkry is.
- * 'n Empiriese (aposterioriese) oordeel is altyd sinteties; 'n analitiese oordeel is altyd apriories.
- * Van elke moontlike kombinasie hiervan lewer net sinteties aprioriese oordele 'n probleem op. Omdat dit apriories is, is dit onafhanklik van die ervaring; maar omdat dit sinteties is, is die predikaat nie reeds in die subjek opgesluit nie. Waarvandaan kom die predikaat dan?
- * Kant se revolusionêre oplossing hiervoor vind hy in die tipering van die rede as *aktief*. Die oordeel is sinteties omdat die inhoud wat in die predikaat vervat is uit die ervaring kom; dit is apriories omdat die rede 'n algemeen-universele en noodwendige vorm aan die oordeel gee. Algemeenheid en noodwendigheid sluit mekaar dus wedersyds in. Dit is steeds van die rede afkomstig. Maar in die onderskeid van aanskouingsvorme van tyd en ruimte aan die een kant en denkkategorieë aan die ander kant, word die rede in aktiewe posisie gestel, teenoor die empirisme se beskouing van die rede as passief. Ruimte en tyd is die vorme waarin alle gewaarwordinge gegiet word. Kant stel dan twaalf “vasstaande kategorieë” daar waarop hierdie gewaarwordinge deur die rede verwerk word.
- * Dit bring Kant onmiddellik daarby om die grense van die teoretiese rede aan te dui. Enersyds is die rede begrens in die rigting van die metafisika, sodat die rede nie aan ongekontroleerde spekulاسie skuldig sal word nie; 'n begrensing wat deur die verbondenheid aan die ervaring gefasiliteer word. Aan die ander kant word dit begrens in die rigting van die etiek en die estetika, omdat hierdie twee dissiplines met eiesoortige probleme en 'n eie afgebakende veld van kennis werk. Die etiese of estetiese beginsels hoef nie die teoretiese rede te steun of te bewys nie, maar mag ook nie daarmee bots nie. *Elkeen het 'n eie plek*. Vermenging en oopstelling van die een na die ander lei tot 'n onfundeerbare toestand.

Oor die revolusionêre kenteoretiese karakter van hierdie wending by Kant moet daar geen twyfel bestaan nie. Vir die eerste keer word die rede, hoewel Kant nog met 'n grootliks a-historiese rede werk, beperk. Ons tref eers weer by Foucault, min of meer 190 jaar na Kant, 'n redekritiese wending met dieselfde soort impak aan, maar dan juis met betrekking tot 'n diepsnydende historisering van die



rede. Tog het Kant die postmoderne opvatting dat die rede (sosio-histories) bepaald en gesitueerd is, eerste geantisipeer. Daarom kan aanvaar word dat 'n onmiddellike implikasie van Kant se wending die blootlegging van die strakke sisteemagtigheid en redegmatisme van die rasionalisme was. Kant is dus ook die eerste om 'n metafisika wat in 'n geskiedenis van redelikhedsopvattinge gebed is, vanaf die Grieke tot by die rasionalisme, bloot te lê. Kant was die eerste om te besef dat die teoretiese rede ontoereikend is om die werklikheid in totaliteit te oordink. Deur die ervaring strategies in te span, word die imperium van die teoretiese rede tot halt geroep. Kant maak dit duidelik dat die teoretiese rede die sake wat nie deur die ervaring gedek word nie, nie kan deurdink nie. Omdat die praktiese rede volgens Kant nie gekompromiteerd staan teenoor die teoretiese rede nie (alhoewel die praktiese rede ook nie met die teoretiese rede mag bots nie), hoef dit nie dieselfde pretensie van genoegsaamheid en omvattendheid voor te hou as die teoretiese rede nie en hoef dit nie volgens dieselfde operatiewe stelreëls te funksioneer nie. Die praktiese rede baan 'n weg vir die wilsbesluite van die mens, waartoe die teoretiese rede nie in staat is nie. Kant begin hier om die aanvoorwerk te doen vir die verbreding van rasionaliteit. Hy maak dus teoreties reeds voorsiening vir dié vorme van rasionaliteit wat nie deur die weë wat die natuurwetenskappe en teoretiese rede gekies het, oordink kan word nie.

Hoe Dreyer daarin slaag om hierdie Kantiaanse wending te koppel met die wel en weë van Protestantse teologie, vind ons in sy aksentplasing op beide Kant se aftakeling van die metafisika en opvordering van die outonomie van die wil (Dreyer 1990:583-586; vgl ook De Beer 1980:17ev). Omdat die praktiese rede en teoretiese rede by Kant dieselfde rede word, maar met verskillende begrippe, beginsels en metodes werk, bestaan die moontlikheid dat die praktiese rede - om te glo - en die teoretiese rede - om te weet - met mekaar in harmonie kan staan. Vanuit die beperking van die teoretiese rede word die moontlikheid gelaat vir die geloof om op gelyke vlak met die wete te staan, omdat die geloof net soos die wete in die rede gegrond is. Vir Kant geniet die praktiese rede selfs die primaat bo die teoretiese rede, maar harmonie bly net moontlik wanneer die een die grense ten opsigte van die ander handhaaf.

Hieruit word dit nou duidelik waarom Dreyer die afgelope jare so sterk agiteer het vir die behoud van 'n wedersydse teenoorstelling en kompartementalisering van filosofie en teologie. Dit is 'n

Kantiaanse oorweging, gebed in die meesternarratief soos deur Rautenbach daargestel, wat spruit uit die oortuiging dat ons die waaragtigheid van weet en glo, ken en bely, slegs vind in die handhawing van die teenhangende posisionering van beide teenoor mekaar, sonder om daarmee te beweer dat hulle niks met mekaar te make het nie. So word dit vir Dreyer moontlik om filosofie en teologie van mekaar te skei sonder om een van die twee te onderwaardeer of noodwendig te subordineer.

Die outonomie van die wil (of vryheid van die wil) is moontlik omdat die mensheid twee wêreldes verteenwoordig, naamlik as deel van die nie-verobjektiveerbare wêreld, maar desnieteenstaande ook van die sintuiglike wêreld. Volgens Kant geniet die deelgenootskap aan die nie-verobjektiveerbare wêreld die primaat, omdat die mens selfwetgewer midde die natuurnoodwendigheid van die sintuiglike wêreld bly. Dit is die voorwaarde nie net vir menslike handeling in gehoorsaamheid aan die sedewet nie, maar vir die moontlikheid van die menslike bestaan as sedelik. Dit beteken dus dat die mens se sedelikheid grond in iets wat dieper en verder as die mens en menslike kenvermoë lê. Hier tref ons 'n nuwe metafisiese begrip aan wat wesenlik anders is as die filosofieë wat Kant voorafgegaan het. Hierdie prinsipe word naamlik nie deur die teoretiese rede bereik nie, maar deur 'n praktiese rede in eie reg. Hierdie metafisiese prinsipe is egter onkenbaar, omdat dit nie aan Kant se aangetoonde vereiste vir vasstaande kennis, naamlik 'n inset van beide die subjek en die objek van kennis, voldoen nie. Dit sou miskien die "objek van geloof" genoem kan word, maar Dreyer (1990:586) dui aan dat Kant verkies het om daarna as "postulate van die suiwer praktiese rede" te verwys. Hierdie postulate is vryheid, onsterflikheid en God.

Die hoogste sedewet word volgens Kant deur die suiwer praktiese rede self gegee as kategoriese imperatief. Dit is die gebod om die goeie ter wille van die goeie na te streef. Dit realiseer egter net wanneer veronderstel word dat die mens vry is, wat weer terugslaan daarop dat die mensheid deel uitmaak van twee wêreldes. Vryheid word dus afgelei uit die sedewet en is terselfdertyd die vooronderstelling vir die moontlikheid van die sedewet. Die sedewet vereis egter die heiligheid van die wil, die volkome ooreenstemming van die mens se gesindheid met die sedewet. Die heiligheid van die wil is vir Kant die "hoogste goed". Die idee van die onsterflikheid van die siel moet aanvaar word om die bereikbaarheid van die heiligheid moontlik te maak. Die volkome geluk wat by hierdie heiligheid hoort, is slegs in die hiernamaals bereikbaar, waar ons noodwendig die bestaan van God

as oneindige mag, wysheid en goedheid moet veronderstel. God is die Skepper van die natuurlike wêreld en Regeerder van die sedelike wêreld. God loon regverdig maar weeg die straf af soos dit die deug of die gebrek daaraan toekom. Dreyer (1990:587) wys daarop dat hierdie moraalteologiese progressie by Kant dikwels sy “etiese Godsbewys” genoem word, hoewel Kant dit bloot as die basis van sy rasonele geloof aanbied. Hiervanuit konkludeer Kant dat ons onder die “ewige Seun van God” die ideaal van die “volmaakte mens” moet verstaan, wat die doel van die skepping is. Saligmakende geloof beteken vir Kant om die ideaal van sedelike volkomendheid met oortuiging na te streef. Die kerk is die gemeenskap wat leef volgens hierdie sedewet, as sodanig die sedelike volk van God. Maar veral van teologiese belang is Kant se beskouing van “vals godsdienste”. Die Christelike geloof kan volgens Kant ‘n suiwer rasonele geloof óf ‘n openbaringsgeloof wees. Eersgenoemde kan deur enige persoon aangeneem word, maar laasgenoemde is ‘n geloof “op gesag” wat berus op geskryfte (Die Bybel, dogmas en voorskrifte) wat ‘n onveranderlike geloof in stryd met die rede beveel en die mens probeer beweeg om God te dien met ‘n suiwer redelikheid wat op die rede gegrond is. Volgens Kant is dit alles bygeloof en vals. Volgens Kant moet openbaringsgeloof eerder al meer tot rasonele geloof omvorm word.

‘n Voorbeeld van hierdie omvorming vind ons by die negentiende-eeuse teoloog en vader van die moderne hermeneutiek as filosofiese én teologiese deeldisipline, Friedrich Schleiermacher. Die teologie van Friedrich Schleiermacher (1768-1834) se (alhoewel nie absolute⁶) klem op die ervaring is een van die mees prominente eksposisies van Kant se subjekrasionele omvorming van die

6

Met betrekking tot die aansprake van die teologie van Schleiermacher het ons in die Hervormde Kerk ten diepste te doen met ‘n resepsieprobleem (vgl by Dreyer 1994:5; kyk Van Zyl 1958:88-89, 1999b:409; kyk Labuschagne 1987:264-267). A G van Aarde (kyk Van Aarde 1999a:17ev; Van Aarde 1995a:18-19; 1995b:45) is die één, op hierdie stadium die enigste, teoloog in die Hervormde Kerk wat hom daarvoor beywer om verskeie misverstande rondom die resepsie van die teologie van Schleiermacher uit die weg te ruim. Opvallend is dat H P Wolmarans, wat die dialektiese teologie in die Hervormde Kerk bekendgestel het, dit eksplisiet *in samehang* met die insigte van Schleiermacher gedoen het (kyk by D J C van Wyk 1999b:193). Schleiermacher word myns insiens verkeerdelik (normaalweg vanuit Barthiaanse premisses) daarvan verdink dat hy die ervaring as *enigste* basis of gelykblywende voedingsbron van die geloof aanbied. Hierteenoor kan saaklik gestel word dat Schleiermacher die negentiende-eeuse teoloog, by uitstek, was wat die begrensing van die rede by Kant ernstig geneem het en ‘n ruimte probeer vind het vir ‘n praktiese rede in eie reg in die teologie, maar dan proporsioneel tot die teoretiese rede, wat, soos wat ons gesien het, ‘n kenmerk van die wending by Kant was. Die ervaring is bloot *een* oorweging wat by die begrensing van die teoretiese rede wel ‘n eie, hoewel nie ‘n absolute, stem verkry. Daarby kom dan Schleiermacher, in sy aansluiting by sowel Kant as die Romantiek, se waardering vir die estetika, wat binne die konteks van die eietydse filosofie as van groot belang beskou kan word.



openbaringsgeloof in die negentiende eeu, wat aanleiding gegee het tot 'n parallelle patroonmatigheid in die Protestantse teologie van die negentiende eeu in geheel. Schleiermacher (kyk Van Aarde 1999a:24-26) het diegene wat godsdiens beskou het as 'n antikwariese erfstuk wat agterweë gelaat moes word, hulle vanuit Verligtingsperspektief in hierdie verband eensydig op Kant beroep het en slegs van die primaat van die praktiese rede uitgegaan het, skerp gekritiseer. Dit is volgens Van Aarde veral in twee invloedryke werke (*Weihnachtsfeier: Ein Gespräch* en *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhänge dargestellt*) waar Schleiermacher binne hierdie Kantiaanse oornamie sy siening van Jesus as die Christus (die "historiese/wahre" en die "dogmatiese/reine" ineen) verduidelik. Schleiermacher het geteologiseer in 'n tyd toe twee geestesbewegings sterk op die voorgrond was, te wete die Verligtingsdenke (na Kant), waarna reeds breedvoerig verwys is, en die Romantiek. Schleiermacher maak volgens Van Aarde (1999a:25) deel uit van laasgenoemde (hoewel hy nie onkrities in alle opsigte daarvan was nie), terwyl hy sterk kritiek op eersgenoemde uitgeoefen het (hoewel hy weer sterk daardeur beïnvloed was). Die Romantiek het teenoor sowel die praktiese rede as die teoretiese rede, veral die klem op die "estetiese rede" laat val, terwyl dit 'n sterk historiese bewussyn ten grondslag gehad het. Op grond van 'n (eensydige) beroep op veral Kant, het teologiese eksponente van die Verligtingsdenke in die negentiende eeu (soos G L Bauer) mites, legendes en sages beskou as uitdrukkings van "primitiewe" religiositeit wat nie as basis vir geloof kon dien nie. Hierteenoor hou die Romantiek, literatuurhistories gesien, verband met die oud Franse woord *romanz* (*escrire*) wat sedert die Middeleeue na die "roman" as literatuurvorm verwys. Dit het betrekking op daardie tipe vertelling wat doelbewus nie 'n weergawe van 'n werklike gebeurtenis is nie; dit wil sê, 'n novelle. "Waarheid", na spesifiek Kant, was nie meer net gevind in proposisies of diskoerse wat met die empiriese "werklikheid" sou ooreenstem nie. Waarheid was eerder met die "irrasionele" (d w s in die ervaring van geloof as gawe van buite die menslike natuur) verbind. Mites is 'n soort beeldspraak wat ook getuigenis kan wees van outentieke bestaan (Van Aarde 1999a:26). Die Romantiek as beweging het dus daartoe aanleiding gegee dat eksegete en teoloë nie net in die Bybel sprokies, mites, sages en legendes begin raaksien het nie, maar ook van die "intensie van 'n mite" begin praat het as aanduiding van gelowiges se eksistensie *coram Deo*. Van Aarde (1999a:25) wys daarop dat Schleiermacher Jesus/Christus as die *Urbild* van harmonie tussen eindigheid en oneindigheid verstaan: "Uitgaande van veral die Johannese proposisie, 'die Logos het vlees geword', meen hy [Schleiermacher] nie, wat

Jesus/Christus betref, dat die oneindigheid/Goddelikeheid van Jesus éers net pre-eksistent vóór menswording daar was en later op grond van die kerugma van die opstanding uit die dood (post-eksistent) openbaar is nie. Mense is wel tydelik, kan bewus word (*das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl*) van die gespletenheid tussen eindigheid en oneindigheid, en verlang daarom na verlossing (*gottgläubige Selbstbewußtsein*). Mense vind die verlossing deur een te word (*einheimisch*) met Jesus/Christus wat die harmonie van die *Erdgeist* én die *ewige Sein* in Hom omdra” (Van Aarde 1999a:25). Ons tref hier ‘n wending in waarheidsbegrip aan, veral met inagnome van wat Thomas van Aquinas van “waarheid” te sê gehad het, naamlik dat “waarheid die ooreenstemming tussen saak en verstand is”, en dat die “saak” op die “werklikheid” dui en die “verstand” op ‘n “proposisie”. Van Aarde (1999a:25ev) wys duidelik en omvangryk daarop dat Schleiermacher met ander begripsmateriaal werk. Vir Schleiermacher is die werklikheid van Jesus/Christus se Goddelike syn sy menslikheid, en die menslike syn se waarheid is die oneindigheid. Hier is nie sprake van “proposisionele waarheid”, soos in óf die Middeleeuse skolastiek óf die na-Reformatoriese skolastiek nie. Hier is eerder sprake van ‘n eksplisiete nawerking van Kant in die teologie van die negentiende eeu, met spesifieke verwysing na die verrekening van Kant se begrensing van die teoretiese rede.

Dit is in ieder geval duidelik dat Kant aandag, selfs heelwat aandag, aan die Christelike godsdiens gee en die Christelike godsdiens nooit eksplisiet verwerp nie. Dit is ewe duidelik dat hierdie godsdiens vir Kant betekenisvol is in soverre dit sedelike betekenis het. Prominent bly vir Kant die rasionele verantwoordings van sedelikheid, die aanwysing van die sedewet en die verskansing van sedelike ordening. Wat verder belangrik is en deur Dreyer (1989:590) op knap wyse herken en uitgewerk word, is die feit dat Kant aansny by die Protestantse denkstruktuur deur met die implementering van die grensmodel tussen die teoretiese en praktiese rede daarin slaag om ‘n diskontinuiteitstruktuur te handhaaf wat korrespondeer met die tipiese Protestantse model wat God as onkenbaar stel, ‘n grens wat nie deur die mens deurbreek kan word nie en dat God dus slegs kenbaar kan word wanneer God God self uit vrye wil en genade aan die mens openbaar. Verder korrespondeer die kategoriese imperatief met die onvoorwaardelike eis van God in God se wet, terwyl geloof as antwoord op die werking van die Heilige Gees beskou word as ‘n verinnerliking wat nie uitwendig kontroleerbaar is nie, net soos wat die vervulling van die sedewet afhang van die individu se suiwer gewete.



Dit kan aanvaar word dat Kant die hele Europa filosofies beïnvloed het. Verder was sy teologiese invloed op die Protestantse Kerk verreweg sterker as enige van sy voorgangers of direkte opvolgers. Die feit dat Kant die metafisiese denke afswak en die etiek op geloof bou, het die Protestantse opname van sy gedagtes geweldig bevorder. Hoewel Kant se beskouing van geloof geheel rasionalisties daar uitsien, kan ook hy nie ontkom aan die Protestantse opvatting dat geloof uiteindelik die elemente van keuse en beslissing impliseer nie. Kant het egter ook die deur oopgemaak vir die interpretasie dat die grondslae van die geloof nie in die eerste instansie⁷ in die openbaring van God gesoek moet word nie, maar in die subjek self, deurentyd gekoppel aan sy rasionalistiese omvorming van die Protestantse openbaringsgeloof.

Dit is egter waar dat daar in die twintigste eeu sterk reaksie teen Kant en die teologiese eksponering van sy gedagtes gekom het, veral vanuit die dialektiese teologie. Karl Barth (vgl Barth 1978a:34) het in die besonder te velde getrek teen wat deur hom as 'n menssentriese godsdiens en teenhanger van die openbaring van God beskou is. Barth sou, soos sy Hervormde eksponent F J van Zyl (1994) jare later, beklemtoon dat dit in die Christelike geloof nie om "sedelike verhoging" of "verbetering" gaan nie, maar om verlossing. Maar, in alle billikheid, is dit wat 'n "Kantiaanse teoloog" soos Schleiermacher betoog? Gaan dit by Schleiermacher, in sy nadruk op óók die ervaring, nie eerder oor 'n omvangryker *hermeneutiese* projek nie? Het dit in Hervormde Kerk nie dalk tyd geword dat Schleiermacher, saam met Dilthey die grondlegger van die hermeneutiek soos ons dit ken, eers 'n slag behoorlik gelees word voordat hy, op sterkte van 'n negatiewe Barthiaanse resepsiegeskiedenis, so skerp afgewys word nie? 'n Mens aanvaar op hierdie punt dat die etiese teologie, as tradisielyn in die gangbare teologie van die Hervormde Kerk, in elk geval by die grondgedagtes van Kant, veral met die klem op die kritiek van dogmatisme en openbaringsgeloof, aansluiting gevind het.

OOOoooOOO

7

Kant het 'n waardering vir normatiewe geskrifte gehad. Hierdie waardering staan by Kant egter sekondêr met betrekking tot die prioriteit of sentraliteit van die besluitnemende subjek.



In die filosofie van Immanuel Kant soos wat dit deur by uitstek P S Dreyer die lewe van die Hervormde Kerk ingedra en tot 'n hoë mate bestendig is, tref ons 'n dubbele karakter aan. Die winspunt is dat ons hier, bykans voortydig, met 'n redekritiese program te doene kry. Die filosofiese program van Immanuel Kant dui op die oorspronge van die postmoderne redekritiek (kyk Foucault 1980:13-14). Dit is egter steeds volledig deel van die moderne idioom van filosofie. Miskien sou dit meer korrek wees om te praat van die *bewuswording van die grense van die rede* by Kant, eerder as om daarna as 'n redekritiek of redekritiese program te verwys. Want hiermee word ook die posisie van die kennende subjek en die plek van die subjek se ervaring as bykans onaanvegbaar gesentraliseer. By Kant kry die bewussyn van 'n subjekgesentreerde rede - die bewussynsfilosofiese paradigma - wat tot diep in die twintigste eeu die filosofieë wat op Kant sou volg grootliks sou kenmerk⁸, kritiese beslag.

Volledigheidshalwe kan in hierdie verband verwys word na Hegel se eksponering van Kant met betrekking tot die sentralisering van die subjek. Hegel, in sekere sin tesame met Schopenhauer, het hierdie subjeksentralisering volledig tot sisteem omgebou - maar terselfdertyd, in 'n les wat by Kant geleer is, bewustelik-problematiserend daarmee begin omgaan. Hegel aanvaar dat die bewussynsfilosofiese paradigma vanuit die sentralisering van die subjek te werk gaan - maar staan in onmag daarvoor. Hy maak dan op Kant 'n strategiese aanpassing, naamlik dat die ervaring nie as die vernaamste voedingsbron vir die denke beskou moet word nie, maar dat die inhoud sowel as die vorm van die denke 'n produk van die rede geag word. So word elke werklikheid rasioneel en en elke rasionele reël. Niks is dan meer onkenbaar nie⁹. Die rede word geag in staat te wees om die diepste werklikheid te ken en te deurvors. Hegel se dialektiese program beslaan 'n poging om hierdie oortuiging binne so 'n dinamiese, akkommoderende of dialektiese progressie moontlik te laat tuiskom. Maar ook hierdie progressie is sisteemmatig. Dit eindig juis in 'n geslote dialektiek. Dit

8

Dit geld met die uitsondering van Nietzsche, die outentieke inisieerder van postmoderniteit, wat in Hoofstuk 3 as sodanig uitgewys word.

9

Dit is juis teen hierdie "sluitende" soort dialektiek, en meer spesifiek die nawerking daarvan in die teologie, wat M J Schoeman met reg kon protesteer (vgl Schoeman 1999:4ev).

is 'n gevolg van die teenhang in die filosofie van Kant wat moderniteit met die siklies-redekritiese vraag gekonfronteer het, naamlik: (Hoe) kan die redelike redelik gekritiseer word?

3. 'n Waardige subjek: Eksistensialisme in die lewe van die Hervormde Kerk

C K Oberholzer, as een van die vroeë grondleggers van die eksistensialisme en fenomenologie in Suid-Afrika, wou sy studente tot kritiese verantwoording teenoor beide die Christendom en moderne samelewing daag. Oberholzer¹⁰ se vakwetenskaplike bydrae is geleë in die wyse waarop hy by uitstek die eksistensialisme bykans selfstandig plaaslike universitêre beslag gegee het. Hy het die eksistensialisme aantreklik gevind omdat dit die weerloosheid en gebrokenheid van die moderne mens uitnemend geïllustreer het. Dit sou die student ook die nodige kritiese distansie tot die samelewing gee¹¹. Die eksistensialisme wek egter ook deernis met die kerk omdat dit distansie met die Christendom bring. Die student neem afstand en sien die kerk en kerkmens broos en blootgestel *in die wêreld*. Die eksistensialisme maan ook teen die objektiviteit van die Christendom ten koste van die eie persoonlikheid. Oberholzer se kenmerkende aksent op die unieke aan 'n mens, op partikulariteit en individualiteit, het sterk daartoe bygedra dat teologiese studente van die Hervormde Kerk intellektueel volwasse kon word sonder om te konformeer aan stereotipes en streng samelewingsverwagtings. Oberholzer het talle studente onder die indruk gebring van die kwelvrae wat deur die eksistensialisme en fenomenologie op die voorgrond gebring word. Sy bydrae vestig juis daarin dat hy sy studente, as toekomstige predikante van onder meer die Hervormde Kerk, Kierkegaard, Sartre en Heidegger nie gespaar het nie, maar dit nodig geag het om hulle aan die moderne filosofiese problematiek bloot te stel en bekend te stel. Oberholzer het bestendig juis deur bloot te stel.

10

Prof C K Oberholzer (1904-1983) was vanaf 1948 tot 1969 verbonde aan die Universiteit van Pretoria as hoogleraar in filosofie. Hy was hoof van dieselfde departement vanaf 1952 tot 1969. Hy was vir baie jare 'n gewaardeerde ouderling in die Hervormde Kerk.

11

Sommige sou dit as aanvegbaar beskou om Oberholzer as 'n "grondlegger" van die eksistensialisme en fenomenologie in Suid-Afrika aan te dui. Dit kan egter aanvaar word dat sy intense belangstelling in Jaspers, Husserl en Sartre in dieselfde tyd waarin Dreyer juis in Heidegger begin belangstel het, in die Departement Wysbegeerte aan die Universiteit van Pretoria in die middel-vyftigerjare werklik 'n intellektuele omneswaai meegebring het. Ons kan nie buite rekening laat dat die eksistensialistiese moment in B J Engelbrecht se proefskrif (kyk Engelbrecht 1949) hierin 'n rol te speel gehad het nie.



Die wesenskenmerk van die eksistensialisme vind ons in die sentralisering van 'n aktiewe, handelende, vrywordende en verantwoordelike subjek. Søren Kierkegaard, en later Martin Heidegger, Karl Jaspers en Jean-Paul Sartre, die prominentste grondleggers van die eksistensiële- en eksistensiële gedagtevoering as van programmaties-aanduubare belang in die laatmoderne filosofie, het van hulle vroegste werke af benadruk dat die Self in gerig is tot die Self, maar omdat die Self ook Ander is, dat die Self (in) gerig is tot die Ander. Hierdie gerigtheid ken net een grond, naamlik die eksistensie. Hierdie gerigtheid ken dan net een eksistensie, naamlik *vrye* eksistensie. Onvryheid hef die eksistensie op. Eksistensialisme, sowel as program in die laat-moderne filosofie as 'n lewensstyl, vra na die toenemende emansipasie van die subjek deur die toenemende sentralisering van daardie subjek. Oberholzer was hiervan 'n uitmuntende eksponent. Ons tref in sy geskryfte deurentyd 'n filosofiese deernis met en liefde vir die enkelmens - die filosofies-eksisterende Self - aan. Wanneer Oberholzer hom bekommerd uitlaat oor die ontwaardiging van *waardigheid* - volgens die gangbare eksistensialisme (veral by Jaspers, Sartre, Camus en Merleau-Ponty) *die* progressiewe element in die emansipasie van die mens - verwoord hy sy verstaan van die vrye subjek vraagstellend¹² en opsommend op 'n manier wat vir sy studente en kollegas kenmerkend was:

“1. Wat is die mens? Wat wil die een mens van die ander weet? Anders gestel: wat is die inhoud van die mens se hunkeringe? Die mens wil langs patiese weg weet of die iemand in wie se teenwoordigheid hy hom bevind wel 'n mens is wat aan die eise van die reine menslikheid voldoen. 2. Word die betrokke in sy besondere gesitueerdheid raakgesien en sou dié bereid wees om na hom te luister? 3. Daar is die hunkering om te weet of die ander hom in die *essensie* van sy menswees, naamlik as die draer van waardigheid, raaksien. 4. Is die ander bereid om sy gesig vir my te draai en te lees wat op my voorkop geskrywe staan? 5. Kan ek my wêreld aan hom verrai en sal hy hierdie intimiteit vir alle tye bewaar? 6. Is die ander bereid en ook daartoe in staat my geleide te doen op die weg van die implementering van my vryheid deur my onder simpatieke gesagsleiding te plaas? 7. Neem die ander my net

12

Ek lys hier net een uit 'n magdom tekste wat stylryk oor vier dekades heen gepubliseer is (kyk Oberholzer 1980:12-13; my kursivering; vgl ook die pragtig gekomponeerde teks “Moderne Persoonsvisies” in *Hervormde Teologiese Studies* 31/2, 45-81).

soos ek is of wel soos ek kan wees en behoort te wees om as ‘n mens gereken te word? 8. Beskou die ander my as iemand by wie die wil tot sin inderdaad singewend werksaam is of is ek in sy oë nie maar net nog ‘n geval en selfs ‘n lastige geval nie? Is ek in sy oë nie wellik oortollig nie en bygevolg afskryfbaar, synde iemand met selfs geen markwaarde nie? 9. Kan ek dit met die ander op die weg van die verborge toekomstigheid waag en sal hy in watter denkbare krisissituasies, maar veral *grensgesitueerdheid*...my lot- en bondgenoot kan bly? 10. Sal die ander my op blymoedige en oortuigende wyse tot aan die laaste barriere van my lewe kan vergesel en my selfs kan bystaan om, wanneer ek aan die teenwoordigheid van my Verlosser mag twyfel, die Hand te vat wat oor die barriere na my gereik word?”.

Met hierdie vraagstelling voorsien Oberholzer ons nie net van die wesenlike inhoud nie, maar ook van die indruk dat die *werklik* emansiperende moment in die eksistensiële filosofie reeds binne die Kantiaanse redetradisie deurbreek, naamlik dat ons as “medespelers in die mensedrama gedurende die laaste kwartaal van hierdie eeu...die ooggetuies van ‘n daelikse praktyk van ontwaardiging is...van tegnokratiese verordeninge...tegniese manipulasies...(deur) die valse heilsbeloftes van die god van die rede” (Oberholzer 1980:13). Daarom verwys Oberholzer na Kant in presies dieselfde konteks as ons “allergeestelike vader” (Oberholzer 1980:2). Oberholzer voel ‘n Kantiaans-redekritiese teenwoordigheid in die eksistensiële filosofie aan. Die eksistensiële ooggetuies getuig van die eksistensie in hulle eksistensie, maar werp vanuit die eksistensie ook teë op verdingliking deur verredeliking. Eksistensiële filosofie is om hierdie rede waarskynlik meer as net nóg ‘n ideëfilosofie. Dit fokus weliswaar sterk op die (ideale) idee van die eksistensie en is in daardie opsig wel eksistensiaal, maar fokus ook op die eksistensiële aspek van die bestaan. Die eksistensiële filosofie volvoer enersyds die Kantiaanse projek deur die subjek volledig te sentraliseer en is hierdie sin ultra-modern. Andersyds maan die eksistensialisme steeds binne die Kantiaanse raamwerk op implisiet-kultuurkritiese wyse teen die verredeliking van die bestaan, van die neiging om subjekte as objekte en objekte as subjekte te postuleer, wat lei tot ontwaardiging en verdingliking - en daardeur die toenemende onvryheid - van die subjek. Die winspunt van die eksistensialisme vind ons dus in die

nadruk van die waardigheid van die subjek sowel daarin dat 'n kritiek van 'n sogenaamd redelike subjek in die eksistensiefilosofie implisiet teenwoordig is¹³.

Die indruk van 'n vrye en waardige subjek het plaaslik nie net in die filosofie nie, maar ook in die teologie diepgaande neerslag gevind (kyk Van Wyk 1994b:5) Die invloed van die eksistensiefilosofie in die Hervormde Kerk het die deur geopen vir teologiese idioome wat as eksistensialisties-gedrewe beskou kan word. In die geleedere van die Hervormde Kerk geld dit waarskynlik ten beste vir die teologie van Rudolf Bultmann. Hoewel dit skynbaar nie toegegee wil word nie (ook nie deur Bultmann self nie), bestaan daar myns insiens geen twyfel dat Bultmann se teologie op sterkte van die eksistensiefilosofie - veral vanaf Kierkegaard na Heidegger - op dreef gekom het nie. Dit is problematies om (soos Pelser 1987:174) te moet aanvaar dat Bultmann in Heidegger se filosofie slegs die "regte" filosofie wou vind wat die begripmateriaal kon verskaf waarmee uitdrukking gegee kon word aan die *Existenzverständnis* wat in die Skrif tot uitdrukking kom. Die doel van ontmitologisering is volgens Bultmann om die *Existenzverständnis* te ontsluit. Volgens Pelser het Bultmann die invloed of nawerking van die Heideggeriaanse eksistensialisme in hierdie program bloot as 'n "medium" beskou. Hierdie "regte" filosofie moes (bloot) die vraag stel na die sin van die eksistensie, wat nie as eksistensiële vraag nie, maar as eksistensiaal-analitiese vraag wil dien na wat eksistensie oor die algemeen beteken, wetende dat die eksistensiële vraag slegs in eksistensie self beantwoord kan word (Pelser 1987:176). Tog merk Pelser (1987:164) op dat Bultmann dit as 'n onomstrede feit aanvaar het dat elke eksegetiese begripmatigheid op die een of ander wyse van ('n) filosofie afhanklik is. Dit is juis daarom nie duidelik waarom nóg Pelser nóg Bultmann nie maar wil toegee dat hy diepgaande deur Heidegger *beïnvloed* is nie. Dit is tog waarop dit aankom (kyk

13

Maar om werklik emansiperend te kon wees, moes die eksistensiefilosofie waarskynlik méér op 'n kritiek van die (onder meer "redelike" handelinge van die) subjek gefokus het. Dit is wat Habermas bedoel wanneer hy krities (primêr met Heidegger in gedagte) opmerk dat die moderne subjek nóg subjektief genoeg nóg redelik genoeg was (Habermas 1987:50). Heidegger fokus op die subjek as histories-eksisterend in die besorgdheid oor homself op grond van die bestaansangs waarmee hy vervul is. Die subjek word gesitueer in die angs van keuseuitoefening in die niemandsland tussen die verlede en die toekoms. Die subjek word gekonfronteer met die vraag of die subjek sigself sal verloor in/aan die wêreld van wat voorhande is, sowel as met die vraag of die subjek die eie outentieke Self (*Eigentlichkeit*) sal bekom in die prysgawe van alle sekerhede en die daardeur onvoorwaardelike vry word vir die toekoms. By Heidegger tref ons egter ook vir die eerste maal in die eksistensiefilosofie 'n onsekermaking en destabilisering van die sentrale posisie van die subjek aan (kyk Megill 1985:34).

Beukes 1994:5). Sonder Heidegger sou die Bultmann tot ons beskikking heel anders daar uitgesien het. Tussen Heidegger en Bultmann het uitgebreide briefwisseling en dekadellange akademiese en vriendskaplike kontak plaasgevind waarin dit duidelik was dat die twee denkers vir mekaar hoë agting gehad het¹⁴. Heidegger voorsien Bultmann myns insiens van *meer* as bloot die nodige begripsmateriaal vir die gepaste eksistensiale interpretasie van die Skrif. Bultmann sien in Heidegger se eksistensiale analise van *Dasein* eerder die omvangrykste, hoewel profane, filosofiese daarstelling van die Nuwe-Testamentiese beskouing oor die menslike eksistensie. Die kragtige invloed van die denke van Heidegger en die eksistensiefilosofie se opvatting van die progressief-eksisterende subjek op die denke van Bultmann is dus nie te ontken nie.

Wat was dan, meer spesifiek, die hermeneutiese effek hiervan op die teologie van die Hervormde Kerk? Dit sou gepas wees om Pelser, sonder twyfel 'n gesaghebbende Bultmann-navorsers in die Hervormde Kerk, weer hieroor aan die woord te laat kom (kyk Pelser 1989:447-448). Die teologie van Bultmann met die eksistensialistiese ondertone daarvan, bring 'n bepaalde Skrifhantering mee wat duidelik onderskeibaar is van byvoorbeeld ortodokse Skrifhanterings. Die gangbare ortodokse opvatting van die Bybel hou die volgende beskouings in:

- * Die Bybel word geag sonder meer gelyk aan die *Woord* van God te wees.
- * Die Bybel word geag meganies gesagvol in al die dele daarvan te wees.
- * Die Bybel word geag 'n versameling van ewige en onveranderlike waarhede te wees.
- * Die Bybel word geag meganies geïnspireerd te wees.
- * Die Bybel word geag onfeilbaar in al sy dele te wees.
- * Die Bybel word geag 'n lewensgetroue weergawe van die werklikheid te wees.
- * Die Bybel word geag 'n eenheid te wees.
- * Die Bybel word geag toepasbaar in elke situasie te wees.

14

Ott (1993:125) dui omvangryk aan dat Bultmann vir Heidegger in Freiburg die ideale gespreksgenoot geword het en dat hulle in die wintersemester van 1923/1924 mekaar se lesings bygewoon het. Heidegger se latere en berugte institusionele betrokkenheid as rektor van die Universiteit van Freiburg by die Nazis se universiteitsprogram het vir 'n tydperk egter persoonlike verwydering gebring. Waar Barth en Heidegger vir mekaar selfs voor 1933 geen ooghare gehad het nie, was daar selfs na die oorlog 'n periode van intensiewe samesprekings tussen Heidegger en Bultmann (kyk Ott 1993:238). Ons kan heeltemal onproblematisies aanvaar dat Bultmann sterk tematiese aansluiting by Heidegger en waarskynlik ook by die wyer korpus van die twintigste-eeuse eksistensiefilosofie gevind het.

- * Die Bybel word deur sommige geag 'n magiese voorwerp te wees.

Hierteenoor staan 'n eksistensiaal-analitiese (of, Heideggeriaans-Bultmanniaanse-[CJB]) benadering 'n hantering van die Skrif voor as 'n *teks midde tekste* (kyk weer Beukes 1994:5). Dit hou minstens die volgende beskouings in:

- * Die eenheid van die Bybel is relatief tot die eksistensiële belewenisse van die aanvanklike skrywer(s) en hoorders en die eksistensiële raamwerk van die eietydse eksegeet/hoorder.
- * Die gesag van die Bybel hang af van die interpretasie daarvan (daar is dus nie iets soos meganiese gesag voor die hoor en verstaan van die Skrif nie).
- * Die Bybel is die Woord van God in mensewoorde (en is dus nie gelyk aan die Woord van God nie, maar is alleen die draer daarvan).
- * Die formele kanon is nie gelyk aan die prinsipiële kanon nie ('n kanon in die kanon is onvermydelik).
- * Sommige Bybelse voorstellings en uitsprake is so histories-kontingent dat dit nie vir vandag meer iets te sê het nie.
- * Die Bybel kan nie fundamentalisties op een en elke lewenssituasie van toepassing gemaak word nie.
- * Die vooronderstellings en eie situasie van die eksegeet speel so 'n groot rol dat die Bybel telkens weer nuut geïnterpreteer moet word. So kom wat in elke tyd, situasie en kring relasioneel as waar en gesagvol ervaar word, in teologiese en kerklike praktyk weer tot uitdrukking.
- * Maar na dit alles bly die aanspraak, gesag en die saak van die Bybel *gehandhaaf*. Dit geld trouens juis soveel sterker as dit in die eksistensiële hede verstaanbaar by mense tuisgebring kan word en hulle tot geloofsverstaan en so tot Christelike eksistensie kan bring.

Die vraag is nou hoe dit moontlik is dat die teologie van Bultmann, waarna dikwels as “kettery” en ‘n “ondergrawer” van die Christelike geloof verwys is (Pelser 1987:162), so diepgaande¹⁵ en by

15

Afgesien van Pelser se omvangryke publikasies oor Bultmann, minstens gedurende die afgelope 20 jaar, het ook A G van Aarde moeite gedoen om self nie net omvangryk-vakwetenskaplik oor Bultmann te publiseer nie, maar die denke



sommiges as die gangbare teologie in die Hervormde Kerk neerslag kon vind? Die antwoord daarop het in alle waarskynlikheid te doen met die feit dat die klanke van die eksistensiefilosofie vir Hervormde teoloë glad nie vreemd is nie. Die opvatting van 'n vrywordende subjek - met *inbegrip* van 'n teologiese kritiek daarvan - het wortel geskied in die geestesgoed van die Hervormde tradisie met die werksaamheid van onder meer maar veral C K Oberholzer. Die eksistensieklank wek nie by die Hervormde teoloog weersin nie. Eerder het dié teoloog geleer om met deernis daarna te luister, die subjek met deernis gade te slaan, want dit is die idioom waarvolgens Oberholzer die eksistensiefilosofie gedoseer en as 'n lewensstyl bedryf het. 'n Mens sou met reg kon vra of die Bultmanniaanse teologie in die Hervormde Kerk werklik op dreef sou kon kom sonder hierdie filosofies-idiomatiese voorgeskiedenis. Boonop moet die redekritiese moment onderliggend hieraan beklemtoon word. Bultmann volstaan juis nie met die konvensie van Skrifhantering soos aan hom oorgelewer nie, maar kritiseer daardie konvensie deur hom oop te stel vir hernieuwe interpretasie, dit is 'n selfkritiese en daarom 'n redekritiese interpretasie.

Wanneer ons die bydraes van C H Rautenbach, P S Dreyer en C K Oberholzer herwaardeer, raak ons bewus van 'n Kantiaanse meesternarratief wat ook uiteindelik plaaslik in die Hervormde Kerk in die dosering en praktisering van die eksistensiefilosofie eerbiedig sou word. Ons kom bykans dadelik onder die indruk van "bestendinging". Dit wat deur sommiges as wesensvreemd aan die teologie beskou word, kry tog hier 'n stem, selfs 'n sterk stem, 'n teenwoordigheid van didaktiese voeding en beïnvloeding. Die invloed wat Kant op die denke van aanvanklik Rautenbach en, na hom, veral op die denke van Oberholzer en Dreyer uitgeoefen het, was van diepgaande aard. Filosofie soos wat dit in die Departement Wysbegeerte aan die Universiteit van Pretoria beoefen is, het volgens Dreyer daarom teen dieselfde agtergrond beweeg en in dieselfde "soort klimaat" gedy as die teologie, veral dié teologie wat in die Fakulteit Teologie (Afd A) aan die Universiteit van Pretoria beoefen is (Dreyer 1989:348). Volgens Dreyer kon die inhoud van wat studente in filosofie geleer het, "maar baie meer

van Bultmann vir die Hervormde Kerk toeganklik en verstaanbaar te stel, juis vanuit die oortuiging dat ons hier met 'n fenomenale eksposisie van twintigste-eeuse eksegese te make het (kyk veral Van Aarde 1993e; 1994a-b). Nagraadse studente in Nuwe-Testamentiese Wetenskap aan die Fakulteit Teologie (Afd A) vertoon bykans konsekwent 'n geïnteresseerdheid in Bultmann. Die mees onlangse voorbeeld hiervan is die proefskrif van G J Malan 1998: 'n Herwaardering van Rudolf Bultmann se ontmitologiseringsprogram in die lig van die kennissosiologie: Die "dag van die Here" in 2 Petrus as voorbeeld, Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap, Fakulteit Teologie (A), Universiteit van Pretoria, onder leiding van Prof dr A G van Aarde.

nog die geestelike vorming en denkdissipline wat hulle ontvang het”, nie “anders as om van betekenis vir teologiese opleiding te gewees” het nie (Dreyer 1989:348). Daar is nooit teologie in die Departement Wysbegeerte vanouds gedoseer nie. Net so is daar nooit gepoog om tot ‘n Hervormde variant van die sogenaamde “Christelike wysbegeerte” te kom nie. Wat daar wel was, was ‘n “gemeenskaplike agtergrond, ‘n geesteklimaat, afgestemdheid en gerigtheid wat nie net tot voordeel van die teologiese opleiding gestrek het nie, maar ook noodsaaklik daarvoor was” (Dreyer 1989:348).

Hierdie geleerdes het daarom afsonderlik en gesamentlik (en tereg) die tipies-Kantiaanse oortuiging gedeel dat (moderne) filosofie en teologie duidelik van mekaar onderskeie moes bly. Filosofie moes vorm en mondeer. Maar die taal van filosofie en teologie kan nie gelyktydig gepraat word nie. Die selfgenoegsame benepenheid waarmee die moderne filosofie die waarheidsvraag vra (en beantwoord), maak enige filosofiese teologie ondenkbaar, net soos wat ‘n teologiese filosofie geen plek kan hê in die ultragedissiplineerde werksruimtes van die moderne filosofie nie. Om filosofies te mondeer en op te voed was die onderneming; om filosofiese teoloë te kweek, nie die bedoeling nie. Rautenbach, Dreyer en Oberholzer wou bestendig, nie vermeng nie. Hierdie geleerdes het geen filosofie ná moderniteit geken nie, geen alternatief gehad nie en sou ook nie vir ‘n alternatief soek nie. Moderne filosofie en moderne teologie kon vanweë die redefundamentalistiese aard van die moderne filosofie en belydenisfundamentalistiese aard van die moderne teologie (as reaksie op eersgenoemde) eenvoudig nie vermeng word nie. Die “Hervormde bestendinging” van die spanning tussen filosofie en teologie was op hierdie dubbelsnydende fundamentalisme geskoei. Die redefundamentalisme van die moderne filosofie het in verhouding tot teologie ‘n nugtere en saaklike bestendinging genoodsaak. Dit het hierdie drie geleerdes met welslae vermag. Vir die bevestiging en bestendinging van ‘n ouer taal van filosofie in die lewe van die Hervormde Kerk - die Kantiaanse erfenis - verdien hulle die Hervormde Kerk se waardering.

2.4 Die eietydse verhouding filosofie-teologie in die lewe van die Hervormde Kerk

Om vorentoe ‘n diskoers aan te lê vir kerk en teologie, vanuit ‘n postmoderne redekritiek, word vervolgens kommentaar gelewer oor die aard van die eietydse verhouding tussen teologie en filosofie in die lewe van die Hervormde Kerk. Geselekteerde standpunte wat oor die verhouding teologie-filosofie gedurende die eerste helfte van die negentigerdekade in beide *Die Hervormer* en *Hervormde*

Teologiese Studies gedien het, word nou die geleentheid gebied om weer aan die orde te kom. Daar is 'n bepaalde rasionaal hieragter. Enersyds bestaan 'n sterk moontlikheid dat die vrugbare gesprek in die Hervormde Kerk oor die verhouding teologie-filosofie gedurende die negentigerjare in vergetelheid sal verval as dit nie op 'n wyse krities geresumeer en van 'n analitiese forum onafhanklik van die onderskeie standpunte voorsien word nie. Andersyds is die kwaliteit van hierdie gesprek nog op geen stadium krities geëvalueer nie.

Ons sien in hierdie gesprek naamlik die instrumentele rede in werking en ons raak ook bewus van 'n postmodern-redekritiese teëwerping daarop. Die volgende gedeelte gaan egter uit van die veronderstelling dat die vele (en uiteenlopende) stemme wat hieroor uitgegaan het, 'n *billike* geleentheid gebied moet word om eie perspektief te stel. Kritiese kommentaar oor die aard, inhoud en implikasies van die verhouding teologie-filosofie, soos wat dit tans in die Hervormde tradisie blyk daar uit te sien, word by hierdie standpunte aangesny om die studie sodoende vloeiend van 'n argumentatiewe platform - filosofiese redekritiek vir kerk en teologie - te voorsien. Die eiesoortige en intieme verhouding tussen teologie en filosofie in die lewe van die Hervormde Kerk bemoontlik en noodsaak selfs 'n bespreking wat die diskoersgroeï wat hieruit tot stand gekom het, krities kan evalueer.

Wat op hierdie stadium reeds duidelik behoort te wees, is dat filosofie in sowel moderne as postmoderne gedaante in die kerk en in die teologie nie geïgnoreer kon of kan word nie. Blootstelling aan en verantwoording ten opsigte van aanvanklik die moderne filosofie was ook in die Hervormde Kerk en teologie onvermydelik. By elkeen van die prominente denkers in filosofiese moderniteit het daar 'n wending gekom wat nie net die geesteswetenskappe en filosofie self telkens tot introspektiewe verantwoording gedaag het nie, maar ook teologie telkens met die implikasies daarvan gekonfronteer het. Dit geld in die besonder vir Kant, Hegel en Kierkegaard, maar ook vir die ultramoderne tradisie daarna. Teologie moes hierdie wendinge op 'n manier hanteer. Die gangbare teologie in die Hervormde Kerk het verstandig gekies om hierdie spanning eerder te bestendig, as om dit te

ignoreer¹⁶. Hierdie bestendinging kan aangetoon word as 'n tipies Hervormde kwaliteit, juis wanneer die ingesteldheid van nabye teologiese groeperinge hieromtrent in aanmerking geneem word.

Gereformeerde teologie beskou filosofie in laat-skolastiese en uiteindelik in moderne gedaante as die gevaarlike en immanente teenhanger van teologie. Tendense, verwickelinge en klemtone in die moderne en laat-moderne filosofie word deur die Gereformeerde teologie eenvoudig geignoreer. Daar word voortgeleef en voortgewerk asof die filosofiese diskoers glad nie bestaan nie, of andersins word skerp daarteen gewaarsku en onder die (ironies-) ideologiese dekmantel van Christelike wetenskap of "Reformatoriese filosofie" (veral met fundamentele verwysing na Stoker, Vollenhoven en Dooyeweerd) 'n skerp afgrensing van stapel gestuur. Vergelyk 'n mens hierby die tipiese marginalisering van onder meer die Kaapse filosoof Johan Degenaar binne die geledere van die Nederduitse Gereformeerde Kerk gedurende die sestigerjare, is dit duidelik dat daar in hierdie geledere 'n neiging was om filosofie eerder te marginaliseer as om met verwickelinge vanuit die filosofie in die reïne te probeer kom (kyk ook Degenaar 1998:10). Wanneer die moeite gedoen word om na te gaan in watter mate daar selfs net oorhoofs kennis geneem word van verwickelinge in filosofie en die effek daarop in die kerk en teologie in die kerklike en vakwetenskaplike tydskrifte van hierdie groeperinge, is dit duidelik dat filosofie nouliks indien enigsins figureer¹⁷. Die stemme wat binne hierdie geledere filosofies wel krities en betekenisvol figureer, kan as kerklik-onafhanklik beskryf word.

16

Juis in hierdie sin kan die redekritiese toonaard van hierdie studie as eg-Hervormd, selfs as "Reformatories" beskou word. Dit staan binne die verlengstuk van 'n ouer bestendinging van die verhouding tussen teologie en filosofie. Ek ignoreer nie ouer stemme nie. Dit is beslis nie wat ek vorentoe met 'n "afskied van die moderne" wil bedoel nie.

17

Nie 'n enkele uitgawe van die *Die Kerkbode*, sover ek kon vasstel, verder met uitsondering van slegs enkele publikasies in *NGTT* die afgelope 15 jaar, bevat artikels wat as hardekern-filosofie beskryf kan word nie. Formele publikasies van die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika gee aan sekulêre of "profane" filosofie uiteraard *geen* aandag nie, sou "Reformatoriese filosofie en "Christelike wetenskap" dan enigsins anders as sekulêr, minstens immanent, kon wees. In hierdie verband kan onder andere verwys word na L F Schulze, 'n gerespekteerde Gereformeerde teoloog, se direkte afwysing van die aansprake van die eïetydse filosofie: "Die kulturele disintegrasie van die Weste *versand* ten slotte in die postmodernisme met sy pluralisme en radikale relativisme...die enigste uitweg uit die impasse is 'n Archimedespunt *buite* die wêreld" (Schulze 1995:19, my kursivering). In 'n ander uitgawe van *In die Skriflig* (28/3: 368) beweer Schulze: "Die klakkelose navolging van...metodes en teorieë van ander vakwetenskappe...kan slegs lei tot 'n horisontale antroposentrisme...of tot 'n *heillose* relativisering van die teks in sogenaamde postmodernistiese sin".



Hierteenoor staan die Nederduitsch Hervormde Kerk ten opsigte van filosofie veel meer ontvanklik. Dit sou trouens beweer kon word dat geen kerk en teologie hier te lande *bewustelik* soveel geduld met laat-Westerse filosofie beoefen as juis die Hervormde Kerk nie. Neem 'n mens die hoë frekwensie van hardekern-filosofiese of filosofie-verwante bydraes wat die afgelope twee dekades gepubliseer is in *Hervormde Teologiese Studies* en selfs *Die Hervormer* (veral in die intensiewe periode 1990-1996) in ag, is dit duidelik dat die Hervormde Kerk erns en bemoeienis maak met dit wat sigself aan die kontemporêre filosofiese front afspeel. Die rede vir hierdie ontvanklikheid is tweeledig. Enersyds het dit te doen met die soort teologie wat as gangbaar geag kan word in die Hervormde Kerk, wat hetsy vanuit die kofessionele-, etiese- of dialektiese tradisielyne sterk sisteemkritiese en kultuurkritiese gerigthede vertoon, wat weer deur teologiese¹⁸ refleksie gevoed word. Andersyds bestaan 'n oorweging wat te doen het met die rol wat gesaghebbende figure in die Hervormde Kerk in die bewustelike bestending van die verhouding tussen teologie en filosofie gespeel het. Hier tree die werksaamhede van die drie Hervormde ampsdraers wat hoogleraars in filosofie aan die Universiteit van Pretoria was, weer eens op die voorgrond, naamlik C H Rautenbach, P S Dreyer en C K Oberholzer. Hierdie drie geleerdes se bydrae in die aanvanklike bestending van die spanningsvolle verhouding tussen teologie en filosofie in die Hervormde Kerk was, om dit nou weer te sê, van onskatbare waarde.

Neem ons nou hiervandaan die eietydse gesprek oor die teologiese “eie-aardigheid” (Oberholzer 1993) van die Hervormde Kerk in ag, wil dit op hierdie stadium reeds voorkom of die gangbare teologie in die Hervormde Kerk, by alles wat reeds daarvoor gesê is¹⁹, 'n uitsonderlike, aanduibare en

18

Ons vind by Boshoff (1990, 1992) die oortuiging dat die hoë waardering in die Hervormde Kerk vir Luther (teenoor 'n eensydige, dikwels onkritiese waardering vir Calvin by ander kerke) hierin 'n rol gespeel het. Daarby kan opgemerk word dat Luther as 'n vroegmoderne “dekonstrueerder” van kerklik-dogmatiese sisteemdenke beskou kan word. Hierdie sisteemkritiese moment bevorder die eietydse heropname van sy gedagtes aansienlik.

19

Oor presies wat die Hervormde identiteit, teologiese “eie-aardigheid” en etos behels, is die afgelope jare heelwat nagedink en geskryf. Die soms uiteenlopende stemme wat hieroor opgegaan het, kan toegeskryf word aan die aangetoonde teenwoordigheid van meer as een tradisielyn in hierdie teologie, wat vanselfsprekend sou lei tot 'n verskil in benadering en aksentplasing. Belangrike bydraes in hierdie verband was dié van Buitendag (1990, 1992); Boshoff (1990, 1992); T F J Dreyer (1994, 1998); Loader (1993, 1996); Oberholzer (1993); Pont (1994b); Van Aarde (1987, 1992, 1993a-e, 1994a-c, 1995a-b); Van der Merwe (1994); D J C van Wyk (1998, 1999); G M J van Wyk (1994a-b, 1995) en Van Zyl (1993a-b, 1994).

relatief eiesoortige kenmerk vertoon, naamlik 'n openheid vir gesprek met en die onproblemitiese saambestaan met sekulêre filosofie aan die universiteit. Natuurlik het dit aanvanklik nie beteken dat die een in die ander sou opgaan of dat die institusionele outoriteit, hetsy kerklik of universitêr, van een of albei hierdeur gekompromiteer is nie. Dit beteken eerder dat daar 'n Kantiaanse neerslag van bewustelike ontvanklikheid vir filosofiese diskussie in die gangbare teologie van die Hervormde Kerk bestaan het - en steeds bestaan - wat in kontras staan tot selfs nabye teologiese groeperinge se benadering tot dieselfde saak. Hierdie Hervormde eie-aardigheid het gegeld met betrekking tot die spanningsvolle verhouding teologie-*moderne* filosofie, soos wat dit in die lewe van die Hervormde Kerk bestendig is. Dit geld vandag nog so.

'n Mens moet egter aanvaar dat hierdie bestendige toestand, gedetermineer deur Rautenbach, Oberholzer en Dreyer se oorwegend Kantiaanse meesternarratief, nie ongeaffekteerd bly voortbestaan het met die koms van die redekritiese aansprake van postmoderniteit nie. Gedurende die eerste jare van die negentigerdekade het dit juis duidelik geword dat bostaande vrugbare bestendiging van die spanning tussen teologie en moderne filosofie problematies geword het, omdat filosofie sigself problematies geword het. Filosofie het verander en daarom het die relasies waarbinne dit gestaan het, verander. Boonop moes die gangbare teologie in die Hervormde Kerk nog ondertussen rekening hou met veranderings en verskuiwings in aksent in eie (teologiese) geledere.

In die vroeë negentigerjare het bepaalde dosente aan die Fakulteit Teologie (Afd A) aan die Universiteit van Pretoria met sorg kennis begin neem van die radikale verandering in waarheidsopvatting in die filosofie, wat vir hulle aanvanklik duidelik moes geblyk het in die afswakking van die strukturalisme, wat as literêr-teoretiese greep gedurende die tagtigerdekade aan die teologiese fakulteite in Pretoria die botoon gevoer het. Die volgende sprong (dit is, vanaf "poststrukturalisme" na "postmoderniteit") was bykans vanselfsprekend, trouens onafwendbaar. Presies so het dit in Frankryk in die vroeë sestigerjare gebeur. A G van Aarde, professor in Nuwe-Testamentiese Wetenskap, het sentraal gestaan in wat terugskouend as 'n intellektuele wending in die Hervormde Kerk beskou kan word. Hy was die eerste om te besef dat gesprekke tussen teologie en filosofie dringend gefasiliteer moes word om misverstande en betekenisverwarring te voorkom. Hy het in 1989 reeds begin met die aanbied van 'n jaarlikse simposium tussen teologie en filosofie,

wat later deur die Sentrum vir Teologiese Navorsing en Toerusting georganiseer is en jaarliks met merkbare resultate afgehandel kon word. Uit publikasies gedurende die volgende jare het dit duidelik geword dat ook ander prominente Hervormde teoloë reeds van moderniteit afstand begin neem het. Dit was aan die begin van die dekade reeds en later toenemend aantoonbaar in die werk van onder meer A P B Breytenbach, J A Loader, P B Boshoff, J Buitendag en P van Staden. Ook 'n praktiese teoloog soos T F J Dreyer het die erns van die saak ingesien en voluit en konstruktief aan die debat deelgeneem. Die sosiologiese benadering tot die ontsluiting van tekste - dus, uit en uit 'n interdisciplinêre, filosofies-sensitiewe benadering - het in hierdie tyd in Van Aarde en ook in sy nagraadse studente se werk onverbloemde postmoderne tendense begin vertoon. Van Aarde se interesse in hermeneutiek, kultuurkritiek en wetenskapsfilosofie het hierdie tendense selfs duideliker begin dring en omlyn as wat met sy intreerede in die laat tagtigerjare, toé reeds aanduibaar, die geval was. In *Die Hervormer* het daar in die vroeë negentigerjare met reëlmaat kort artikels en bydraes oor die postmoderne projek begin verskyn (waaronder 'n reeks toeganklike en sober bydraes deur Van Aarde self [1993a-e; 1994a-c]), omdat die vermoede sterk begin groei het dat dit 'n intellektuele tydsgees is waarvoor die Hervormde Kerk sigself sou moes verantwoord. Dit strek die destydse redakteur van *Die Hervormer*, D J C van Wyk sr, tot eer dat hy die postmoderne projek nie sonder meer met 'n intellektuele modegier verwar het nie. Ook hy het die erns van 'n veranderde waarheidsbegrip besef en, alhoewel hy hom skerp en konsekwent teen die relativering van die waarheidsbegrip uitgespreek het, die noodsaaklikheid van gesprek daaromtrent aangemoedig. Daarom het hy *Die Hervormer* as diskoersforum ingespan om voorlopige antwoorde op moeilike vrae te probeer kry.

Oor minstens die volgende sake moes klaarheid²⁰ gekry word:

- * Wat die effek van die verandering in waarheidsopvatting in die moderne filosofie op die dialektiese teologie - wat met 'n moderne (volgens postmoderniteit verworde) wordingsbegrip werk - sou wees;

20

Hierdie temas is by uitstek geïnisiëer deur die Bybelwetenskaplikes A G van Aarde (vgl bv Van Aarde 1995a:16-17, 1995b:47-50) en G M M Pelser (vgl bv Pelser 1989:449-450)

- * Wat die effek van hierdie verandering op teksresepsie in die algemeen sou wees (dus ook op Skrifbeskouing en belydenisbeskouing);
- * Hoe die verhoudings wetenskap en geloof en wetenskap en teologie hierdeur geraak word;
- * Of 'n verskuiwing in die teologie hierdeur geïnisieer is of kan word;
- * Hoe die verhoudings tussen teologie en estetika (kerk en kuns) en kerk en kultuur geraak sou word.

Dit was, om die minste te sê, 'n geweldige opgaaf. Dit sou die Hervormde Kerk en teologie lank neem om selfs net die inleidingsvrae tot hierdie probleemstellings te formuleer. In die uitgawes van *Die Hervormer* vanaf minstens 1 Februarie 1994 het die frustrasie wat sommige teoloë hiermee gehad het, egter tot breekpunt gekom. Ongemaklike frases soos “verknegting aan filosofie”, “dienstigheid aan heersende filosofieë van die dag”, “oorgang”, “verskuiwings in teologie” en “paradigmaverskuiwing” is los en vas in korrespondensie en artikels gebruik. Oor die spektrum van “ortodoksie” en “vrysinnigheid” heen het standpunte gewissel vanaf pleidooie vir min of meer die totale herkerstening van die Hervormde Kerk tot die oortuiging dat “Hervormde teologie ‘n filosofiese teologie” geword het en dat “die teologie in die postmoderne tyd ‘n filosofiese teologie” moet wees²¹.

Midde hierdie uiterstes het 'n hewige meningsverskil in belydenisopvatting begin woed, wat uiteindelik neerslag gevind het in 'n eksplisiete belydenisstryd, 'n “eietydse getuienis” en uitermatige onrustigheid in die Hervormde Kerk. Hierdie konflik het vele oorspronge en uitspruite gehad. Natuurlik was daar uit en uit intrateologiese spanninge wat uitgeklaar moes word, maar daar was ook die hardnekkige, implisiete vraag na die postmoderne filosofie se relativering van die objektiewe waarheidsbegrip. Dit was ongesegde deel van die konflik en het deel daarvan gebly. Die belydeniskonflik was dus ook 'n konflik van moderniteit met postmoderniteit; van objektiewe en fundamentalistiese teks- en waarheidsopvattinge teenoor gerelativeerde, relativerende en/of relasionele teks- en waarheidsopvattinge. Die konflik was egter ook die gevolg van die versteuring

21

Neem byvoorbeeld kennis van die laaste paragrawe in die *Eietydse Getuienis* wat na “bekering” en “heidense weë” verwys. Vergelyk ook Pont (1994a). Kyk daarteenoor Van Wyk (1994a-b) en Beukes (1994).

van die moderne bestending van die spanning tussen teologie en filosofie en die postmoderne destabilisering van daardie bestending. Dit was duidelik nie 'n konflik oor die belydenis alleen nie - maar ook 'n moderne versus postmoderne konflik oor hoe die "waarheid" van die belydenis *verstaan* moet word. Moet dit verstaan word as 'n absolute, objektiewe en tydlose waarheid en daarom ook as eerste beginsel van geregtigheid, skoonheid en moraliteit - of as 'n relasionele waarheid, óf voortdurend gerelativeerde waarheid wat roep om voortdurende en onafgeslote herinterpretasie? Die postmoderne verandering in waarheidsopvatting en die gevolglike versteuring van 'n Kantiaans-bestendigde verhouding tussen filosofie en teologie het myns insiens in hierdie binnekerklike onaangenaamheid 'n beduidende rol gespeel.

Waarmee het die strydgesprekke en belydenisstryd van die negentigerjare die Hervormde Kerk en teologie in verhouding tot filosofie gelaat? 'n Mens moet aanvaar dat onaangenaamhede en persoonlike wroeging dikwels deel uitmaak van intensiewe akademiese en wetenskaplike debat. So was dit ook hiermee gesteld. Of die belydenisstryd bloot 'n twis, 'n meningsverskil of inderdaad 'n stryd was en of dit billik en gebalanseerd, of soms onnodig geniepsig en *ad hominem* was, moet die deelnemers daaraan terugskouend maar self besluit. Dit was egter in minstens vyf opsigte 'n belangrike debat en 'n tyd waarna ons moontlik eendag in nugtere en saaklike terme sal kan terugverwys as 'n intellektuele bloeitydperk in die lewe van die Hervormde Kerk. Want eerstens het hierdie debat die Hervormde Kerk en teologie gedwing om weer na te dink oor die verhouding tussen teologie en filosofie en wat die grondslae van hierdie verhouding in die Hervormde tradisie behels. Daardeur is nadenke oor Hervormde identiteit en etos gestimuleer. Tweedens het hierdie debat die Hervormde Kerk en teologie gedwing om tydig kennis te neem en rekenskap te gee van postmoderniteit en die effek wat dit op die Hervormde Kerk en teologie sou hê. Derdens het hierdie debat die deur oopgemaak vir postmoderne redeskritiek in die Hervormde Kerk en vir die Hervormde Kerk. Vierdens het hierdie debat filosofie, in moderne en postmoderne gedaante, gedwing om genuanseerd om te gaan met eie aansprake. Daar is ook 'n vyfde winspunt. Dit het moontlik geword om die perspektiewe oor die verhouding teologie-filosofie te koppel aan en in genuanseerde sin te

herlei na drie aanduibare strategieë om die selfopgelegde “nuwe dilemma” met filosofie te hanteer, wat verteenwoordig word deur teoloë en filosowe oor vier generasies²² heen:

* Die eerste strategie was om die bekende en bestendige verhouding tussen teologie en filosofie in die moderne tyd te koester en te handhaaf. Dit het neergekom op die instandhouding van C H Rautenbach se meesternarratief en P S Dreyer se Kantiaanse eksponering daarvan. Dit was vanselfsprekend die mees voorhande en veiligste opsie. Ons tref hierdie strategie aan by die ouer geslag filosowe wat verteenwoordig is deur P S Dreyer en die ouer geslag teoloë wat verteenwoordig is deur onder meer F J van Zyl en A D Pont.

*Die tweede strategie het ‘n versigtige bereidwilligheid tot verkenning van die effek van postmoderniteit op kerk en teologie behels, gekenmerk deur ‘n sobere moderniteitskritiek en ‘n aanduibare afstandname van moderniteit. Hieronder tel prominente teoloë van die huidige geslag, waaronder A P B Breytenbach, G M M Pelsler, T F J Dreyer en P J van der Merwe.

* Die derde strategie het ‘n onbetwisbare postmoderne gerigtheid gekonstitueer: hieronder tel in die besonder A G van Aarde en G M J van Wyk as vanuit die huidige en eksel self as vanuit die jongste geslag. Die derde strategie is gekenmerk deur ‘n aanduibare affiniteit vir (wat ek noem ‘n “negatief-“) dialektiese teologie en is deurlopend gerugsteun deur ‘n filosofiese redekritiek van die moderne. Opvallend is die indruk wat ‘n mens kry dat tradisielyngebondenheid in hierdie oriëntasies nie noodwendig van deurslaggewende belang was nie, wat nogmaals dui op die vloeibaarheid van hierdie tradisielyne binne die gangbare teologie van die Hervormde Kerk. Dit sou daarom nie korrek wees om enige van hierdie strategieë sonder meer aan ‘n teologiese tradisielyn in die Hervormde Kerk te koppel nie.

22

Proff (P S) Dreyer, (J P) Oberholzer, Pont en Van Zyl was reeds geruime tyd geëmeriteerd met die aanvang van die debat. Daarom het die debat skerpsinnige en insiggewende standpunte vanuit die teologie en filosofie van regoor minstens die afgelope vier dekades bestryk. Bloot in dié opsig was hierdie debat reeds waardevol.



Daar was natuurlik ook meer en ander deelnemers aan die debat. Hulle bydraes word nie geïgnoreer nie. Bostaande deelnemers ondervang egter, so ver 'n mens kan vasstel, die prominentste standpunte wat konsekwent en begrend in die debat gehuldig is.

Onder die eksponente van die eerste strategie het D J C van Wyk (sr) waarskynlik as toemalige redakteur van *Die Hervormer* en Voorsitter van die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering die mees onmiddellike geleentheid tot die publikasie van sy oorwegings geniet. Natuurlik was dit dan in 'n gereduseerd-persoonlike, eerder in 'n joernalistieke hoedanigheid. Hy het sy standpunte later meer geformaliseer in *Hervormde Teologiese Studies* laat dien (kyk Van Wyk 1998, 1999). Tot Van Wyk se krediet kan vermeld word dat hy 'n wakker en sensitiewe oog vir gebeure in die Hervormde Kerk en teologie geopenbaar het. Hy het diegene wat van hom verskil het, ook nie die geleentheid tot gesprek en publikasie misgun nie. 'n Mens moet ook aanvaar dat die verantwoordelikheid vir kerkleiding swaar op hom gerus het en dat hy ook vanuit daardie hoek wou reageer. Dit was egter sedert die begin van 1993 duidelik dat hy bekommerd, selfs ongemaklik was met bepaalde tendense in die Hervormde Kerk en teologie wat hy dikwels in skerp taal afgewys het.

Die ontwikkeling hieromtrent het by Van Wyk kortliks as volg plaasgevind. Hy spreek hom reeds in *Die Hervormer* van 15 Augustus 1993 ten gunste van 'n "dwingende maar interessante teologiese debat en onderskeidings" uit en merk bekommerd op dat daar 'n opvallende spanning tussen "eksperimentele teologie" en "ortodoksie in die sin van 'n streng-gelowige, regsinnige, nougesette vashou aan die leer van die (Hervormde) Kerk" bestaan. Hy pleit voorts vir "vryheid in verantwoordelikheid" van beide kante (p 4). In *Die Hervormer* van 15 Junie 1993 gaan Van Wyk dit vooraf deur te vra of die eietydse teologie besig is om "ou waarhede nuut te maak", of besig is om "nuwe waarhede" - 'n "ander evangelie" te ontwerp (p 4). In *Die Hervormer* van 15 September 1993 word dit duidelik dat 'n konfrontasie besig is om momentum te kry. Enenersyds spreek Van Wyk waardering uit vir bepaalde aksente vanuit die dialektiese teologie, andersyds gee hy blyke van kommer oor die "gelykskakeling van ortodoksie en kofessionele teologie" en sy indruk dat "modernisme" as "dwaalleer" onder die dekmantel van verdraagsaamheid in die Hervormde Kerk vaar (p 4). Dit is hier duidelik dat Van Wyk postmoderniteit as 'n vorm van neo- of ultramodernisme beskou, wat hom daartoe bring om standpunt in te neem ten gunste van 'n teologie wat hiervan skerp



afgegrensd wil staan. Van Wyk lewer opvolgend nogtans ‘n pleidooi vir “opbouende” debat en herhaal sy kommer dat konfessionele teologie met konfessionalisme verwar en met ortodoksie gelykgestel word, terwyl “kontemporêre teologie” volgens hom die indruk van kleinserigheid in die debat laat (*Die Hervormer* 1 Oktober 1993:1, 4). Hierdie was egter net ‘n voorspel tot die beswaar waartoe dit uiteindelik sou lei, naamlik na die groeiende en toenemend intieme verhouding tussen teologie en filosofie, soos tot wending gebring in die Hervormde Kerk deur veral A G van Aarde se verdiskontering van grepe uit die postmoderne kultuur- en redekritiek. In *Die Hervormer* van 15 Januarie 1994 vra Van Wyk, as redakteur en as voorsitter van die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering, prontuit of kontemporêre teologieë nog met teologie (soos Van Wyk dit verstaan) te make het, of met ‘n “deur die filosofie verknegte teologie” (p 4). Direk daarna word die volgende uiters problematiese stelling gemaak: “En ons mag nie ter wille van die geleerde teologiese geselskap waarin ons graag in ons land en die wêreld wil bly verkeer, daarvoor terugdeins om teen gevaarlike afwykings te protesteer nie”. Die verandering in die verhouding teologie-filosofie word nou sonder meer as ‘n “gevaarlike afwyking” getipeer en ‘n interesse daarin as burgerlik en pretensieus aangedui. Hy maak ook die stelling dat teologie en filosofie in die Hervormde tradisie in die verlede *skerp* van mekaar afgegrens is, wat waar mag wees ten opsigte van die (konfessionele) tradisielyn waarbinne hy tuis voel - maar ten opsigte van die gangbare teologie in die Hervormde Kerk, veral met betrekking tot sentimente vanuit die etiese teologie en (ook ‘n negatief) dialektiese teologie, is dit nie sondermeer waar nie. Vanuit die Kantiaanse meesternarratief van Rautenbach (dus, vanuit filosofies-redebegrensende hoek) is dit in elk geval nie waar nie.

Hierop het ek gereageer met ‘n skrywe wat gepubliseer is onder die opskrif “Hervormde teologie is ‘n filosofiese teologie” (Beukes 1994). ‘n Vollediger opskrif sou egter kon lui: “Hervormde Teologie is filosofiese teologie omdat geen teologie onfilosofies is nie”. Ek wou met hierdie skrywe vier sake onder die aandag van *Die Hervormer* bring:

- * In die eerste plek, dat alle teologieë, vergange en eietyds, mensewerk is en as sodanig van (filosofiese en ideologiese) vooronderstellings deurtrokke is;
- * In die tweede plek, dat teologieë ons meermale méér van die handelende teoloog (as subjek) vertel as wat dit ons van God (hetsy voortvarend as “objek van kennis” of “eties” as “mede-

subjek”) vertel (teologieë pretendeer dus om oor God te praat maar praat eintlik oor hulleself);

* In die derde plek, dat dit in die postmoderne tyd in redekritiese en sisteemkritiese sin onmoontlik geword het om filosofie en teologie van mekaar te skei en dat ook die resepsie van vergange teologieë hierdeur bepaal word;

* Laastens, dat dialektiek se aansig in die postmoderne tyd verander het van ‘n Hegeliaans-geslote na ‘n oop, negatiewe dialektiek. Ek het benadruk dat ek steeds hiermee in die dialektiese tradisie, maar dan in oop- of negatief-dialektiese sin, wou staan.

Van Wyk kon as redakteur van die amptelike mondstuk van die Hervormde Kerk waarskynlik skerper en verontwaardiger gereageer het. Hy beskuldig my nietemin publiek van ‘n “mistasting” en span opvolgend ‘n ekserp vanuit ‘n artikel van F J van Zyl (kyk Van Zyl 1978) in, waarin die Barthiaanse opvatting van die verhouding tussen teologie en filosofie skerp van die Tillichiaanse opvatting afgegrens word, om sy afwysing van die stemming van die skrywe te rugsteun. Die probleem is egter dat ek in die skrywe juis te velde getrek het teen die Hegeliaans-geïnspireerde en geslote dialektiek van moderniteit soos wat ons dit by Barth aantref, terwyl die naam van Paul Tillich om bewustelike oorwegings nie in die skrywe voorkom nie. Met die publikasie van hierdie skrywe het dit in elk geval duidelik geword dat daar ernstige meningsverskille ontstaan het oor die eietydse verhouding tussen teologie en filosofie in die lewe van die Hervormde Kerk. Van Wyk is egter korrek wanneer hy daar opmerk dat F J van Zyl, emeritus professor in Godsdienwetenskap, vir dekades lank, maar dan vanuit die *teologie*, die toon aangegee het in die (Hervormde Kerk se) verstaan van die verhouding tussen teologie en filosofie. Van Zyl se leiding in hierdie verband was, soos nou reeds duidelik is, Barthiaans geïnspireerd. Van Zyl (1978) maak dit via Barth duidelik dat die eerste waarvoor geskerm moet word, die subordinasie van teologie aan filosofie is. As die teoloog in sy of haar teologiebeoefening die dinkweg van die filosoof volg, word hy of sy “valse teoloog”.

Die teoloog kan volgens Van Zyl (1978) nooit openlik of bedek ook filosoof wees nie. Die teoloog kan wel besig wees met filosofie, maar nie filosoof wórd nie. Filosofie is vir die teoloog hoogstens “versoeking”. Tillich word tereg deur Van Zyl uitgewys as ‘n teoloog waar filosofie onderwerpde status verkry en die teologie gesubordineer of onderwerp word. Dit is *presies* die rede waarom nóg

ek nóg enige ander postmoderne denker 'n beroep ter ondersteuning op Tillich sal doen. Tillich is nog meer modern en in 'n groter mate opgeneem in instrumentele rasionaliteit as Barth. Die filosofiese rede word by Tillich opsigtelik onderwerpend ingespan. Van Zyl self gee egter nie rekenskap van die *soort* dialektiek wat ons by Barth aantref nie. Hy sou waarskynlik ook nie toegee dat daar by Barth self eksplisiete filosofiese vooronderstellings werksaam was nie, eenvoudig omdat Barth self - as 'n kind van moderniteit en juis vanuit sy aanvegting van die nawerking van die moderne rede in die teologie - dit sou ontken. Die trant van Van Zyl se pleidooi kon net sowel deur P S Dreyer gelewer gewees het, maar dan vanuit Kantiaanse hoek. Van Zyl en Dreyer staan as onderskeidelik teoloog en filosoof van moderniteit bykans parallel in hierdie oorweging. Soos vroeër opgemerk, beskou Dreyer - hoewel nie om presies dieselfde redes nie - die "tale" van filosofie en teologie as onversoenbaar.

A D Pont (kyk Pont 1994c), emeritus professor in Kerkgeskiedenis, reageer hierop in 'n artikel getitel "Ondubbelsinnig nee vir filosofiese teologie" binne dieselfde kritiese bane as Van Zyl. Pont sien tereg in dat dit 'n "veelkantige" saak is en dat die vooronderstellings waarmee gewerk word, beslissend kan wees vir enige stellingname in die debat oor die verhouding tussen teologie en filosofie. Pont benader die saak, soos wat 'n mens dit van 'n kerkhistorikus van sy statuur kan verwag, bykans dadelik vanuit historiese perspektief. Hy dui aan dat nóg Paulus (teenoor Aristoteles), nóg Luther (teenoor Thomas van Aquinas) ontvanklik gestaan het vir die pleidooi dat ('n) teologie uit en uit deur filosofiese vooronderstellings bepaal word. Nóg Paulus nóg Luther sou dus aan hulle eie denkraamwerke of paradigmas gedink het as filosofies-bepaalde of minstens mede-bepaalde gegewes. Pont maak ook van die geleentheid gebruik om die konfessionele teologie se posisie teenoor die aansprake van 'n "filosofiese teologie" as selfgenoegsaam te bestendig ("...hiervoor het die teologie nie die filosofie nodig nie...", Pont 1994a:5). Maar ook Pont kies om verby die sentrale moment in my betoog te beweeg, naamlik dat daar nie (langer, of in die postmoderne tyd) iets soos 'n onfilosofiese teoloog of onfilosofiese teologie kan bestaan nie en dat ook die selfgenoegsame pretensie van "onfilosofies-wees" en "suiwer teologies-wees" ten diepste gelaai is met filosofiese vooronderstellings.

Dit is egter belangrik om in te sien en te benadruk dat denkers soos Van Zyl en Pont nie noodwendig afwysend en skerp afgegrensd wil staan teenoor filosofie nie. Dit is juis waarom filosofie

“versoeking” bly. Hierdie denkers is kinders van moderniteit. Hulle dink enersyds vanuit die moderne (en tog terselfdertyd modernkritiese) teologie van onder meer Barth en andersyds, hoewel met kritiese voorbehoude, in aansluiting by die parameters van Rautenbach se meesternarratief en Dreyer se Kantiaanse eksponering daarvan. Alhoewel filosofie en teologie as wedersyds selfgenoegsame teenoorstaandes geponeer word en beide filosofie en teologie hiermee tot hulle eie ensiklopediese werksruimtes beperk word, het die teologie steeds met belangstelling kennis geneem van wat op die filosofiese front voltrek het, terwyl die filosofie steeds met insig kennis wou neem van tendense in die teologie. Reeds dít dui op ‘n bestendige verhouding tussen teologie en filosofie, wat van ‘n ander benadering as ‘n ignorerende of marginaliserende ingesteldheid getuig. Hierdie denkers word daarom, vanselfsprekend, op geen wyse verkwalik vir hierdie standpunt nie. Vanuit modernistiese invalshoek is hierdie reglynige skeiding juis ‘n begrypbare en verantwoordbare standpuntinname.

Maar afgesien dat dit duidelik was dat ek dus in *postmoderne* gerigtheid teenoor teoloë soos Van Wyk, Van Zyl en Pont en teenoor ‘n modernistiese filosoof soos P S Dreyer te staan gekom het, was dit weldra duidelik dat ek hierin nie geïsoleerd gestaan het nie. Die tweede strategie wat bewustelik of onbewustelik aangelê is om hierdie saak te hanteer, wou versigtig kennis neem en internaliseer in stede daarvan om teologie en filosofie op modernistiese wyse as wedersyds selfgenoegsame teenoorstaandes te bly poneer. T F J Dreyer, professor in Praktiese Teologie, reageer met ‘n artikel getiteld “Postmoderniteit - ‘n opwindende risiko” in veel meer besadigde en ontvanklike terme as die eksponente van die eerste strategie. Dreyer (1994:5) beskou die gesprek wat hieroor van die grond af gekom het, as waardevol en opwindend. Die postmoderne denke bied naamlik aan die Hervormde Kerk en teologie die ruimte en die “legitimiteit” om die eie vooronderstellings te poneer. Dit bevry die teologie van die pretensie om finale en afdoende uitsprake oor God te maak en dit bring die teologie onder die indruk dat die teologie slegs analogies of metafories oor God kan praat. Volgens Dreyer is die opwinding vir die teologie juis daarin te vind dat die teologie hierdie begrippe moet “oorweeg” en teologiese “inhoud” daaraan sal moet gee. Hy beroep hom egter, in ‘n poging om nie self as “postmodern” verstaan te word nie, bykans dadelik op ‘n (ietwat problematiese [kyk Van Aarde 1995a:19]) uiteensetting van die “probleme” wat vanuit Schleiermacher se klem op die ervaring na vore tree en ‘n pleidooi dat Barth se kritiek “deeglik verreken” moet word. Dit is egter, soos nou reeds duidelik behoort te wees, nie moontlik om Barth se kritiek oor hierdie saak te verreken nie,

omdat Barth en sy eksponente as draers van die vaandel van dialekties-geslote moderniteit eenvoudig nie oop is of oop genoeg wil wees om hieroor verreken te word nie. Dreyer waarsku ook teen die “kritieklose akkommodering” van die postmoderne paradigma. Hy neem egter nie in ag nie dat die postmoderne filosofie in die eerste instansie redekritiese en daarom selfkritiese filosofie is wat in hierdie verband self ‘n intrinsieke waarborg verskaf. Of ‘n mens sou daaruit moet aflei dat Dreyer tog ten einde laaste die teologie teen enige vorm van kritiek, ook selfkritiek, wil immuniseer (met instemming by Gafie van Wyk [1994a:5]). Nietemin is daar by Dreyer ‘n groter ontvanklikheid vir deelname aan hierdie gesprek en vir verdere verkenning van hierdie aangeleentheid te bespeur as by die eksponente van die eerste strategie.

Nou by T F J Dreyer se betoog sny ook die latere bydrae van A P B Breytenbach, professor in Ou-Testamentiese Wetenskap, aan. Breytenbach het op hierdie stadium aanduibaar met waardering²³ kennis geneem van die kritiese aansprake van postmoderniteit. In ‘n artikel wat spruit vanuit ‘n opdrag aan die Dosentevergadering om die waarheidskwaliteit van die belydenis te ondersoek, stuur Breytenbach vanuit veral eietydse literatuurwetenskaplike perspektiewe, met klem op die teorieë van die postmoderne filosowe Lyotard en Derrida, ‘n kritiek op die aard en posisie van meesternarratiewe, kontranarratiewe en kanonisering in die teologiseringsproses van stapel (Breytenbach 1997:1161-1162; vgl Breytenbach 1999:180-181). Hy konkludeer dat die aard van die proses wat op kanonisering uitloop, inhou dat daar onvermydelik inhoudelike spanning en teëspraak in gekanoniseerde tekste sal wees. ‘n Wesenlike vraag is vir Breytenbach of teologisering daarop gerig is om God in te trek in diens van “die eie belang” (Breytenbach 1997:1183). Teologisering kan volgens Breytenbach dus voorspelbaar en problematies uitloop op ‘n magspel waardeur eie oortuigings gelegitimeer, opposisie gemarginaliseer en God se soewereiniteit ingeperk word: “Wie met verantwoordelikheid wil teologiseer, moet altyd besonder bedag wees op meesternarratiewe wat pretendeer om universele verstaanwaarhede te wees...Enige vorm van ortodoksie wat die illusie skep van harmonie en ‘n organiese geheel, (kan) nie meer gehandhaaf word nie...”. Anders gesê: die

23

Ek vermoed dat Breytenbach se hoë waardering vir E S Mulder, ‘n vorige hoogleraar in Ou-Testamentiese Wetenskap, hiertoe meegewerk het. Mulder is naamlik deur Breytenbach self as ‘n eksponent van die etiese tradisielyn beskryf (kyk Breytenbach 1992:101ev).

selfgenoegsame pretensie van “suiwer teologie”, dat dit “onfilosofies” is of wil wees, is in gedrang. Ons het by Breytenbach al ver gevorder vanaf die oortuiging van ‘n “suiwer” of onfilosofiese teologie na ‘n teologie wat minstens toegee dat die postmoderne redekritiek van direkte en diepsnydende betekenis is in die verstaan van teks, kerk en wêreld, en daarmee ook hulle onderlinge *relasies*.

Ook F J van Zyl se opvolger - P J van der Merwe, professor in Godsdienwetenskap - kom in uitspraak oor die verhouding tussen teologie en filosofie veel meer getemperd as sy voorganger voor. Hoewel Van der Merwe (1995:5, 8) homself teologies op dieselfde baan as Van Zyl plaas, is daar by hom in die oorweging van die verhouding tussen teologie en filosofie aanduibaar ‘n sensitiwiteit vir postmoderne redekritiek en die blootlegging van magsdiskoerse wat skuilgaan onder die pretensie dat dit selfgenoegsaam “suiwer teologie” is. Dreyer, Breytenbach en Van der Merwe verteenwoordig tesame met ‘n tipiese Bultmanniaan, soos G M M Pelser, ‘n matige eietydse wending wat in die Hervormde Kerk en teologie gekom het, naamlik ‘n versigtige ontvanklikheid en bereidwilligheid om met die eietydse filosofie in gesprek te gaan, bewus van die redekritiese en kultuurkritiese implikasies wat die postmoderne kritiek van die rede voorbehou.

‘n Derde strategie in die hantering van die verhouding tussen teologie en filosofie neem uit en uit postmoderne gestalte aan. Ons tref hierdie strategie onder meer in die bydraes van G M J (Gafie) van Wyk en A G van Aarde aan. Van Wyk, ‘n gepromoveerde op redekritiese temas vanuit die postmoderne filosofie (kyk Van Wyk 1994c, 1995), sluit aan by die gesprek deur juis vanuit redekritiese gronde op die onhoudbaarheid van ‘n selfgenoegsame teologie - dit is, ‘n onfilosofiese teologie - te wys. In ‘n skrywe aan *Die Hervormer* getitel “In die postmoderne tyd moet die teologie ‘n filosofiese teologie wees” en ‘n opvolgende artikel “Oor die grens(e) tussen teologie en filosofie” (Van Wyk 1994a-b) eksponeer Van Wyk my vroeëre standpuntinname deur ook in aansluiting by Van Aarde (kyk Van Aarde 1993c) skerp te agiteer dat postmoderne filosofie nie ‘n pleidooi vir relativisme wil wees nie, maar eerder selfkritiek wil bevorder deur die opvordering van ‘n oop (of negatiewe) dialektiek wat bereid is om voortdurend die eie vooronderstellings en uitgangspunte krities te toets. Postmoderne filosofie is ‘n filosofie wat onherroeplik selfkrities geword het en daarom volgens Van Wyk van bepaalde veronderstellings en uitgangspunte van moderniteit afskeid geneem het. Postmoderne filosofie gaan teologie daarin voor om die selfgenoegsame instrumentele

rasionaliteit van moderniteit te verruil vir 'n selfkritiese opvatting daarvan, waar die positivistiese verabsoluttering van die instrumentele rede plek maak vir 'n pluraliteit van rasionaliteitsvorme. Nou word die moontlikheid gelaat om die geloof nie langer ter wille van die rede te verdring nie, maar dat die rede sodanig selfbeperkend raak dat dit plek maak vir die geloof. Dit hou vir teologie in dat dit werklik krities kan word, diep bewus van eie oorspronge en dat dit hierdie oorspronge nimmereindigend aan kritiek *wil* onderwerp. Verder doen Van Wyk ook die moeite om in aansluiting by my oortuiging dat "Hervormde teologie" 'n filosofiese teologie is in die sin dat geen teologie onfilosofies is nie, ter illustrasie aan te dui dat minstens drie filosofiese strominge as identifiseerbaar in die werk van prominente Hervormde teoloë geag kan word, naamlik 'n neo-konserwatiewe geskiedsfilosofie by A D Pont, eksistensialisme by Bultmann-navorsers en tipiese eksponente van Bultmann met (die hier vroeëre) verwysing na G M M Pelsers en 'n rudimentêre weergawe van die kritiese teorie by J L de Wet, voormalige professor in Praktiese Teologie (kyk Van Wyk 1994b:5). Van Wyk is dus heeltemal bereid om aan te toon selfs *watter* filosofiese vooronderstellings eksplisiet in die bedenklike aanspraakmaking op "suiwer teologie" werkzaam sou wees.

Dit bring ons uiteindelik by die posisie van A G van Aarde, professor in Nuwe-Testamentiese Wetenskap. In sekere sin was Van Aarde die inisieerder van die debat oor die eietydse verhouding tussen teologie en filosofie in die lewe van die Hervormde Kerk, bloot omdat hy die eerste was om vanuit die Hervormde Kerk die moed aan die dag te lê om na die implikasies van die postmoderne filosofie vir die Hervormde Kerk en teologie te vra (kyk Van Aarde 1990a:265-266). Soos reeds opgemerk, het Van Aarde se bykans natuurlike aanklank by die eietydse filosofiese hermeneutiek, wetenskapsfilosofie en kultuurkritiek sterk hiertoe meegewerk. Van Aarde was egter ook - as 'n gerespekteerde en gevestigde teoloog binne die geledere van die Hervormde Kerk - die een wat hieroor kritiek en blootstelling, dikwels selfs openlike vyandigheid, moes verduur en verwerk. Hy is daarvoor verkwalik dat hy die grense tussen teologie en filosofie laat vervaag het, terwyl hy volgens sy eie verklaring niks anders wou doen as om krities op impulse vanuit die postmoderne hermeneutiek en kultuurkritiek te reageer nie (kyk Van Aarde 1995a:31[2]). Sy betrokkenheid in hierdie debat het op die lange duur van hom veel meer as intellektuele verbondenheid gevra. Nietemin was daar nie 'n ander opsie nie. Van Aarde het gekies om die aanvoeling wat hy hieroor reeds so vroeg as in 1987 geopenbaar het (kyk Van Aarde 1987:325-326), in logiese konsekwensies deur te trek. By Van

Aarde was daar ook, met die uitsondering van 'n aksentverskuiwing hier en daar, 'n bepaalde kontinuïteit in sy stellingname oor die verhouding filosofie-teologie te bespeur.

Van Aarde verduidelik sy interesse in die verhouding tussen teologie en filosofie in die postmoderne tyd deur daarop te wys dat dit 'n verhouding is wat verander het en nie meer bloot beskou kan word as sinvol omdat dit 'n "replika" is van die gesprek tussen kerk en wêreld nie (Van Aarde 1990a:265). Teologie is nie bloot (langer) 'n refleksie op openbaringswaarhede en filosofie nadenke oor die mens en die mens se relasies met die wêreld nie. Daar het 'n grys area *tussen-in* ontstaan waar byvoorbeeld die begrip "transendensie" beide teologiese en filosofiese betekenis (kan) verkry. Vanuit hierdie tussen-posisie word dit duidelik dat moderniteit die algemene kenmerk van 'n subjektivistiese magsgeoriënteerde mentaliteit vertoon, wat kenteoreties verband hou met die verhouding tussen die subjek van kennis en die objek van kennis. Volgens Van Aarde hou dit sosio-ekonomies verband met die "ander", wat gekenmerk word deur "skaarste" as gevolg van manipulasie en eksploitasie (Van Aarde 1990a:266). Hierdie is die strekking van die opmerkings wat die gesprek die Hervormde Kerk ingebring het. Dit is reeds hier duidelik dat daar 'n redekritiese sentiment by Van Aarde werksaam was, nog *voordat* die gesprek formeel in die Hervormde Kerk geïnisieer is. Van Aarde het postmoderniteit aanvanklik uitsluitlik binne die lig van die holisme as 'n gerehabiliteerde postmoderne wending verstaan (Van Aarde 1990b:293-294; vgl Schoeman 1990:268-275²⁴). Van hier af het sy belangstelling in kultuurkritiese en wetenskapsfilosofiese oorwegings en die effek daarvan op die teologie voluit postmoderne momentum gekry. Van Aarde het egter reeds vanaf hierdie vroeë stadium gekies om postmoderniteit as 'n oorgang van "middelmatige aard" te beskou en dat die werking daarvan veranderings van middelmatige aard vir die Hervormde Kerk en teologie sou meebring. Hy sou homself deurgaans in hierdie tussen-posisie situeer. Van Aarde veronderstel voorts dat teologie nie 'n geïsoleerde of na binne gerigte onderneming is of kan wees nie. Daarom is dit vir hom vanselfsprekend dat vrae wat op die gebied van die teoretiese fisika en die filosofie gestel word, teologiese vraagstelling beïnvloed. Dit sluit ook die eksegesi van die Bybel en die interpretasie van die klassieke en eietydse belydenisse in. Soos wat die filosofie aanpas by

veranderende teorieë oor die werklikheid, kan die teologie nie anders as om op grond van die heersende filosofie weer nuut te spreek nie, sonder om daarmee te beweer dat teologie aan die filosofie of die teoretiese fisika “verkneg” is.

Om die soteriologie in ‘n abstrak-dogmatiese vakuum te bedink en te verseg om die dialektiese teologie se klem op die aangewesenheid van die kerk en teologie op analogiese taalgebruik te verdiskonteer, kom vir Van Aarde op “teologiese selfmoord” neer (Van Aarde 1990b:297). Hy beskou die wedersydse kontak tussen filosofie en teologie daarom as so vanselfsprekend dat dit op die kort duur “triviaal” aandoen (Van Aarde 1995a:17). Hierdie vanselfsprekendheid voltrek egter steeds binne die ruimte van die tussen-in, die ruimte van die kennisnetwerk. Van Aarde stel dit duidelik wanneer hy tereg opmerk: “...Agter elke teologiese idioom is bewustelik of onbewustelik ‘n filosofiese denkstruktuur geleë. Die invloed van die filosofie op die teologie moet daarom raakgesien en erken word. Dit is nie meer nodig om teologie en filosofie kompartementeel van mekaar te skei nie. Hierdie dualisme is lank voor Karl Barth in die teologiegeskiedenis gebore toe ‘filosofie’ gelyk aan ‘skolastiek’ gestel was. Dit is ook nie moontlik om teologie en filosofie te skei nie. Maar dit is ook nie dieselfde nie...” (Van Aarde 1992:960). Teologie en filosofie staan dus neweskikkend as jukstageponeerde gespreksgenote in *dieselfde* diskoers. Hierdie diskoers kan “hoogste goed” of metafisika genoem word. Dit kan eksistensiële *coram Deo* genoem word. Wat dit ook al genoem word, nóg teologie nóg filosofie staan hier in gesubordineerde verhouding, anders as wat Van Zyl (bv 1991, 1993) beweer. Hier is eerder ‘n *kennisverhouding*, gedring deur inklusiewe rasionaliteit, te bespeur. Dit is juis daarom belangrik om te benadruk dat Van Aarde op geen stadium radikale postmoderne standpunte wou onderskryf nie. Hy onderskryf onder invloed van Habermas konsekwent eerder die “middelmatige” aard van die oorgang vanaf moderniteit na postmoderniteit en is ook nie bereid om aan postmoderne rasionaliteit “transgressiewe” status toe te ken nie, maar dit in die tussen-posisie van die “transversale” rede te bly situeer. Juis op hierdie punt sou dit verstandig wees om my eie redeskritiese posisie, in aansluiting by Van Aarde, kortliks uiteen te sit:

Die invloed wat Jürgen Habermas se moderniteitskritiek op die Hervormde Kerk en teologie se verstaan van postmoderniteit het, kan as omvangryk beskryf word. Hiervoor is daar veral twee redes. Eerstens kan twee van die leidinggewende figure in die “derde strategie”, naamlik Van Aarde en G

M J van Wyk, as sterk Habermasiaans in hulle oorwegings beskryf word. Tweedens het die artikel van J M Kirsten (1988) by Suid-Afrikaanse universiteite bykans 'n standaardteks in die gesprek oor die verhouding tussen moderniteit en postmoderniteit geword. Hierdie artikel is Habermasiaans in die sin dat, afgesien van 'n eksplisiete tematiese aansluiting by Habermas, postmoderniteit aangedui word as 'n *selektiewe afskeid* (of middelmatige oorgang) van *aspekte* van die moderne, terwyl ruimte vir die rehabilitasie van die instrumentele rede gelaat word. Die "transversale rede" wat hierby ingebind kan word, is 'n rasionaliteitsaanduiding wat ons die eerste keer uitgewerk by Welsch (1988:151ev) aantref. As *korrektief* op die instrumentele rede dui "transversaal" op 'n poging om 'n *netwerk* van kennisverhoudings binne die onafgeslote ruimte van inklusiewe rasionaliteite op te soek en te eerbiedig. Die transversale rede skakel met die soort "middelmatige oorgang" waarby Van Aarde aansluiting vind. Die transversale rede wil nie afskeid van die instrumentele rede neem nie, maar die instrumentele rede, of aspekte daarvan, "rehabiliteer". Die fundamentele kenmerk van die transversale rede is myns insiens hierdie poging tot *korreksie*.

In verruimende aansluiting by die transversale rede staan wat ek in aansluiting by Bataille (1962:35-38) "transgressiewe redelikheid" wil noem. Bataille gebruik die begrip "transgressie" in sy verduideliking van die intieme verhouding tussen erotika en godsdiens. Beide vooronderstel taboes wat uitgestel of gekritiseer maar nie onderdruk word nie: "A transgression ...suspends a taboo without supressing it" (Bataille 1962:36). Die transgressie wys voortdurend terug na die taboe om transgressief te kan bly. Die transgressiewe rede soek hiervolgens *alternatiewe* vir die instrumentele rede op en is gereserveerd oor rehabiliterende korrektiewe op die instrumentele rede. Die transgressiewe rede kritiseer die instrumentele rede deur die bestaande nawerking daarvan (voortdurend) te transgresseer. Maar die transgressie is slegs moontlik, "sinvol" en "verstaanbaar" *in lig van* die bestaande. Transgressie op sigself beteken dus niks. Dit verkry eers betekenis wanneer die konteks van oorstyging en dit wat oorstyg word, verreken word. Die transgressiewe rede skakel met die soort "afskied van die moderne" waarvoor ek vorentoe pleit. Maar die "afskied" het dus slegs betekenis wanneer die konteks van afskeid en dit waarvan afskeid geneem word, voortdurend verreken word. Die afskeid moet dus voortdurend terugverwys na dit wat "agtergelaat" word om verstaanbaar te wees. "Afskeid van die moderne" beteken dus 'n *voortdurend* oorstygende of transgresserende gesprek met of kritiek van die moderne en nie sonder meer die "agterlaat" van die

moderne nie. Redekritiek byvoorbeeld, vooronderstel voortdurend 'n skadelike presentering van redelikheid en verwys voortdurend terug na daardie presentering. Transgressie beteken dus “oorstyging *met betrekking tot* die oorstyge”. As sodanig is die fundamentele kenmerk van die transgressiewe rede die poging tot oorstyging van die instrumentele rede *met betrekking tot* die instrumentele rede. Transgressie is niks anders nie as die logiese konsekwensie van moderniteit se sikliese dilemma met redekritiek en die gevolg van die teenhang in die filosofie van Kant wat moderniteit met die siklies-redekritiese vraag gekonfronteer het, naamlik: (Hoe) kan die redelike redelik gekritiseer word? Die transgressiewe rede antwoord: “Met betrekking tot die rede”. In hierdie sin word my studie die eerste in die Hervormde Kerk wat ook 'n ander nuanse in die moderniteitsdebat in fokus bring, sonder om daarmee die suksesvolle nawerking van Habermas in die Hervormde Kerk *hier* onnodig te problematiseer. Dit is naamlik 'n Nietzsche-geïnspireerde kontinuum wat bewustelik 'n radikaler “afskeid” (maar dan in transgressiewe sin) van die moderne bepleit en nie ontvanklik staan vir die rehabilitasie van die instrumentele rede nie. Met die aansluiting by Nietzsche en denkers soos Foucault en Adorno, wil ek nie sonder meer betoog vir 'n afsonderlike diskoers wat in die Hervormde Kerk tot stand behoort te kom nie, maar wil ek eerder die bestaande, Habermasiaanse nawerking in die teologie verruim met klemtone vanuit die Nietzsche-tradisie.

Natuurlik is die versoeking groot om hierdie proefskrif te gebruik om deel te neem aan die “polemiek” tussen Habermas en Adorno en Habermas en Foucault. Ter wille van 'n wyer missie van die proefskrif, wil ek tog poog om die gemeenskaplike aan die moderniteitskritiek van hierdie denkers in 'n oop eenheidsnarratief in te bind, in stede daarvan om hulle hier teen mekaar uit te speel. My redekritiese posisie is dus nie presies dieselfde as Van Aarde se posisie nie, maar moet ook nie gelees word as noodwendig in stryd daarmee nie. Die konsekwensies van ons redekritiek, met betrekking tot 'n parallelle neerslag in die dialektiese teologie, staan steeds baie naby aan mekaar. Sou ek in hierdie verruiming van redekritiek in die Hervormde Kerk kon slaag, het ons selfs nog verder weg gevorder van die modernistiese ponering van teologie en filosofie as selfgenoegsame teenoorstaandes, soos opgevorder deur eksponente van die eerste strategie. Ons beweeg dan met Van Aarde die oop werksruimte van die transversale rede in, hoewel dan met selfs 'n ruimer aksentplasing. Soos Van Aarde, neem ek ook nie afskeid van die dialektiese teologie nie. Hy herinterpreteer die dialektiese teologie wel in lig van die aansprake van postmoderniteit en toon 'n skerp aanvoeling vir 'n radikaler

wending na dit wat ek later as negatief- dialektiese teologie sal aandui en tipeer. Hierdie aanvoeling verwoord Van Aarde soos volg: “Om kerk vandag te wees, bewustelik binne die Reformatoriese tradisie en besonderlik die dialektiese teologie te bly en relevant te wees, vra ‘n nuwe model van teologiebeoefening waarin die gans-andersheid van God, die bevrydende betekenis van die evangelie van Jesus van Nasaret, die eie-aard van die Christelike geloof, die postmoderne wêreldkultuur en die eis om nie net op die kognitiewe nie, maar ook op die affektiewe en pragmatiese te bou (erken word)”, (Van Aarde 1992:973; 1995b:50). Hiervanuit funksioneer kritiese teologie soos ‘n tweesnydende swaard, naamlik as na binne-gerigte selfkritiek, sowel as samelewings- en daarom kerkkritiek.

Wanneer ek myself die taak opdra om rekenskap te gee van die eietydse verhouding tussen teologie en filosofie in die gangbare teologie van die Hervormde Kerk, is dit duidelik dat drie strategieë wat aangelê is om die verhouding te beskryf en te hanteer, eietyds aangedui kan word. Die eerste strategie kies om filosofie en teologie as wedersydse selfgenoegsames op modernistiese wyse te bly poneer. Die tweede strategie is ontvanklik vir versigtige verkenning van temas vanuit die postmoderne filosofie. Die derde strategie is uit en uit postmodern georiënteerd. Dit is juis hierdie strategie wat die deur open om met ‘n postmoderne redekritiek *vir* kerk en teologie vorendag te kan kom. Dit is dus nou ook duideliker wat die invalshoek is vanwaar my weergawe van die postmoderne redekritiek vertrek, naamlik vanuit die derde strategie; vanuit ‘n openlike postmoderne oriëntasie van ‘n kritiek van die instrumentele rede. Hierdie drie strategieë in die hantering van die verhouding tussen filosofie en teologie in die postmoderne tyd beliggaam egter ook tot ‘n groot mate die stand van die eietydse verhouding tussen teologie en filosofie in die lewe van die Hervormde Kerk. Dit is duidelik dat daar oor hierdie verhouding en die effek van hierdie verhouding op die Hervormde Kerk en teologie ernstige meningsverskille bestaan. Dit het egter ook duidelik geword dat dit nie moontlik is om ‘n postmoderne redekritiek te bedryf sonder inagnome van die oorspronge van daardie redekritiek nie. Dit het ek hier gedoen met omvattende verwysing na die redekritiese nalatenskap van Kant, die toenemende sentralisering van die subjek en die opvordering daarvan in moderniteit, met spesifieke verwysing na die eksistensialisme se sentralisering van die vryheid en waardigheid van die subjek. Dit bring my dan nou uiteindelik daarby om aan die “postmodernisering” van redekritiek en die implikasies daarvan vir kerk en teologie grondig aandag te gee.

3. POSTMODERNITEIT:

‘N KRITIEK VAN DIE INSTRUMENTELE REDE

Dit behoort nou vanuit die argumentvoering in Hoofstukke 1 en 2 reeds duidelik te wees hoe postmoderniteit hier verstaan word: as by uitstek ‘n kritiek van die instrumentele rede, as ‘n blootlegging van moderniteit se perpetuerende presentering van ‘n skadelike rasionaliteitsbegrip. Maar ‘n grondige uiteensetting van die karakter van hierdie redekritiek verdien skerper fokus. Dit word in hierdie hoofstuk gedoen in noue aansluiting by Friedrich W Nietzsche en die postmoderne eksposisie van sy gedagtes in die werk van by uitstek Theodor W Adorno en Michel Foucault, met bykomende verwysing na Jacques Derrida se differensie-“begrip”, Charles Taylor se beskrywing van die oorsprong van die Self en ‘n kritiese aansluiting by die diskoersetiek van Jürgen Habermas.

3.1 In Nietzscheaanse kontinuum

Nietzsche staan in die redekritiese verlengstuk van Kant (kyk Foucault 1972:28; Habermas 1987a:274; Beukes 1995:7-8, 19-25). Daar bestaan by tipies postmoderne denkers geen twyfel daaroor dat redekritiek in postmoderne gelaat terselfdertyd die voltrekking van die logiese konsekwensies van die Kantiaanse begrensing van die rede sowel as ‘n kritiek van die verwording van die Kantiaanse begrensing van die teoretiese rede wil wees nie. Nietzsche self het sy posisie in die ensiklopedie van die filosofie verstaan as in die verlengstuk van Kant, maar in kritiese afgrensing van Hegel. My redekritiek staan hier dus steeds in die verlengstuk van die Kantiaanse erfenis, maar dan binne Nietzsche se radikale en krities-ongekompromiteerde kontinuering van die logiese konsekwensies daarvan.

‘n Hipotetiese skakeling tussen postmoderne redekritiek en wat na Nietzsche as “identiteitskritiek” aangedui kan word, is vir die subjekdesentraliserende toonaard van ‘n postmoderne redekritiek, soos hier aangebied, noodsaaklik. Die moderne filosofie, veral na die seëvierende epog van die rasionalisme, werk naamlik konsekwent met die beginsel van *identiteit*. ‘n Saak het volgens die moderne filosofie “identiteit” juis wanneer die saak rasioneel geïdentifiseer kan word, wat verklaar waarom noodwendige, dinkbare, toetsbare, sêbare, argumentatiewe en “onbetwisbare” sake in moderniteit konsekwent voorrang geniet het. Die moderne filosofie se identiteitsmatige werksaard



is daarop uit om onbekende dinge saam te bring met gevestigde oortuigings en poog voortdurend om iets universeels of algemeen tussen bekende en onbekende dinge te vind wat dit logies kan bind aan die bekende. Daarom kom ons soveel “programme”, “strukture”, “skemas”, “formules”, “dogmas”, “wette” en “beginsels” in die moderne filosofie teë. Dit is 'n grondliggende kenmerk van al die vername moderne filosowe: Descartes, Spinoza, Locke, Kant, Schopenhauer, Hegel, Feuerbach, Marx en Kierkegaard; sisteem op sisteem, skema op skema, dogma op dogma. Hierdie moderne sisteme skakel die onbekende en bekende in terme van die bekende; die gelyksoortige en ongelyksoortige in terme van die gelyksoortige, ten einde sisteme - veral kensisteme - te bou. Dit stel identiese en nie-identiese dinge identifiserend aan mekaar gelyk, met die gevolg dat die nie-identiese verdring word en verlore gaan. Wanneer ek dus praat van “identiteitskrities”, dan bedoel ek 'n kritiek van die neiging van die moderne om elke aspek van die werklikheid te identifiseer, te dissipleneer, te formaliseer en te struktureer. Identiteitsdenke is dus rede-onderwerpde denke. In hierdie sin is die teëwerping daarop - identiteitskritiek - 'n verskyningsvorm van redekritiek. Die modernkritiese filosofie van Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) is in hierdie verband die inleier.

Dit was juis Habermas (1987a:10ev) wat die aandag in die moderniteitsdebat ondubbelsinnig daarop gevestig het: Nietzsche¹ is die kernfiguur in die moderniteitsdebat². Dit was veral Nietzsche se klem op die retoriese en die estetiese aspekte van taal, sowel as sy redekritiese betreding van nie-identiese werklikhede wat 'n baanbrekende rol in die radikale kontemporêre kritiek van die rede sou speel. Nietzsche was volgens Habermas die mees prominente figuur in die eliminerings van modernistiese, selfgenoegsame dualismes en Verligtingsopposisies, veral met betrekking tot die instrument-rationele plasing van die redelike teenoor die onredelike. Nietzsche het by uitnemendheid daarin geslaag om filosofiese verbande te lê tussen retoriek en poësie, tussen logos en mythos, tussen kuns en

1

Dit is waar dat die Nietzsche-literatuur bykans onoorsigtelik geword het. Enige verantwoordingsstaak ten opsigte van hierdie literatuur is problematies. Daarom is dit 'n vraag of dit hoegenaamd (nog) dien om Nietzsche in 'n werk soos hierdie eers in gesprek te bring met die talle gevestigde interpretasies in die Nietzsche-literatuur (soos dié van Jaspers, Heidegger, Fink, Deleuze, Müller-Lauter, Derrida, Kofman, Magnus en so meer) voordat verder gewerk word. Ek ag dit egter nie nodig om die resepsie hier breedvoerig te verantwoord nie.

2

Met Habermas as sodanige “geheime informant” (Beukes 1995:13), het ek hierdie indruk vroeër verder uitgewerk om Nietzsche as 'n vername filosofiese oorsprong van postmoderniteit aan te dui (Beukes 1995:19-24;101-171). Die volgende gedeelte verteenwoordig 'n argumentatiewe toepassing van daardie analise.

filosofie/kultuur, tussen logika en retoriek, tussen letterlike en figuurlike geladenheid, tussen konsep en metafoor, tussen die argumentatiewe en die narratiewe. Die opvatting dat die moderniteitsdebat deur 'n radikaliserings van die Sokratiese *gnōthē seauton* ("ken jouself") gekenmerk word en daarom vanuit die redekritiese gesteldheid daarvan radikaal introspektief besig is, word via die betekenisvolle inspelings van Nietzsche 'n introspeksie wat ongekomplimiteerde kritiese kenmerke vertoon teenoor 'n rede wat in sigself opgeneem geraak het.

Dit is egter belangrik om omvangryker aan te toon waarom Nietzsche se filosofie waarskynlik die eerste filosofie is wat gereken kan word as 'n postmodern-redekritiese filosofie en waarom sy anti-sisteemfilosofie hom op grond daarvan as waarskynlik die vernaamste oorsprong van die postmoderne redekritiek kenmerk. Uit Nietzsche se filosofie blyk dit duidelik dat hy hom sterk teen die moderne identiteitsdenke se sisteemafhanklikheid rig. Sowel stilisties as analities sien Nietzsche se filosofie anders as die van sy voorgangers daaruit. Dit is 'n filosofie wat wil rekening hou met die nie-identiese deur ernstige verset teen die moderne Geheel as 'n uitsluitende sisteemgeheel. Die redekritiese bewussyn by Nietzsche val hoofsaaklik in twee dele uiteen: in die eerste plek, in die aversie aan identiteits- en sisteemdenke en in die tweede plek, in die vermoede dat hierdie aversie aan en kritiek van die sisteem gekomplementeer kan word deur die kritiese potensiaal van kuns te herken.

Nietzsche se werk word deurgaans gekenmerk deur 'n kritiek van die identifiserende sisteemdenke, veral in terme van die feit dat dit "fiktief" en "fetisjisties" sou wees (Nietzsche 1874:879-880): "Elke woord word oombliklik 'n begrip vanweë die feit dat dit nie bloot die absolute, individuele en oorspronklike ervaring bedien nie...maar die woord moet ook vir ontelbaar meer soortgelyke begrippe instaan...elke begrip ontstaan deur die gelykstelling van sake wat nie gelyk of dieselfde is nie". Ons praat dus volgens Nietzsche oor sake deur die verskille tussen sake te elimineer, met die gevolg dat die unieke aan daardie sake weggesny word. Begrippe pleeg bedrog deur identiteite en begrippe aan mekaar gelyk te stel. Ons tref by Nietzsche 'n skerp insig in die beskadigende gevolge (vgl Deleuze 1984:141ev) van die skeiding tussen subjek en objek, deur middel van die fortifisering van identiteitsdenke, aan. Nietzsche se aversie aan die moderne kultuur se aandrag op sisteme van waarheid het uitgemond in byvoorbeeld sy tweegevegte met die moderne metafisika en godsdiens. Die moderne God staan vir Nietzsche sentraal in die moderne wêreld van sisteemwaarhede, in die sin

dat *interpretasies* van God geag word God *self* te wees. Die negentiende eeuse Godsvoorstelling dui volgens Nietzsche sodoende eerder op ‘n metafisiese, selfgenoegsame sisteem as wat dit op God self dui. Die metafisika en (negentiende-eeuse Christelike) godsdiens was vir Nietzsche juis simptome van die verval wat vanweë sisteemmakery kan intree en wat volgens hom inherent in die moderne kultuur opgesluit is.

Daar was wel fases in Nietzsche se loopbaan dat hy bereid sou wees om resultate vanuit die natuurwetenskappe aan te lê in sy kritiek van die moderne kultuur, ten einde die momente wat deur hierdie kultuur agtergelaat is, te herwin (vgl Kerkhoff 1974:171ev). Nietzsche is naamlik aangetrek deur die moderne wetenskap se ondermyning van die tradisionele aanspraak op die kennis van die geheel. Nietzsche se dilemma was egter dat hy bewus daarvan was dat enige sisteemkennis dié dinge wat buite die sisteem staan, agterlaat en selfs verdring. Die dilemma word verhoog daarin dat Nietzsche na Kant oortuig daarvan geraak het dat absolute en onvoorwaardelike kennis “kennis sonder kennis” (dit is, 'n “sisteem”) sou moes wees, terwyl die moderne filosofie sonder 'n sisteembenadering nie moontlik is nie. Die dilemma word nóg vergroot deurdat Nietzsche toenemend tot die oortuiging gekom het dat die natuurwetenskap self niks anders as 'n voortsetting van metafisiese denke is nie, in soverre moderne (of Newtoniaanse) wetenskap ten einde laaste tog die oortuiging van 'n finale en uniek-ware beeld van die werklikheid probeer handhaaf. Nietzsche is dus skerp bewus daarvan dat ook die natuurwetenskappe die werklikheid nie bloot beskryf nie, maar die werklikheid *presenteer*. Hierdie presentering van die werklikheid dui op ‘n sterk interpretatiewe moment, selfs in dissiplines wat pretendeer om bloot “deskriptief”, of meer nog, “objektief”, te werk te gaan. Boonop word hierdie presentering volgens Nietzsche verkeerdelik as afdoende en finaal beskou. Daarom bied die natuurwetenskappe volgens Nietzsche uiteindelik geen uitkoms in die vraag na kennis sonder sisteemdenke nie.

Nietzsche se oplossing vir hierdie dilemma tussen sisteemkennis en kennis wat moontlik is sonder die sisteem, is geleë in sy standpunt dat die kreatiewe of kunstig-transformerende energie waarmee 'n standpunt gehuldig word, die “waarheid” van die standpunt bepaal (Nietzsche 1874:881). Die kreatiewe (of kunstige), transformerende perspektief is “waarheidskonstituerend”. Dié perspektief is ook dikwels instinktief, a-rasioneel. Sodoende kan perspektiewe wat buite die sisteem lê, ook

“waar” wees. 'n Groot deel van Nietzsche se eie poging om te ontkom aan nihilisme, die wanhoop wat volg op die volledige verdagting van en verlies aan die transendentale betekenis van die bestaan, is juis gesetel in die (Kantiaanse) aanname dat alle kognitiwiteit perspektiverend van aard is. In sy poging om te ontkom aan die bloudruk van die sisteem, span Nietzsche hierdie kreatiwiteit in. Nietzsche vermoed in sy vroeë bewuswording van die leemtes van die sisteemdenke dus dat kuns die kritiese vermoë het om maatskappykritiek te komplementeer. Sy filosofie sou moontlik saamgevat kon word juis daarin dat hy onder 'n kunstenaarsoptiek die leemtes van die inperkende, moderne sisteemdenke aanspreek.

Nietzsche se vermoede van die kritiese potensiaal van kuns is reeds in 'n vroeë werk soos *Die Fröhliche Wissenschaft* af te lees, veral met betrekking tot die poëtiese “Schmerz”-aanmerkings (Nietzsche 1882:25-39) wat tot volle ontplooiing in *Also sprach Zarathustra* (1883) en in sy uitgebreide oeuvre daarna kom. In sy werk wat *Die Fröhliche Wissenschaft* voorafgaan, is daar egter reeds aanduidings dat Nietzsche hierdie vermoede gehad het oor wat die kritiese verhouding tussen kultuur en kuns behels, in onder andere sy 1874-artikel, "Oor waarheid en leuen in buite-morele verband", asook in *Die Geburt der Tragödie* (1872). *Die Geburt der Tragödie* se redekritiese kredietwaardigheid, as Nietzsche se eerste belangrike werk, is juis gesetel in die wyse waarop dit hierdie vroeë vermoede van Nietzsche beskryf. Die sentrale grondmotief in die werk is die kritiese analise van die Griekse kulturele prestasies in die algemeen en die Griekse tragedies as kunswerke in die besonder. Die oorhoofse gedagte in die boek is dat kultuur nie verstaan kan word sonder die inagnome van die kunstige, dionisiese, destruktiewe krag wat dit wek nie. Hierdie vermoede eksponeer Nietzsche stelselmatig oor byna twee dekades heen, tot in sy *Götzen-Dämmerung* (1889a) waar die kultuurwisseling tussen die Grieke en die Duitsers uiteindelik implisiet op kunssinnige wyse aan die hand van die apolliniese-dionisiese schisme teen mekaar uitgespeel word. Die apolliniese behels die gesistematiseerde, die geordende, die gelokaliseerde, die gefikseerde en die gedissiplineerde werklikheid. Die dionisiese behels die teenhanger daarvan in die verset teen sistematisering, teen ordening, teen fiksering en teen dissiplinerings. In Nietzsche se latere werk is dit duidelik dat hy voorrang verleen aan die dionisiese element van 'n dinamiese appèl op die kreatiewe transformering en die kreatiewe wording van dinge - wat eie aan die dioniserende werklikheid is - en dat hy hom gevolglik rig teen die sisteemstarheid van apolliniese gedagtegeenge.

Nietzsche se kunsbegrip skakel met hierdie dionisiese benadering tot die werklikheid. Kuns moet die werklikheid na Nietzsche se benadering transformeer waar instrumentele redelikheid gefaal het om dit te doen. Juis omdat die praktiese rede in die moderne tyd met fatale en regressiewe gevolge instrumentele redelikheid geword het, vermoed Nietzsche dat kunstigheid nou moet instaan waar redelikheid gefaal het om enige wording en progressie te bewerk³. In *Götzen-Dämmerung* kry die vermoede dat daar tussen kuns en filosofie/kultuur noue oorsaaklike verbande bestaan, sterker beslag. In hierdie werk blyk dit dat Nietzsche ook verder gaan en die moderne sisteemdenke krities mét die kreatiewe en transformerende potensiaal begin aanspreek. Die tipies Nietzscheaanse betekenis van kuns en kunstigheid vir postmoderniteit kan, met verwysing na hierdie werk, daarin gevind word dat Nietzsche die kuns binne die moderne filosofiese diskoers betrek het en kuns nie langer as esoteriese geleentheidsbelangstelling gehanteer het nie. Nietzsche het dus sterk vermoed dat kuns en estetika funksioneel kan meewerk tot redekritiek⁴. Hierdie vermoede van Nietzsche werk bepalend in op sy beskrywing van verskynsels soos kultuur. Nietzsche bevestig byvoorbeeld die sosiale lewe solank as wat 'n kunstige en transformerende inhoud daaraan verleen kan word (kyk Nietzsche 1889a:53 "Sprüche und Pfeile"; 1889a:105 "Streifzüge eines Unzeitgemässen"; 1889a:148 "Was ich den Alten verdanken"). Kultuur is volgens Nietzsche (1887:341) eerder 'n kunstige as morele aangeleentheid ("Die egoïsme van die kunstenaar gee aanleiding tot [selfs] die staat"). Kuns is vir Nietzsche ontogeneties, dit roep die syn in aanskyn, dit begin alle dinge: "Dit is alleen as estetiese verskynsel dat die bestaan en die wêreld vir ewig regverdig word" (Nietzsche 1872:11-13; 145-150). Beide die maatskaplike en die natuurlike wêreld is kunswerke wat gedurig herskep word.

3

Hierdie is natuurlik 'n bekende motief vanuit die negentiende-eeuse Romantiek. Nietzsche haal hierdie motief egter uit die selfverwysende Romantiese bedding daarvan en verreken hierdie motief vir die eerste maal deurtastend in die filosofie. Magnus, Stewart en Mileur (1993), om maar een resente werk in hierdie verband te noem, het hierdie Nietzscheaanse interesse in kritiese motiewe vanuit onder andere die Romantiek deeglik geanaliseer en in die eietydse filosofiegesprek verreken.

4

Ek is van mening, sonder om nou uitgebreid daaroor te handel, dat Nietzsche se werk self hoogstens kunswerk is en (nog) nie kunsfilosofie nie. Sy werk is esteties maar nog nie 'n estetika nie. *Götzen-Dämmerung* is die naaste wat Nietzsche aan die kunsfilosofiese aanspreke van die sisteemdenke kom. In *Zarathustra* het Nietzsche se vermoede rondom kuns se kritiese potensiaal formeel beslag kry en dit is in *Götzen-Dämmerung* verder ontwikkel. Maar by Nietzsche bly dit kuns en dit word nie verder ontwikkel in 'n estetika as sodanig nie.

Die implikasie hiervan, dat Nietzsche in kuns die moontlikheid raaksien om redekritiek te komplementeer, is dat die moderne diskoers se aanspraak op vooruitgang deur redelikheid alleen in aanvegbare lig gestel word. Die winspunt van talle filosofieë na Nietzsche is juis dat dit die vermoede van Nietzsche rondom die kritiese potensiaal van kuns (en dat hy inderdaad kuns en kultuur oorsaaklik aan mekaar verbind) verder sou uitwerk. Hiervan is Adorno se negatiewe estetika 'n goeie voorbeeld: daar waar redekritiek geperverteer word omdat dit deel uitmaak van die redelike sisteem wat juis die punt van kritiek is, kan 'n volkome alternatief soos die estetika begin om as plekhouer vir sodanig geperverteerde redekritiek in te tree.

Nietzsche was in sy kunstige omskrywing van die moderne sisteemdenke en in sy verzet teen sisteemgebondenheid wat sy vermoede van die kritiese potensiaal van kuns dring, daarom ook die eerste filosoof wat formeel met die Ander - die nie-gesistematiseerde, die nie-konseptuele, die nie-rationele - bemoeienis gemaak het. Waar die rede binne die staties-kategorieë, gesistematiseerde-epistemologiese horisonne van Kant niks anders as 'n doel op sigself word nie, word wetenskap in die Verligting parallel as bloot instrument en nie bewussyn nie, voorgehou. Die wetenskap se verrekening en verantwoording van sigself in formules en metodes, noodsaak die dominerende van die feitelike, waar wetenskaplike draagwydte deur brutale effektiwiteit bepaal word. Die filosofiese "waarom?" is met ander woorde in die moderne tyd deur die handelingstegnologiese "hoe?" vervang. Nietzsche skat die kritiese teorie gewis daarin vooruit dat hy die rede as instrument tipeer, dit as 'n wesensaspek van moderniteit aanvoel en dit uiteindelik as sodanig kritiseer. Net soos wat Foucault en Adorno later met baie meer nadruk sou betoog, besef Nietzsche dat die Verligting 'n vorm van eie teenoorgesteldes aangeneem het, dat dit veral nie opklaar of verlig nie.

Die enigste wetmatigheid wat uit die Verligting kon kom en wat Nietzsche nie afwysend nie maar positief evalueer, is die wil tot mag. Hierdie oortuiging stel Nietzsche in staat om die pleegkind van moderniteit, die instrumentele rede, verdag te maak sodat die wil tot mag as kreatiewe en transformerende aangeleentheid die enigste hoop op verandering aan 'n skadelike status quo oorbly. Nietzsche het op grond daarvan die gevolge van 'n verwerde praktiese redelikheid deeglik uitgewerk. Hierdie vervalde redelikheid is enersyds 'n ontmitologiserende polemieë met (by)gelowigheid en andersyds steeds die voedingsbron van onderdrukkende maatskaplike verhoudinge. Nietzsche, in sy

siklies-kritiese beskouing van die maatskaplik-tendensieuse verering en opvolgende verjaging van die gode (kyk Nietzsche 1889a:53ev), radikaliseer en heriniseer 'n ou ontmitologiseringsproses wat ons reeds by die ou Grieke aantref. Ten spyte van alle pogings tot ontmitologisering, is daar volgens Nietzsche een verskynsel wat in hierdie kritiese proses nie geraak word nie, naamlik “mag”. Die praktiese rede, wat in morele bankrotskap daarvan alle argumente téén onderdrukking laat verbygaan, het uiteindelik net mag as beginsel oor. Mag is al wat die vervalle redelikheid in staande hou. Die maatskappystruktuur wat in hierdie proses nog as objektief-geldend deurgaan, word in hierdie vervalle situasie bloot die struktuur van mag. Die magstruktuur of magsorde is dus nie meer legitiem as enige ander orde nie, maar bloot stérker. Die magsorde tree in eibelang en indien nodig gewelddadig op, sonder om dit te regverdig. Maar dit het terreur tot gevolg. Só voorsien Nietzsche die Stalinistiese staatsosialisme en waarskynlik ook Auschwitz. Nietzsche verbeeld egter ook die gevolge van 'n moreel-verduisterde rede, naamlik dat die “moderne heiligheid” van uitbanning en ekskluserende kerklike bourgeoismsaamheid geen bestaansreg oor het nie. Hierop sou breed uitgebrei kon word. Ons sou egter kon volstaan met 'n kort bespreking van Nietzsche se kritiese fokus op die wyse waarop praktiese redelikheid in die Christelike kerk verword het, met verwysing na seksualiteit en die posisie van die vrou.

Nietzsche vertolk die Christelike beskawing, vanweë die kerk se flirtasie met verduisterde redelikheid, as op 'n einde gekom, soos wat hy met sy berugte aanmerking van die sterwensoomblikke van die negentiende-eeuse God beklemtoon het. Die redediskrepans binne die Christelike samelewing voltrek dié einde. Die Christendom betoog naasteliefde, vergewing en allerlei moraaltegnieke, maar is inderdaad besig met selfhandhawing deur 'n verduisterde redelikheid daarvoor in te span. Die Christelike bourgeoismoraal en daarmee saam 'n verworde praktiese rede dra die kiem van selfvernietiging in sigself om. Hierdie inherente potensiaal tot selfvernietiging blyk by voorbaat uit die onderdrukking van die menslike natuur (die sondige vlees) met verwysing na die selibaat (ook “Protestantse selibaatskap”, in die sin dat die liggaam konsekwent as dekadent geag word), waardeur enige moontlikheid om in 'n wérklike mondige verhouding tot die natuur te staan, geblokkeer word. Die Christendom, veral die Protestantse arbeidsetiek, het in plaas van 'n bewustelike versoening met die natuur, die onderdrukking en manipulering daarvan opgeëis. Wie volgens Nietzsche ook al die moed aan die dag lê om die (eie) natuur te gehoorsaam en die natuurvreemde onderdrukking daarvan

te ignoreer, word as sondig (dit is buite die verlossing) beskou en moet gestraf word. Juis deur die onmoontlikheid om aan hierdie teennatuurlike eise te voldoen, word die selfbeheersing voortdurend gekonfronteer met die tevergeefsheid van inspanning. Die spanning wat dit wek, word nie teen die eintlike probleem naamlik die moraal sêlf gerig nie, maar, sou ironiserend gesê kon word, teen diegene wat die verleiding in die sonde in bewerkstellig. Hierdie weerloosheid (“in sonde ontvang en gebore”), is volgens Nietzsche genoeg rede vir onderdrukking as 'n weersinsmatige onderdrukking. Die heilige woede bars los op die Ander, op alles wat spanning en weerloosheid veroorsaak, met die hoop om hierdie oorsake van verval (wat dit juis nie is nie) uit te roei en die verval self uit te roei. In hierdie woede bars 'n haat los wat enige saak wat buite hierdie onetiese etiek staan, wil vernietig. Soos Sade voor Nietzsche al uitgewys het, die liggaam en die funksies daarvan word so die objek van veragting.

'n Mens kan verder die ambivalente posisie van die vrou binne Christelike konteks as sprekend van redelikeheidsverval aandui, veral met betrekking tot die katolieke verheffing van die madonna tot kultus, wat 'n teenpool beleef het in die uitgebreide Middeleeuse vervolging van die sowel uitsonderlik mooi as uitsonderlik lelike vrou as “heks”, sowel as in die Victoriaanse afsku aan vroulike liggaamlikheid as sodanig. Agter die kerk se bewondering en verering vir die vrou gaan 'n dwangmatige haat skuil. Nietzsche verwoord bloot hierdie perversiteit en haat. Die romantiese verhewenheid aan monogamie is vir Nietzsche, in terme van die verduistering van redelikheid, 'n mite. Volgens Nietzsche is die sogenaamde natuurlike en mooi verhouding van man teenoor vrou, in die moderne tyd meer as ooit tevore, bloot 'n magsverhouding, sterk teenoor swak. Die vrou is bloot die objek van magsuitoefening en natuurlike begeerte, wat nie noodwendig te make het met liefde of respek nie. Wanneer die drif uitgewoed is, kom die onafwendbare veragting aan die orde en word die verhouding weer teruggeskuif tot wat dit eintlik is: mag. Die natuurlike kwaliteit van die geslagtelike verhouding is vir Nietzsche die uitdrukking van die verhouding van natuurbeheersing tot objektivering. Die vrou word instrumenteel-redelik die onpersoonlike objek van beheersing, die verteenwoordiger van die verobjektiveerde natuur, hoogstens fasade van enige bowe-natuurlikheid. Die veragting agter hierdie skynheiligheid word deur Nietzsche blootgelê en daarmee saam die valsheid van die aanspraak dat liefde in instrument-rationele sin 'n waarde kan verteenwoordig.

Liefde impliseer hiervolgens eerder 'n vernietigingsdrang. Hierdie vernietigingsdrang met betrekking tot (vroulike) individualiteit is onbegrens en totalitêr.

Nietzsche neem dit selfs verder. Hy beskryf die instrumentele rede as ook dié gangbare redelikeheidsvorm in ook die Christendom (vgl Nietzsche 1889c:183ev). Daarom manifesteer dit in terme van magshandelinge in die kerk en teologie so grotesk, so dikwels sonder proporsies, so dikwels smaakloos, so lewensveragterend. Nietzsche vestig ons aandag hiermee op die kultiese aard van mag/onmag in die moderne samelewing en die algemene veragting wat heers vir enige vorm van ware medemenslikheid, waar die innerlike en uiterlike natuur onderwerp word ten koste van menslikheid.

Om saam te vat: in redekritiese sin tref ons by Nietzsche twee belangrike, selfs baanbrekende momente aan, naamlik die vroeë estetisering van redekritiek en 'n sensitivering vir die onderwerping en verdringing van dit wat Anders is. Die Christendom verteenwoordig volgens Nietzsche 'n instrument-rationele verskynsel wat van beide redekritiek en Andersheid afgegrensd wil staan. Hieruit stem Nietzsche die teologie tot 'n selfkritiese bedagtheid met betrekking tot dogmatiese sisteme wat gebou word onder die indruk en met die aanspraak dat dit die waarheid adekwaat verteenwoordig of kan verteenwoordig. Nietzsche wys die teologie op die bedenklikheid van konsepte, as slegs voorlopig en in ieder geval onvoltooid. Nietzsche stem die teologie ook tot 'n groter sensitiwiteit vir mag, ook vir kerklike mag en die daarmeegepaardgaande verdringingshandelinge as 'n verskyningsvorm van diskoersmag. Nietzsche bring by die teologie ook die moontlikheid van die verdere verbreding, selfs transgressie van redelikheid tuis, by verre meer as wat ons dit by Kant aantref en dan veral in buite-morele sin.

3.2 Na Adorno: Identiteitskritiek en negatiewe dialektiek

Theodor W Adorno (1905-1969) se filosofie behels onder andere 'n skerp refleksie oor die stand van die gemarginaliseerde, die verdronge, dit wat hy in sy kritiek van die moderne identiteitsfilosofie die "nie-identiese" genoem het. Adorno het hierin beide die identiteitskritiese- en estetiese momente by Nietzsche aansienlik uitgebrei. Adorno se kritiek van die identiteitsdenke en sy reddende tegemoetkoming van *Nichtidentität* is daarom in redekritiese sin besonder betekenisvol. Dit is veral

só postmodern betekenisvol in die sin dat dit 'n houvas probeer kry op die vervreemdings- en verdinglikingsgevolge van die kontemporêre tegnologiese beskawing. Die slagoffers van die akute vervreemding wat hieruit volg, is wat Adorno *Nichtidentität* noem⁵. Adorno, soos Kant, het dit nie in die eerste plek oor die kritiese gesprek met filosofie en die filosofiese tradisie nie. Hy het dit juis oor werklikhede wat nooit as “filosofies” gereken is nie. Byvoorbeeld: waar Marxisme oor “utopie” definitiewe en vasstaande gedagtes gekoester het (in reddende historiese progressie, of, dialektiese materialisme), was Adorno versigtig om oor “utopie” - daar waar die nie-identiese “tot reg” kom - kláár te probeer praat⁶. In Adorno, as 'n (Joodse) filosoof, het 'n mens juis daarom met 'n kulturele skeptikus te doen wat, as gevolg van dit wat hy self aan Duitse Fascisme ervaar het, sterk regressief⁷ funksioneer. Sy skepsis vind byvoorbeeld neerslag in anti-kapitalisme en 'n radikale, dikwels

5

Ek het in 1995 in filosofie gepromoveer met 'n proefskrif wat handel het oor tematiese verbande tussen Nietzsche en Adorno (kyk Beukes 1995). Aspekte van daardie studie kom weer hier met spesifieke verwysing na die bespreking van Nietzsche en Adorno se redekritiek aan die orde. Dit is egter nie sonder meer 'n kopiëring van ouer gedagtes nie. Dit is eerder 'n bondige opsomming van die omvangryke analyses en besprekings wat daar gedien het en wat hier geresumeerd aan die orde gebring word, ter wille van reliëfgewing aan hierdie argument. Dit sou eenvoudig nie moontlik wees om vanaf Kant te vorder indien ek nie selfs heel bondig die grondtrekke van Nietzsche en Adorno se redekritiese perspektiewe sou behandel nie. Die opvolgende gedeeltes oor Derrida en Foucault sluit aan by en brei uit op 'n vroeëre belangstelling in Derrida en Foucault (kyk Beukes 1997a, 1996b). Ek kontinueer dus hier 'n kritiese interesse wat in my werk reeds gevestig is. Die leser wat egter meer uitgebreid hieroor wil nalees, kan kyk by Beukes (1995:67-76, 101-177) asook Johan Snyman, my promotor in filosofie, se uitstekende Adorno-monografie, getitel *Theodor W Adorno: Kritiek en Utopie*. Johannesburg: Randse Afrikaanse Universiteit (1985).

6

Adorno se kultuurkritiese program van die redding van die nie-identiese verbeeld sy waardering van die moontlikheid dat filosofie self 'n konstruktiewe visie op die menslike toestand aan die einde van moderniteit kan verskaf. Met 'n tipiese kultuurgereserveerdheid gee Adorno by voorbaat uitdrukking aan een van die belangrikste en mees onderskatte karaktertrekke van sy filosofie, naamlik deur hom nie van 'n metodiese, suiwer-Marxistiese en daarom modernistiese sisteemdenke te bedien nie, waarmee hy slaag om die bewussyn van die nie-identiteit nie verder te verdring nie. Hy slaag trouens daarin om die "onartikuleerbare te artikuleer", die "onsêbare te sê" en volgens eie opdrag die opgaaf van filosofie gestand te doen (Adorno 1973a:25ev).

7

Sy ongekomplimiteerde skepsis jeens die moderne kultuur en uitwasse van die moderne identiteitsdenke, soos in Fascisme, plaas Adorno op die baan van die postmoderne redekritiek. Die feit dat Adorno van Joodse herkoms was, moet in hierdie verband nie onderskat word nie, alhoewel hy geensins op so 'n sterk wyse met Joodse tradisies geïdentifiseer het soos byvoorbeeld Benjamin of Derrida nie. Gebeure soos Auschwitz het nogtans 'n bepalende indruk op Adorno gemaak. In 'n sekere sin was sy Joodsheid vir hom die konkrete herinnering aan nie-identiteit. Hoewel dit so is dat Adorno se nie-identiteitsfilosofie hom juis daarvan sou weerhou om volledig in die Joodse tradisie op te gaan, het Adorno die ervaring aan antisemitisme in Nazi-Duitsland digby meegemaak en het dit sy beskouing vannie-identiteit wesenlik beïnvloed. Dit vind byvoorbeeld weerklank in sy reeds bekende, steeds ambivalente uitspraak: "Enige poësie na Auschwitz is barbaars" (Adorno 1977a:30). Sy Joodsheid was vir Adorno dus die realiteit, die "tasbaarheid" van nie-identiteit.

uitsiglose kritiek van 'n massa- en verbruikerskultuur wat gepaard gaan met sisteemdwang. Adorno staan daarom skepties teenoor die gedagte van vooruitgang en die tegnologie se aanspraak op die verryking van die werklikheid. Hierdie gereserveerdheid ten opsigte van die moderne kultuur word deur 'n diepe pessimisme gedring, met slegs 'n baie skraal en uiteindelik self weer 'n problematiese verwagting van oplossing en utopie.

Soos reeds opgemerk, moderniteit dink op sterkte van identiteite, dit wat die subjek in staat stel om na-denkend te artikuleer. Adorno se kritiek van die identiteitsfilosofie kom daarop neer dat “om te dink, is om te identifiseer en te onderwerp”. Wanneer subjekte menings vorm, word dit gevorm na die bekende, na dit wat “name” het. Die identiteitsdenke is imperialisties: dit wil naamlik alles wat anderkant die grense van identifiserende kategorieë lê, binnehaal in die grense van die begrip en dit onder die heerskappy van die identiteit bring. Dit kan dit wat anders as die identiteitsbegrip is, in die andersheid daarvan nie duld nie. Die identiteitsdenke staan andersheid dus teen en maak of dit nie bestaan nie óf beveg die Ander onverbiddelik, of om weer Adorno se konsekwente en toepaslike begrip te gebruik, “instrumenteel”. Die nie-identiteit dui die versaakte werklikheid aan, 'n werklikheid wat nie mag bestaan nie omdat die identiteitswerklikheid proklameer dat dit nie bestaan nie. Die identiteitsdenke se sogenaamde logika bring hiermee daardie basiese kenmerk van die moderne filosofie tot uitdrukking, naamlik die manier om dinge saam te dink, saam te bring en reducerend tot 'n eenheid te dwing. Redelikheid behels volgens die identiteitsdenke om die universele of algemene aan dinge te vind wat hulle “logies” bind: 'n wet, 'n essensie, 'n formule of beginsel wat bepaalde partikulieres as óf binne óf buite 'n bepaalde kategorie bring, iets wat hierdie partikulieres dus in terme van die een of ander (meetbare, substansiële) oorweging bymekaar dwing. Dit het nou reeds duidelik geblyk dat hierdie begripsmatige benadering ook die ervaring volgens eie agenda orden en in die proses totaliserende sisteme konstrueer waarvolgens die bepaalde kategorieë self weer gekategoriseer word tot 'n enkele beginsel, wat die Geheel (“Das Ganze”) genoem kan word. Hierdie werking van die identiteitsdenke onderdruk dan die verskille wat partikulieres wel met mekaar binne die Geheel hou. 'n Kritiek van die identiteitsdenke daarenteen, artikuleer die onartikuleerbare, die gemarginaliseerde en verdronge toestande, wat toestande is wat self nie meer kan praat, dink of artikuleer nie. Dit is nie on-identies nie, maar nie-identies. Die moderne identiteitsdenke het nie,

vanweë die instrumentele rede wat doelmatig gedring word deur identiteitsdenke, met die nie-identiteitswerklikheid rekening gehou nie.

Ons verneem soms heeltemal ongenueanserd dat postmoderniteit op die “ontslag van waarheid” aankom (vgl bv *Die Hervormer* 15 Junie 1993:4, 15 September 1993:4). Dit is nie noodwendig die geval nie. My weergawe van postmoderniteit het dit krities oor 'n sekere *soort* waarheid of waarheidsaanspraak, naamlik die instrumentele waarheid van die moderne Idealisme en wil daardie totalitêre soort waarheidsaansprake verdaag. Vir spesifiek Adorno gaan dit dan oor die aanvegting van 'n oorgeërfde waarheidsbeskouing en redelikheidsperspektief, wat 'n mens in die kritiek van moderniteit “totalitêr” kan noem. Waarheid word naamlik idealisties slegs as sodanig beskou, solank as wat dit aan die vooropgestelde kriteria vir waarheid voldoen. Dit moet byvoorbeeld onveranderlik wees (gefikseerd en staties), dit moet op 'n plek wees (binne die sisteem) en dit moet binne die sisteem verder verdeel en gekategoriseer kan word in byvoorbeeld fisiese teenoór metafisiese waarheid ('n fundamentele rede waarom Kant, ten spyte van sy begrensing van die rede, steeds as 'n moderne denker geag behoort te word). 'n Verdere voorwaarde vir hierdie waarheid was dat dit 'n naam of identiteit moes hê, religieus byvoorbeeld “God”. Adorno se erfenis van waarheid is dat waarheid volledig gelyk aan identiteit is en slégs deur die identifiserende, uitsluitende aard van instrumentele rasionaliteit omvat kon word. Hy trek te velde teen hierdie moderne en idealistiese erfenis.

Adorno wil waarheid voorts nie bloot as epistemologies sien nie, maar as iets *sosiaals*. Met ander woorde, vir Adorno is waarheid iets wat in die samelewing blyk en mense daarom tot in hulle diepste wese sosialiseer. Adorno is op grond daarvan in sy samelewingsbeskouing 'n funksionalis. Daarmee word bedoel dat hy van die gedagte uitgaan dat die samelewing deur maar wesenlik agter individue voltrek. Mense is in sekere sin onbewus van die samelewing. Die taak van samelewingskritiek of sosiale filosofie in kritiese gedaante is om hierdie samehang tussen individu en samelewing, wat verborge is en verdring/onbewus gehou word deur die totale funksionaliteit en profytlikheid van die heersende struktuur, bloot te lê (kyk Adorno 1972:9-10). Kritiese teorie het die taak om die mensheid van hierdie uiteindelijke vervreemding (van mekaar en dus van Ander) bewus te maak (vgl Bernstein 1989:401ev). Dit geld vir die hele kritiese tradisie, vanaf Benjamin tot by Habermas (vgl Held 1980:13ev).

Die kritiek van identiteitsdenke - wat hieruit voortkom - is Adorno se redekritiek. Hierdie vorm van sisteemkritiek is in 'n laat Adorno-teks, naamlik *Negative Dialektik* (1973a) die bepalende gedagtegang. By Adorno, spesifiek in *Negative Dialektik*, sou 'n mens drie denkmodi kon onderskei. Die eerste modus is identiteitsdenke wat as “pragmaties” bestempel kan word en wat uitloop op die (misplaasde) verhouding tussen die universele (bo) en die partikuliere. Om 'n ou voorbeeld van Nietzsche te gebruik: die begrip “blaar” pretendeer om universeel- verteenwoordigend van alle blare te wees, al verskil verskillende soorte blare en ook blare van dieselfde soort. Identiteitsdenke is pragmaties in die sin dat dit vir ons dit maklik wil maak om oor blare te praat, al is dit dan ook ten koste van die uniekheid van elke blaar. Dit geld ook vir blare van dieselfde soort, wat dieselfde lyk, maar nie dieselfde is nie. Deur van “blaar” te praat word die partikulariteit van elke, afsonderlike blaar oor die hoof gesien. Adorno spreek hierdie verdronge partikulariteit, juis dit waarna hy as “nie-identiteit verwys”, aan vanuit 'n tweede modus, dit wat hy soms “*rationale Identität*” (bv Adorno 1973a:148ev) noem. Hiervolgens wil Adorno spesifiek die valsheid aan bogenoemde pragmatiese modus blootlê. Blare is nie gelyk aan “blaar” nie. Die begrip “blaar” reflekteer by voorbaat utopies oor die blaar, asof die wesenlike of beste eienskappe van elke blaar in die begrip “blaar” opgeneem is, dus asof die begrip wel die unieke aan elke blaar ondervang, wat vals is (Adorno 1973:148). Die begrip onderwerp juis partikulariteit en uniekheid. Die begrip stel nie die saak soos wat dit is nie. Trouens, dit stel die saak soos wat dit nie is nie.

Negatiewe dialektiek sien hierdie onwaarheid in en wil nie daarin opgeneem word nie. Negatiewe dialektiek, as 'n soort derde denkmodus, sien in dat die begrip die saak nie wêrelik identifiseer nie, omdat partikulariteit ondermyn en onderwerp is. Die oordeel “'n vry man” (Adorno 1973a:153) verwys byvoorbeeld na die begrip vryheid en nie na die saak - die *spesifieke* man - nie. Negatiewe dialektiek bevraagteken dus die verhouding tussen werklike werklikheid en begriplike werklikheid of konseptuele werklikheid. Negatiewe dialektiek wil dit wat agtergelaat is, probeer identifiseer deur die identifiserende handeling te negeer⁸. Adorno self verwoord dit só: "Die verstaan van nie-identiteit

8

As kantaantekening sou hierby opgemerk kan word dat 'n mens hierdie aspek van Adorno se kritiek moet verstaan om te begryp waarom Nuwe-Testamentici soos A G van Aarde vanaf die “historiese Jesus” bykans dadelik oorbeweeg en van die “Jesus-saak” begin praat.

is daarin geleë dat dit identifiseer, selfs tot 'n groter mate maar anders as identiteitsdenke. Hierdie verstaan van die nie-identiese wil 'n saak stel soos dit is, terwyl identiteitsdenke wil stel wat daaronder resorteer, waarvan dit 'n afleiding of verteenwoordigend van is, wat dit juis nie is nie" (Adorno 1973a:152). Identiteitsdenke maak ongelykes gelyk en gelykes ongelyk (Adorno 1972:302,347; 1973a:146-151). Negatiewe dialektiek wil hierdie leuenagtigheid van die identiteitsdenke blootlê en dit wat deur die begrip agtergelaat is, reddend tegemoetkom. Hierdie reddende poging van die kritiek van die identiteitsdenke ten opsigte en ter wille vedronge partikulariteit is die opgaaf van negatiewe dialektiek. 'n Belangrike en merkwaardige ooreenkoms bestaan op hierdie punt tussen Adorno se negatiewe dialektiek en *Schleiermacher* se "dialektiek" as 'n kommunikasiehandeling wat strewe na konsensus wat nooit werklik bereik word nie (of, "utopie"; vgl Palmer 1969:94-97), terwyl die *partikulariteit* van die gespreksgenote nie opgehef word nie. Vanuit hierdie relasie tussen "deel" en "deel", asook met die agtergrond van Schleiermacher se "voorlopige" hermeneutiese sirkel (Palmer 1969:87ev), het Dilthey die konsep van die "hermeneutiese sirkel" vollediger afgelei. Beide Schleiermacher en Dilthey het met "kommunikasie" nie net 'n taalhandeling bedoel nie, maar die ontmoetingsgebeure tussen objekte. Tussen negatiewe dialektiek en die vroegste klanke uit die hermeneutiek bestaan daar dus 'n verband ten opsigte van 'n spanning wat nooit opgehef word nie (of uitgestelde utopie) en 'n eerbiediging van partikulariteit. My aansluiting by Schleiermacher en Van Aarde vorentoe kan teen hierdie agtergrond verstaan word.

'n Prominente indruk by die lees en herlees van *Negative Dialektik* is dat Adorno die samelewing nie net oorwegend nie, maar uit en uit negatief waardeer (bv Adorno 1973a:41, 354). Daar is volgens Adorno in die negatiewe maatskappy geen moontlikheid om deur byvoorbeeld politieke handeling enige toestand van bevryding en versoening, wat as die mees algemene doel van die voorgeskiedenis gegeld het, te bereik nie. Die enigste oorblewe moontlikheid om nie volledig opgeneem te word in hierdie verduisterende negatiewiteit nie, is (tipies van die Frankfurtse Skool) om nog met die teorie te bly rekening hou. Die vraag kom egter dadelik by 'n mens op: is dit enigsins moontlik om in die teorie nog 'n vrye terrein vir refleksie, 'n ivoortoring te vind? Want dat teorie tot in die "inwendige samestelling" en "immanente waarheid" daarvan (Adorno 1973a:16) afhang van die maatskaplike totaliteit, staan vir Adorno vas. Selfs die mees radikale kritiek kan nie 'n plek buite die verdringende en onderdrukkende totaliteit inneem nie (kyk ook Adorno 1972:369). Gevolglik wonder 'n mens of

die teorie, ondanks die kritiese gerigtheid daarvan, nie aan alle objekte uiteindelik maar dieselfde onderdrukking toeken as wat die maatskaplike totaliteit in elk geval kenmerk nie? As Adorno se argument opgaan, naamlik dat alles, en daarom ook teorie, bepaal word deur totale onderdrukking, dan kan die teorie tog sekerlik nie anders nie as om sêlf weer die onderdrukking uit te oefen? Hierdie vraag sny by 'n tema aan wat by Adorno sentraal funksioneer. Is dit hoegenaamd moontlik om 'n filosofie te ontwikkel waarin die dinge wat nog nie deur die onderdrukking opgeneem is nie, met ander woorde nog nie geïdentifiseer is nie, só begryp word dat dit nie gelyk te stel is of aaneengeskakeld is met daardie filosofie/identiteit nie?

In die beantwoording van hierdie vrae sou Adorno die totale mensegeskiedenis, soos wat dit opgeneem is in die (Idealisme se) geskiedenis van denke, krities wou aanspreek. "Die geskiedenis van denke is, sover as wat dit naspeurbaar is, 'n dialektiek van die Verligting" (Adorno 1973a:124). Hier tree die postmoderne kwaliteit van die Adorniese kritiek van die identiteitsdenke op die voorgrond en dit kan ook breed teruggevind word in Adorno se aanval op die subjeksentrisme en geheelgeoriënteerdheid van die Idealisme. Adorno kritiseer die Idealisme se transendentale bewussyn wat 'n eenheid tussen werklike werklikheid en begriplike werklikheid bewerk het, terwyl Adorno daarvan oortuig is dat daar 'n onherroeplike breuk tussen begriplike werklikheid en werklike werklikheid bestaan. Adorno is wel bewus daarvan dat die oortuiging van hierdie breuk tussen begriplike werklikheid en werklike werklikheid blootgestel is aan die kritiek dat dit sêlf op 'n begripsmatige onderskeid berus. Sy antwoord op sodanige kritiek sou egter wees dat hierdie kritiek juis die illusie aan die Idealisme se eenheidsbeskouing beklemtoon, naamlik dat die moment van die nie-identiese in die denke en ervaring gereduseer kan word tot 'n sisteem van begriplike bepalinge en oortuigings. Adorno sê: "Filosofie het 'n deug gemaak van die probleem dat wanneer dit geldigheid aan die ervaring wil verleen, dit slegs oor 'n begrip van die ervaring beskik en nie oor ervaring self nie en hiervan aflei dat ervaring...self 'n begrip is" (Adorno 1974b:286). Hierdie idealistiese illusie is volgens Adorno gegrond in die funksie van begriplike denke as iets instrumenteels. Die dryfkrag agter die metafisika van die Idealisme is volgens Adorno juis die onderwerping van die nie-identiese in die objek aan die instrumentele denke of die idee. Hierdie idealistiese trek van die moderne filosofie is terselfdertyd die dryfkrag agter die onderwerping van die natuur, wat Adorno as die "enjin" van die dialektiek van die Verligting tipeer, as die wesenskenmerk van die moderne geskiedenis: "...Die

sisteem is die buikskot wat gees geword het en woede die merkteken van een en elke Idealisme" (Adorno 1973a:23ev). Hierdie merkteken van die Idealisme woed uit in die onderwerping van die objek aan die subjek, en van die partikuliere aan die universele.

Wat die postmoderne karakter hiervan dra, is dat Adorno daarvan oortuig is dat hierdie werking van die Idealisme ook die subjek ernstig beskadig. Postmoderniteit het dit nie alleen oor die rehabilitering van die objek nie, maar ook oor die beskadigde subjek. Ook die Self lei onder die onderwerping van die Ander. Die subjek verloor alles wat die eie subjektiwiteit kenmerk, alles wat spontaan en individueel aan sigself is en word, soos die Idealisme waarvan dit die sogenaamde bevoorregte en "verligte" produk is, 'n geslote sisteem van wetmatighede wat voorskryf wat identiteit, ervaringe en so meer behels. Adorno sê by implikasie dat die moderne filosofie die skade wat die Idealisme die subjek berokken, ontken en dat hierdie ontkenning of gebrek aan selfinsig tot die selfondermyning van moderniteit lei of sal lei: "eenheid is verdeling" (Adorno 1973a:178ev).

Die terminologie waarmee Adorno hierdie sentrale en verabstraheerde problematiek aandui, het in sy kritiek op die Idealisme, veral Hegel, 'n beslag. Hegel se filosofie is volgens Adorno gekenmerk deur die pretensie dat dit die wese van die werklikheid as "Geist" kon begryp. Elke rasonele is reël en elke reële rasoneel. Teenoor hierdie rasoneelpretensie van Hegel stel en propageer Adorno die belang van die nie-identiese, met ander woorde, dit wat nie deurgegaan het as "Geist", reële of rasonele nie. Die moderne filosofie het sigself by monde van Hegel versoen met die wêreld, deur dit wat nie in rasonele begrippe pas nie, te verontagsaam en alleen maar dit tot werklikheid of "Geist" te verhef wat wel in daardie begrippe vasgevat word. Die Hegeliaanse geskiedsfilosofie is deur en deur 'n subjekgesentreerde geskiedsfilosofie. Dit is 'n geskiedenis van die subjek en nie (ook) van die nie-subjek nie. Daarom, teenoor die primaat van die subjek in die Idealisme, stel Adorno sy "Vorrang des Objekts" (Adorno 1973a:19;394).

Adorno se strategie behels opvolgend om in en met die filosofie dít wat deur die filosofie se begriplike denke buite rekening gelaat word, tegemoet te kom. Die waarheid van die objek is juis dat dit in verset teen hierdie onderdrukking die voorrang bo die begripsmatige subjek verkry in dít wat deur die begripsmatige onderdruk en verag is (Adorno 1973a:21;144). Dit wat die begrip eintlik pretendeer

om te bied, sou volgens Adorno eers gerealiseer word wanneer dit die kenobjek tot uitdrukking bring soos wat dit *an sich* is, in plaas daarvan om die kenobjek 'n voorbeeld van begriplike algemeenheid te maak. Met ander woorde - in Adorno-taal - “om te praat waaroor nie gepraat kan word nie” (Adorno 1973a:25). Om hierdie taakstelling van oënskynlike teenstrydigheid gestand te doen, wil Adorno 'n ontmitologisering voltrek waarin die pretensie van selfgenoegsaamheid en die skynselfstandigheid van die begrip duidelik sou blyk. Dit is 'n negatiewe taakstelling.

Die negatiewe taak van hierdie filosofie, soos wat dit deur 'n negatiewe dialektiek geformuleer word, wil egter tot die positiewe lei en dit is presies wat die Adorniese begrip “kritiese negasie” (*bestimmte Negation*) beteken. In Adorno se negatiewe dialektiek is daar geen plek vir ondoelmatige negasie, of, soos later by Derrida, vir 'n negasie ván negasie nie. Dit moet iets positiefs oplewer. Daarom neem Adorno Hegel dit kwalik dat hy met sy voortgaande negasie maar net tot die negatiewe teruggekóm het en dat sy kritiek maar net 'n apologie (vir die subjek) geword het. Wanneer Adorno die negasie wel negeer, sou dit net wees omdat die voorafgaande negasie nie negatief genoeg was nie (Adorno 1973a:162). Die negatieweit van Adorno se denke het ook geen geleiers in die een of ander prinsipe nie. Daarom verseg hy om standpunte te fundeer en staan hy hoogs skepties teenoor “verantwoording”. Definisies is totaliserend. Die fundering van 'n standpunt is vir Adorno daarom terselfdertyd die ontkrigting daarvan. Adorno ontwikkel juis daarom intern of *selfrefleksief* 'n radikaliserende kritiek, waar hy steeds met die medium van denke die allesdeurdringende maatskaplike mag kritiseer.

Die geladenheid van Adorno se kritiek op die identiteitsstelsel is dus 'n gevolg van sy identifikasie van die teoretiese stelsel met die totalitêre magsgedronge maatskaplike stelsel. Daarom word die filosofiese stelsel, soos die maatskaplike stelsel, gekritiseer asof dit 'n sistematiese weerspieëling is van die maatskaplike mag, waarin beslis word wie mag voortbestaan en wie vernietig moet word. In die vernietigingsindustrie wat deur verskynsels soos Auschwitz verbeeld word, sien Adorno die kulminasiepunt van 'n denke wat geen respek toon vir dít wat nie opgeneem wil (kan) word in die kategorieë van mag nie. Hierdie vernietigingsindustrie toon vir Adorno die stand van die geskiedenis aan. Dat dit hoëgenaamd moontlik was dat Auschwitz kon plaasvind, juis te midde van die Westerse tradisie van “voortgang”, die hoë Self, kuns, filosofie en Verligting bring Adorno retrospektief

tot sy radikale kritiek. Die inhoud van hierdie bedenklige filosofiese tradisie word deur Adorno in sy kritiek van identiteitsdenke vernietigend blootgestel. Alle kultuur na Auschwitz, maar ook die kritiek daarvan, is vervalle (Adorno 1973a:359).

Die logiese konsekwensie van Adorno se kritiek van die sistematiese identiteitsdenke is dat die subjektiewe denke sistematies van kennis en van die uitdrukking van daardie kennis beroof word. Adorno se kritiek van identiteitsdenke het daarom in oog om die objek/Ander te rehabiliteer, dít wat eens geabstraheer (dit is gekleineer) is, maar wat nou deur negatiewe dialektiek 'n stem verkry. Die probleem met die rede is gevolglik nie (meer) die rede self nie, maar die teenoorgestelde van redelikheid. Dit is 'n domein wat deur die Verligting self in so 'n mate vergroot is dat dit die stortterrein geword het van alles wat uitgesluit wou word. Anders gesê: Adorno vestig die aandag daarop dat die groot probleem van die Verligting nie meer soseer redelikheid is nie, maar onredelikheid. Die aansprake van onredelikheid problematiseer die "suiwerheid" van die Kantiaanse rede. Adorno poog om aan te toon dat *die teoretiese rede van Kant op fatale wyse instrumentele rede geword het en dat moraliteit ná die instrumentele rede konsekwent en onverbiddelik die geneigtheid sal hê om skeef te loop*. Die konsekwensie van die verworping van die teoretiese- *cum* instrumentele rede is gebeure soos Auschwitz. Auschwitz beliggaam en illustreer die doodloopstrate van die praktiese rede in die era van die instrumentele rede. Dit is egter nie vir Adorno 'n geval van redelikheid wat sonder meer (moet) opgaan in immoraliteit en amoraliteit nie, maar 'n redelikheid wat onbewus is van die toenemende morele vervallenheid daarvan en wat die ruimte bied vir verskynsels soos Fascisme om neerslag te vind. Adorno se redekritiek is daarom 'n bron vir die kritiese blootlegging van die foutiewe of verwerde kultuurstrategie van praktiese redelikheid in die tyd van die hoogbloei van die instrumentele rede. Dié morele verval van redelikheid in die Verligting het baie te doen met die (na-Kantiaanse, prakties-redelike) verliggende mens wat hom of haar van sy of haar onmondigheid wil bevry: "Verligting is die mens se uitgang uit selfopgelegde onmondigheid" (Adorno 1973a:120).

Adorno verken in terme hiervan wat dié sogenaamde onmondigheid dan behels. Dit gaan hier oor die teoretiese rede se skynbare mag oor die Kantiaanse praktiese rede. Die teoretiese rede sistematiseer kennis en verduidelik nie wat die inhoude van daardie gesistematiseerde kennis is nie. Die praktiese rede poog om dit wel te doen. Adorno verstaan die praktiese rede op grond hiervan

as uitsluitlik afgestem op natuurbeheersing. Die mees gepaste prakties-teoretiese kennisinhoud is die kennisinhoud wat die ruimste moontlikhede en mees gepaste strategieë bied om die natuurwerklikheid te beheers en uiteindelik die magstrewende inherent aan die dialektiek van die Verligting ten beste te komplementeer. Mondigheid, na Kant, beteken om die natuur geslaagd te beheers. Dit beteken met ander woorde ook die geslaagde selfhandhawing van die subjek. Hierdie selfhandhawing beteken vir Adorno dat die rasionele natuurbeheersing met ekonomiese inhoud gevul en histories as sodanig aangebied word. Dit lei tot die skepping van beheersingskategorieë waarin die subjek se ervaring óf pas óf nie pas nie, dit wat uiteindelik lei tot die verskynsel van die verdringing van die Ander, wat die verhouding tussen subjek en objek selfs voorafgaan en uiteindelik volledig bepaal. Die strewende na natuurbeheersing word selfhandhawend dus maatskaplik voortgestu deur ekonomiese gesigseinders. Die rede se kritiese stem gaan in hierdie selfhandhawing van die ekonomiese subjek verlore. Klaarblyklik, na Adorno se interpretasie, staan die rede onmagtig en weerloos voor die bourgeoisie se drang na (ekonomiese) selfhandhawing.

Hierdie weerloosheid van die rede (waaraan steeds vir formele waarhede vasgeklou word) manifesteer uiteindelik in algemene gedrag in die samelewing, spesifiek die harteloosheid en immoraliteit wat hierdie gedrag kenmerk. Die praktiese rede slaag nie daarin om enigsins 'n vorm van medemenslikheid in die rede te begrond nie. Trouens, die praktiese rede het juis begin om die afwesigheid van medemenslikheid te veronderstel. Die bourgeoisie veroordeel medemenslikheid en 'n sensitiwiteit vir lyding as sentimenteel en nie te strook met die algemene doel van redelikheid, naamlik wins of kapitaalvermeerdering nie. Medemenslikheid ten koste van wins is in die gewrig van die instrumentele rede trouens dikwels ondenkbaar. Deurdat die doel van praktiese redelikheid so arbitrêr en onbegronde ingerig word, word redelikheid in die wydste sin van die woord geassimileer in maatskaplike ondernemingsgees. Die inrig van ekonomiese sisteme en die organisering daarvan is belangriker as dit wat veronderstél was om die eerste inhoud daarvan te wees, naamlik medemenslikheid en billikheid. Die rede word te gekompromiteerd en te ontoereikend om maatskaplike onregverdigheid en die beheersing van die natuur krities aan te spreek. Die rede kan nie langer daarin slaag om 'n betekenisvolle verhouding tussen innerlike en uiterlike natuur, of liewer menslike en nie-menslike natuur, te artikuleer nie. Adorno demonstreer dus hoe die Verligting die regressie daarvan konsekwensie-logies voortbring en hoe mense die logika van die identiteitsdenke

teen hulleself inspan. Adorno se filosofie is in hierdie sin 'n kode vir die ondermyning van die instrumentele rede.

Uit Adorno se analise van die verval van praktiese redelikheid blyk voorts 'n klaarblyklike onwilligheid of onvermoë van moderniteit om eie handeling en ervaringe krities in oënskou te neem. Dit lei regstreeks tot verdingliking van die bewussyn wat neerkom op die fetisherende tendens om mense soos dinge en dinge soos mense, waardevol dus, te bejeën. Vir Adorno (1973b:279) is die instrumentele rede dus van meet af teenwoordig in "die splitsing van lewe in die brokstukke van die gees en die objek". Die instrumentele gees is deel van die lewende wêreld, maar is uiteindelik in staat om sigself net in die kategorieë van 'n dooie natuur en vervallenheid van die praktiese rede uit te druk. As 'n objektiverende beginsel is die instrumentele rede ook onverskillig teenoor sigself en in hierdie onverskilligheid teenoor sigself dien dit sigself as *universum* aan, 'n universele, geslote sisteem van verdigsels, die universum van die instrumentele rede. Vir Adorno lê die waarde van Nietzsche se redekritiek daarin dat sy kritiek die waarheid aan die onwaarheid van sowel die praktiese rede as die instrumentele rede uitgewys het. In daardie opsig kontinueer hy Nietzsche se redekritiek tot diep in ons postmoderne tyd.

Dit is duidelik dat die Adorniese kritiek van die identiteitsdenke heelwat met postmoderne redekritiek te make het. In die eerste plek is dit, tipies van die postmoderne opgaaf, kritiek wat wesenlik met die nie-identiese gemoeid is. Die kritiek van die identiteitsdenke wil juis poog om die nie-begripsmatige, die nie-konseptuele werklikheid, die onderskatte en die ongenuanseerde te red. Die kritiek van die identiteitsdenke is duidelik ook kritiek van begripsmatige redelikheid as verengde en verengende redelikheid en as sodanig ook kritiek van die moderne rede. Dit is ook opvallend 'n kritiek wat die objek, nie die subjek nie, propageer en wat sterk krities staan teenoor die rasonale en konseafhanklike subjek. Verder is die kritiek van die identiteitsdenke as 'n implisiete tweegesprek met Hegel en sy nalatenskap, krities teenoor moderniteit. Die kritiek van die identiteitsdenke sny ook aan by postmoderne redekritiek in die sin dat dit intens selfkrities en selfverwysend opereer. Dat hierdie selfkritiek ook vir Adorno se eie filosofie problematies raak, ook metodologies problematies, hoef nie vir sy leser noodwendig problematies te wees nie. Miskien, wanneer 'n mens ook na die problematiese rondom Foucault gaan kyk, hóórt postmoderne kritiek intern so onstabiel, ambivalent

en problematies te wees? Die saak waaroor dit uiteindelik gaan is dat kritiese introspeksie deel uitmaak van die postmoderne kritiek en dit is die kritiek van die identiteitsdenke wel. Alhoewel eg-moderne filosowe soos Kant en Lukács - om maar twee te noem - introspeksie ook as 'n voorvereiste vir filosofie stel, is daar by hulle nie dieselfde (siniese) gevolgtrekkings as waartoe postmoderniteit gekom het nie en laat hulle in ieder geval hierdie introspeksie nie soos Adorno toe om hulle eie filosofie uiteindelik te destabiliseer nie.

Dit is ook opvallend dat die kritiek van die identiteitsdenke uit 'n skeptiese houding teenoor die moderne samelewing ontspring. Dit is, en so hoort alle postmoderne kritiek te wees, teleurgestelde en siniese kritiek. Eg-moderne filosowe soos Kierkegaard en Marx was ook teleurgesteld in moderniteit, maar hulle vind die oplossing vir hulle probleem juis weer terug in die subjek, waar postmoderniteit (en die kritiek van die identiteitsdenke as 'n negatiewe kritiek) ter wille van selfhandhawing juis die moderne subjek as voedingsbron van die skepsis teenspreek. Voorts, en by uitstek, poog die kritiek van die identiteitsdenke om die gefragmenteerde nalatenskap van moderniteit aan te spreek deur te poog om die partikuliere, vroeër verswelg deur die geheel, in die gesigsveld te bring.

Wat die posisie van nie-identiteit in die postmoderne tyd betref, dui dit nou aanwysbaar op die volgende sake. Dit kan nie saamgebring word met gevestigde oortuigings nie; daar kan nie iets universeels of algemeen daaraan gevind word wat dit “logies” met ander belydenisse, oortuigings of ervarings bind nie; dit kan nie 'n formule of beginsel wees wat saam met ander partikulieres as óf binne óf buite 'n bepaalde kategorie geplaas word nie; dit is wesenlik onbekend en onkategoriseerbaar en dit kan die moderne magsdiskoers van gelykskakeling weerstaan (dit wil eerder deel wees van 'n pluraliteit van ewe ongelyksoortige, nie-identiese dinge). Jacques Derrida⁹ se identiteitskritiese (en redekritiese) begrip “différance” is in tematiese samehang met Adorno se identiteitskritiek hierop afgestem.

9

Daar bestaan tematies aanduibare ooreenkomste tussen Adorno se identiteitskritiek en Derridiaanse dekonstruksie. Sonder om nou verder daarop in te gaan, kan verwys word na die uitstekende bespreking van Dews (1989:75ev).

3.3 Na Derrida: Differensiedenke

*Différance*¹⁰ is 'n identiteitskritiese “werksbegrip” wat Jacques Derrida inspan teen dít wat deur die sogenaamde logika van die identiteitsdenke as 'n grondliggende kenmerk van die moderne filosofie tot uitdrukking gebring word. Die *politiek van différance* (kyk Beukes 1997a:1076-1077) - dit wat *différance* dus “doen” om bogenoemde teen te gaan - poog om die uitsluitende logika van die identiteitsdenke bloot te lê of, in Derridaanse terme, te “dekonstrueer”. Hierdie “differensiedenke” poog, anders gesê, om in die Westerse filosofiese en teoretiese diskoers dié dinge aan te teken wat die onderskeid tussen identiteit en nie-identiteit onderdruk en ontken, of selfs bloot ignoreer. Nog 'n slag anders gesê: differensiedenke wil in die reine kom met konseptuele onstabiliteit.

Ten diepste beteken differensie “verskil”. Dit dui op 'n *onderskeid* tussen subjekte en/of objekte. Hierdie onderskeid, of differensie, beteken op sigself niks. Daar bestaan geen outonome verwysing buite die konteks van die vergelykdes nie. Differensie vooronderstel agente van verskil en dit is eers met die toetrede van hierdie agente van verskil dat differensie self betekenis verkry. Differensie smag om verdingliking; dit wil met dinge (wat altyd van mekaar verskil) in verband gebring word. As sodanig wag differensie voortdurend op betekenisgewing (Ten Kate 1999:114-115; Berns 1986:155). Dit is onmoontlik om oor die verskil iets te sê sonder om die subjekte wat verskil, te verreken. Net so is dit onmoontlik om oor die twee of meer subjekte en/of objekte iets te sê sonder om na hulle onderlinge verskille te verwys. Differensie is dus 'n uiters nie-outonome begrip. Tog behoef subjekte en/of subjekte onderling hierdie voortdurend-leë “non-begrip” ten einde hulle partikulariteit te bevestig. Ons het hierdie onwesentlike woord dus nodig om die wesenlike aan subjekte en/of objekte, in hulle onderlinge verskille van mekaar, te beskryf. Differensiedenke poog hiervolgens om die stabiliserende strategieë wat die identiteitsdenke aanlê om die nie-identiese ervaring te onderdruk, waaronder gelykskakeling met die bekende en die kategoriseerbare, te ontmasker. Differensiedenke wil so aandui dat die rede altyd rééds in 'n meervoudige, plurale, heterogene werklikheid (*'n werklikheid van “differensies”*) ingebed is, met ander woorde, in 'n werklikheid wat uit die aard

10

Derrida-navorsers gee oor die algemeen toe dat die “nonbegrip” *différance* onvertaalbaar is. Ek gee dadelik toe dat my vertaling daarvan (“differensiedenke”) nie sonder probleme is nie. Ek laat my in hierdie uiteensetting in die besonder lei deur Dews (1989), Goosen (1998), Megill (1985) en Berns (1986).



daarvan totaliserende begripsmatigheid weerstaan. Differensiedenke beteken in hierdie sin die afwesigheid van konseptuele verwysing. Alles wat identifiseerbaar is, veronderstel iets anders (*Autrui / autre*) as agtergrond, iets in terme waarvan dit differensieerbaar is. Niks het betekenis as dit nie gedifferensieerd staan in die lig van iets "anders" nie¹¹.

Differensiedenke is op grond van hierdie verskilsensitiwiteit intens bewus daarvan dat die moderne diskoers met magsprinsipes werk wat die nie-identiese verdring, dat die identiteitsdenke die partikulariteit van byvoorbeeld die ervaring (met die eie interne teenstrydighede daarvan) onderdruk en dat identiteitsdenke poog om gedissiplineerde kategorieë wat met magsdiskoerse werk, daar te stel. Differensiedenke toon egter 'n verset teen hierdie dissiplinerende van die heterogene, juis omdat *verskille* daardeur ondermyn word. Differensiedenke toon ook 'n verset teen die feit dat die identiteitsdenke deur hierdie dissipline wat die werklikheid opgelê word, alles op totaliserende wyse onder beheer wil bring, pluraliteit wil vermy, alle onsekerheid en onvoorspelbaarheid wil vermy en alle nie-subjektiewe aangeleenthede wil vernietig. Kortom: differensiedenke kom in opstand teen die eliminerende van nie-gelykstelling: "Dit wat aan die mag van die begrip (moet) ontkom, is nie bestaan in die algemeen nie, maar die bestaan van die Ander" (Derrida 1978:104). Ook die pluraliteit van partikuliere subjekte word gereduseer wanneer hul getoets word aan die invariante aard van 'n universele rede. Die (ironiese) skade wat hieruit volg, is dat die identiteitsdenke se poging om ongelykes gelyk te maak en verskillende dinge dieselfde te maak, daartoe lei dat sake wat bloot verskil, nou mekaar se absolute teenoorgesteldes word. Die totaliserende beweging laat 'n merk wat neerslag vind in absolute teenoorstaandes, omdat dit met die onderlinge verskille nie kon vrede maak nie. So word die Ander "die enigste syn wat ek wil vermoor", maar ook die wet wat beveel "jy mag nie doodmaak nie" (Derrida 1978:104). Derrida handhaaf daarom 'n noue affiniteit tot die tradisioneel-onderwaardeerde, die verskuilde, die geprosesseerde, die geproduseerde, die geaffekteerde werklikheid. Differensiedenke werk hivolgens filosofie tot 'n dekonstruerende prosedure om, waarvolgens die ontologiese momente en monumente in die subjekgesentreerde

11

¹¹ 'n Mens sou, soos Van Aarde (1999b:459), differensiedenke (meer konvensioneel en omvangryk) kon verduidelik vanuit Derrida se kritiek op die strukturalisme. Ek poog hier egter om differensiedenke in terme van spesifiek die *identiteitskritiese* gerigtheid daarvan, te verduidelik.



geskiedenis van die rede stilisties (en nie net logies en analities nie) opgehef word, met die belangwekkende implikasie van 'n ommekeer van die primaat van die logiese bo die retoriese. Die implikasie van hierdie ommekeer in die *politiek van différance* is dat betekenis voortdurend uitstaande is, of nooit ten volle teenwoordig is nie, omdat dit voortdurend verplaas word. Betekenisstilte word in hierdie sin Derrida se redekritiese stellingname.

Hierdie stilte is egter noodsaaklik. Differensie is uiteindelik meer as 'n begrip op die marges van taal. Dit vervul 'n beslissende rol in die sin dat dit die wesenlike *voortbring*, 'n wesenlike wat na vore tree in die verskil met ander wesenlikhede. Verskil, hoe "stil" ook al, maak betekenis moontlik. Dit bly egter 'n aporie omdat die interpreterende subjek in die "wag op betekenis" self verbande lê en betekenis toedig aan die saak. Die verbande wat gelê word, in die verskille daarvan met die saak, het uiteindelik niks met die saak self te make nie. Dit is bloot 'n strategie om die saak te verstaan. En tog sou dit nie moontlik kon wees om die saak te probeer verstaan sonder om self daardie verbande te lê nie. Die betekenis wat hieruit voortkom, is dus nie nie intrinsiek nie, maar differensieel (vgl Ten Kate 1999:116). Derrida se groot bydrae is geleë in die feit dat hy nie met hierdie stil verleentheidsuitweg volstaan nie, maar dit tot nuwe moontlikheid in die filosofie maak deur klem te lê op die *wag na betekenis*, of, "die gebeure" (vgl Goosen 1998:55-59). Dit doen Derrida deur die statiese verskil, die gegewe van die verskil, tot *gebeure* van die verskil te omvorm. Hy maak van die passiewe selfstandige naamwoord "verskil" 'n radikaal aktiewe werkwoord: "om te gebeur". Hierdie werkwoord wil 'n moontlikheid, 'n nog-nie, as 't ware die "verskil van verskil" aandui. Hiermee word die wêreld van identiteit gekonfronteer met die ongedenkte reste daarvan. Hierdie gebeure kom nie van elders nie, word nie deur 'n eksterne oorsprong geïnisiëer nie, maar skep 'n speling tussen identiteite en laat 'n ruimte wat telkens weer die nuwe en onverwagte laat binnekom. Die "gebeure" dui op 'n koms wat eintlik nooit 'n koms sal wees nie omdat dit nooit ophou om koms te wees nie. Die gebeure is 'n radikaal-eskatologiese gebeure. Ons vind in die "gebeure", as ten diepste 'n identiteitskritiese posisie, 'n vorm van postmoderne redekritiek wat op radikale wyse maan teen die instrumentele rede se geneigdheid tot oormoedige konseptualisering en die konstruering van die soort selfverwysende narratiewe waarvan verwag word dat dit ewigheidswaarde moet voorbehou, of, wat nuwe differensies ignoreer. Michel Foucault gaan hierop krities verder in deur die instrumentele rede diepsnydend te historiseer.

3.4 Na Foucault: Kennisargeologie

Paradigmaties is die moderne aftakeling van sowel kultuur as natuur dit wat Nietzsche prospektief met sy (historiserende) uitspraak rondom die dood van God bedoel het. Michel Foucault (1926-1984) het daardie uitspraak ernstig geneem. Die krisis van die twintigste eeu is inderdaad die krisis van nihilisme, die uiterste toestand van wanhoop, van beide fisiese en metafisiese verval. Postmoderne redekritiek wil hierdie nihilisme erken en daarmee in die reine kom. Ons sien by Foucault, as 'n filosoof by wie Nietzsche 'n diep nawerking gehad het, 'n filosofiese raamwerk raak wat die moderne identiteit se verabsoluttering van die Self en die verdringing van die Ander teenspreek (Foucault 1989:93ev). Ons tref in die werk van aanvanklik Nietzsche en daarna Foucault 'n bewussyn aan wat hierdie beskadiging aanspreek deur met geskiedsbegrippe te werk waaraan tot dusver nie gedink is nie. Deur wél daaraan te dink word 'n belofteryke historisering van die instrumentele rede en 'n daaruitvoortvloeiende redekritiek tot stand gebring.

Foucault het 'n kritiese strategie ontwikkel wat Deleuze (1984:149) 'n "kontra-filosofie" en "kontra-geskiedenis" noem. Hierdie kontra-filosofie behels dat Foucault heterogeniteit of partikulariteit nie soos die moderne filosofie in terme van die struktuur en sisteem van subjeksentrisme benader nie, maar *vanuit die histories-varieerbare aard van mag*. Mag is vir Foucault nie iets wat deur subjekte besit en onderwerp kan word en instrumenteel-diensbaar gestel kan word (soos die rede) nie. Mag is eerder 'n alles-deurdringende netwerk van historiese verhoudings waaraan geen subjek kan ontkom nie. Subjekte is beide die agente en produkte van mag. Die verskynings van magsnetwerke wat dikwels, byvoorbeeld in politieke stelsels, as iets negatiefs beskou word, is volgens Foucault misplaas. Mag is nie iets wat "bo" is en wat uitgeoefen word op diegene wat "onder" is nie. Mag is oral. *Mag sirkuleer deur elke sel van die sosiale liggaam, dit is die mees grondliggende aspek van elke institusie, handeling en verhouding*. Die optekening van ervaring moet volgens Foucault dan in die eerste instansie die magsdiskoers wat vir die ervaring dikteer wat *mág* en wat nie mag nie, diagnoseer en opteken. Foucault is dus nie afwysend oor mag nie. Foucault het dit teen die moderne programme (of [historiese] "tegnologieë", soos hy dit noem) van dissiplinering en onderwerping, wat uit en uit met mag as medium werk, maar: *nie openlik nie*. Mag is in moderniteit gekonfigureer tot iets wat as normaal en alledaags deurgaan, maar nie bekend staan of identifiseerbaar is as mag nie. Hierdie *konfigurasië van mag* in moderniteit, wat die moderne Self by uitstek van die

meganismes voorsien het waarmee die Ander histories stelselmatig en doelgerig onderwerp is, is die saak waarop Foucault hom rig.

Die begrip “mag” word by Foucault uiteindelik volledig sentraal. Mag is die medium wat Foucault in staat stel om die strenge liniêre tydsverstaan opgesluit in moderne geskiedskrywing op te hef en die geskiedenis sowel as geskiedskrywing as magsdiskoerse aan te dui. Mag is ook die medium van die moderne geskiedsbeskouing/skrywing wat volgens Foucault veral te vind is in die pretensie van die moderne historiografie dat dit alles insluit en 'n makrobewussyn verteenwoordig. Foucault wil deur die moderne wetenskap, veral die psigiatrie en die onderskeie variante van geskiedskrywing se fasade van objektiwiteit en algemeen-geldigheid breek; die aandag daarop vestig dat hierdie aansprake maskers is wat moderne onderwerpingsstegnieke perpetueer en dat die sogenaamde “normale” individu sowel 'n produk as 'n agent hiervan is. Foucault het dit dus nie teen “mag” nie, maar eerder teen die *konfigurasië* daarvan in histories-geïnstusionaliseerde praktyke van moderniteit, byvoorbeeld die gestig wat as (moderne) verskynsel onder loep kom in sy belangwekkende eerste werk, *Madness and Civilization* (1965). Foucault is daarop uit om hier die “betekenis” of “sin” aan waansin te rehabiliteer. Hy poog om “histories” na te speur waarom en waar in die moderne geskiedenis begin is om waansin as 'n negatiewe verskynsel te interpreteer en waarom die waansinnige ervaring vir die moderne denke op 'n siekte, 'n geen-ervaring sou neerkom. “Histories” in aanhalingstekens, want Foucault se werk is geen geskiedskrywing in die gangbare sin van die woord nie. Dit rig juis as 'n geskiedskrywing van Andersheid 'n uitdaging aan die gangbare vorme van geskiedskrywing as die optekening(s) van die Self. Foucault het dit in hierdie werk in elk geval nié oor die geskiedenis nie, maar oor die teenswoordige, waar die rede se uitsluitende aard en selfgenoegsame pretensies duidelik blyk. Uiteraard het hy met hierdie werk die grondbeginsels van die moderne psigiatrie, wat met identifiserende beginsels of diagnoses werk, in twyfel getrek. Maar dit het vir Foucault eerder daarvoor gegaan om aan te toon dat die waansinnige toestand bloot 'n Ander toestand is, 'n kondisie wat nie minder “werklik” is as enige nie-waansinnige toestand nie. Waansin word so as Ander (h)erken en gerehabiliteer. In *History of sexuality* (I&II; 1983-1984) doen hy dieselfde met die liggaam as wat hy in *Madness and Civilization* met waansin gedoen het. Hy plaas die verwaarlosing en onderwaardering van die liggaam binne die Westerse tradisie, veral die Joods-Christelike tradisie, krities in historiese perspektief en poog uiteindelik om aan te dui dat daar in die liggaam ewe veel

historiese sinrykheid opgesluit lê as in die gees of siel. Die liggaam as iets werkliks, maar Anders, word van moderniteit se volgehoue pleitbesorging van die rede alleen gerehabiliteer. Die verrekening van die liggaam in die filosofie behels egter nie 'n eenvoudige keuse teen die rasonele en vir die irrasionele nie. Foucault gaan baie ruimer te werk. Want hierdie “kennisargeologie”, of naspeur van die historiese opstapeling van idees, word terselfdertyd Foucault se redekritiek.

Foucault baseer sy redekritiek weliswaar op “irrasionele” premisse en lê sin en betekenis aan die hand van waansin bloot. “Irrasioneel”, bloot in die sin dat hy van kritiese platforme gebruik maak wat vir moderniteit as kritiese gegewes taboe sou wees, onder meer die liggaam, seks, siekte en misdaad. Sy kritiek van die rede is dus geskiedskrywing, maar ook baie meer. Dit is 'n *argeologie* wat uitmond in 'n (Nietzsche-geïnspireerde) genealogie. Dit is inderdaad niks anders nie as 'n geskiedskrywing van nie-identiteit, 'n dokumentering van die nie-identiese toestande van waansin en onredelikheid. Vir Foucault is bloot die skrywing van die geskiedenis van persepsies en die behandeling van byvoorbeeld waansin, reeds 'n refleksie op die illegitieme moderne konstitueringsproses van die instrumenteel-redelike. Foucault sê self dat hy skryf “om geen gesig te hê nie” (Foucault 1972:17). Foucault wou dus redekritisies uit die subjekgesentreerde sirkel van die rede breek deur middel van die rehabilitering van die ongedinkte, die nie-identiese. Foucault se redekritiek, anders gesê, vestig en word tot uitdrukking gebring in sy eiesoortige kennisargeologie van ongedinkte aspekte van die werklikheid.

Kennisargeologie beteken binne die raamwerk van Foucault se filosofie 'n skryfproses, spesifiek die opskryf van historiese prosesse, wat daarop gerig is om die Ander te artikuleer, om dit “tot spreke te bring”. Dit gaan vir Foucault daaroor dat die Ander deur die identifisering of diagnosering, kategorisering en sistemativering wat die moderne skryfproses bepaal het, in so 'n mate tot vergetelheid verdring is, dat slegs 'n doelgerigte poging om byvoorbeeld waansin te herstel of te rehabiliteer as alternatief op hierdie verdringing kan optree. Foucault se kennisargeologie is uiteindelik niks anders nie as die blootlegging van die verborge antagonismes waarmee mense as waansinning, krimineel en irrasioneel getipeer is. Die geslaagde rehabilitering van die Ander hang af van die geslaagdheid van die blootlegging van hierdie antagonismes. Daarom is Foucault se kennisargeologie 'n kritiek van die moderne, verengende rede wat die Ander só antagoniseer. Foucault wou poog om die ervaringe wat deur moderniteit as onwerklik of minstens minder werklik

geag is, “op te grawe” en te boekstaaf as ervarings wat ewe veel gewig dra as gesistematiseerde ervarings wat in kategorieë omskryf kan word.

Die moderne optekening van die ervaring fikseer op die bekende, kontroleerbare en kategorieerbare ervaring. Die ervaring moet volgens die modernistiese paradigma geïdentifiseer en gediagnoseer kan word. Foucault het dit as 'n ernstige leemte gesien. Waar moderniteit sigself verlaat het op die kategorisering en identifisering van elke ervaring, wou Foucault die ervaring van die Ander oopskryf juis in die onkategoriseerbaarheid daarvan. Onder “ervaring” het Foucault iets verstaan wat histories begrond is (kyk Foucault 1985:6-7). By elke ervaring moet daar geleer word en die gedagte aan wat hy “grenservarings” genoem het, moet nagejaag word. *Grenservarings* is daardie *gedifferensieerde* ervarings wat so op die marges van die bestaan lê dat daar moeilik, indien enigsins, daarvoor gepraat kan word (kyk Foucault 1965:iii). Foucault se strategie om van die ervaring te vertrek laat aan hom die ruimte om ook die Anderkant van die ervaring te verken. Dit het hy soms *negatiewe ervarings* genoem, oftewel ervarings wat instrumentele rasionaliteit se kategorisering nie net ontkom nie, maar ontken, selfs *opponeer* (Foucault 1965:ii). Die doel van sodanige oordenking van negatiewe ervarings is om die wêreld anders te sien en in te sien dat die tradisionele verwoording van wat ervaring behels nie net ongenoegsaam is nie, maar vals (kyk Foucault 1978:117). Hier waar die ervaring gebruik word om die tradisionele (moderne) onderskeid tussen waar en vals op die spits te dryf, bevind Foucault hom in die selfopgelegde niemandsland van die Ander, die “gewelddadige buitekant” (Foucault 1972: 224, kyk 124). Kant se beroemde eerste van vier grondfilosofiese vrae, “Wat kan ek weet?”, word by Foucault: “Wat is daar wat ek nie mag weet nie, maar moet weet?”.

Foucault se kennisargeologie, as ‘n postmoderne verskyning van redekritiek, fokus op die konsepte “argeologie” en “genealogie”. *Argeologie* wil poog om die waarheidstigende elemente in ‘n diskoers te identifiseer, waarom dit as “kennis” (dus as “waar”, “redelik” of “mooi” of “goed”) sou geld. Waarom is dit redelik en dát onredelik? *Genealogie* (kyk Foucault 1977:145-146) wil verder gaan en die oorspronge van hierdie diskoerse identifiseer, hoé diskoerse dus gevorm word, maar veral, waarom diskoerse kom en gaan, of, histories varieer. In die proses rig Foucault hom op institusionele verskyningsvorme. Waansin byvoorbeeld, manifesteer in die gestig. Om waansin te peil, moet die gestig ondersoek word. Om die aantreklike aan die Ander in te sien, moet die onaantreklikheid aan

die institusionele verdringing van die Ander blootgelê word: in die gestig, in die hospitaal, in die tronk. Dit is juis die aantreklike in Foucault se kritiek. Dit is nie afstandelik en esoteries nie, maar militant, hier en nou gerig op die institutionalisering van die Ander in 'n tronk, in 'n gestig, in 'n hospitaal en so meer. In hierdie institusies is sekere subjekte as krimineel, waansinning en siek geklassifiseer, en het só nie net objekte van kennis geword nie, maar ook objekte van oorheersing.

Foucault laat hom in hierdie verband met aanwysbare reëlmaat uit oor sy beskouing van die aard van die Verligting, naamlik dat die Verligting een omvattende magsdiskoers is. Dit is duidelik dat Foucault uiters skepties staan teenoor die Verligting wat die rede en waansin as teenoorstaandes geponeer het, juis vanuit die moderne rede se konsekwente neiging tot die verdringing en uitbanning van die dinge wat nie Verligtingsredelik is nie. Die Verligting bemoontlik 'n soort historiese taal wat by uitstek monologies van aard is. Dit pretendeer om met gesag oor iets anders te praat terwyl dit eintlik besig is om oor sigself te praat. So is die taal van die psigiatrie volgens Foucault by uitstek 'n moderne verskynsel, 'n monoloog van die rede oor wat nie redelik is nie (Foucault 1965:xiii). Dit het volgens Foucault tyd geword dat hierdie monoloog se onderdrukkende ritme verbreek word en dat die historiese opstapeling van stiltes aan die woord moet kom. Die stilte van die Ander word hier oopgeskryf en die volgens hom asimmetriese historiese verhoudings waarbinne (die diagnosering en tipering van) waansin as Ander tot stand gekom het, word "laag vir laag afgeskil". Dié afskil van historiese lae behels veral die omskrywing van en kommentaar op die wyse waarop reduserende kategorieë in moderniteit die mens terselfdertyd die subjek én die objek van kennis laat word het, 'n proses wat in wese gekonstitueer is deur die eerste van vele verdringingsaksies in moderniteit, naamlik die verdringing van alles wat nie redelik is of redelik verstaanbaar is nie. Daar is egter ook meer hieraan. Foucault se dokumentering van die wyse waarop die mag wat byvoorbeeld "waansin" genoem word deur kulturele vorme en sisteme vir eie gewin geëksploiteer word, impliseer dat hy daarvan oortuig is dat die moderne filosofie, vanaf Kant tot by Sartre met uitsondering van Nietzsche, se indrukke van skuld en verantwoordelikheid radikaal misplaas is. "Jy kan want jy behoort" (die Kantiaanse imperatief), kan nie 'n universele kategorie wees nie. Waansin as geldige ervaring bewys dit.



As 'n mens dus sou kon praat van die wesenskenmerk van Foucault se kennisargeologie, is dit die feit dat hier 'n skerp historiografiese kritiek van die Verligting en moderniteit se verdringingstrategieë en verborge antagonismes teen die Ander werksaam is. Die bepalende impak van sy werk, wat eerder redekrities is as wat dit van werklike teoretiese belang vir onder meer die psigiatrie is, is dan geleë in die bepalende gedagte wat hierbo na vore getree het.

Foucault is egter nie besig om net die rolle om te ruil en eenvoudig in dieselfde logika te bly vassteek nie. Want hy beskryf nie net die toenemend rasonale wyse waarop waansin beskou is en aangespreek is nie, maar ook hoe die moderne konseptualisering van waansin gefunksioneer het om sogenaamde normaliteit te legitimeer en die ervaring van nie-identies-wees te ontkragtig. Die Verligting se beloftes van vryheid, vooruitgang en geregtigheid is die maskerade waarmee die beskadigingsmeganismes van oorheersing, onderdrukking en dissiplinerende hulleself in moderniteit handhaaf. Die Verligting werk met 'n skynbelofte van 'n skynvoortgang. Verligtingsgeskiedenis is skyngeskiedenis¹². Foucault is dus agterdogtig oor die gevolge van die inperkinge op die historiese werklikheid en die skadelike gevolge van hierdie inperkinge, wat deur instrumentele redelikheid onderskraag is. Hy rig hom hiermee dus wesenlik teen die dwangmatige inperkinge van die paradigma van die subjekfilosofie.

Die winspunt van Foucault se kennisargeologie is dat ons op grond daarvan bewus kan raak van historiese konfigurasies van mag en onder die indruk gebring word dat iemand, êrens, se belange deur een en elke diskoers gedien word. Hy roep ons daartoe op om institusies te evalueer in terme van die konfigurasies van mag onder die allure van “normaliteit” en selfs “wenslikheid”. Redekritiek verkry so by Foucault die inslag van ‘n *konsekwente kritiese agterdog teen die konfigurasies van mag in sosiale sisteme*, uiteindelik die inslag van ‘n redekrities-geïnspireerde institusiekritiek as sodanig.

12

Die vraag of Foucault in hierdie gerigtheid op die onmiddellik-teenswoordige aard van oorheersing reg laat geskied aan die geskiedenis, kan seker met reg gevra word. Foucault, en dit is belangrik om dit in te sien, het dit juis nie oor die vergange geskiedenis nie. Foucault het dit eerder oor die “huidige geskiedenis”. Sy “historiese projekte” is bloot media wat hy inspan om die huidige geskiedenis te red van verdere verenging en die selektiewe (en arbitrêre) verdaging van sekere momente uit die huidige geskiedenis. Daarom is werksbegrippe soos “argeologie”, “genealogie” en “geskiedskrywing” by Foucault op hulle beurt self weer maskers van 'n groter filosofiese projek, naamlik 'n kritiek van die instrumentele rede.

Die vraag na 'n alternatief op die instrumentele rede is die vraag na nie-identiese rasionaliteit, of na rasionaliteitsvorme wat met die nie-identiese in die reïne kan kom. Nie-identiese rasionaliteit sal per definisie redekrities wees, dus selfkritiese rasionaliteit wees. So 'n bevordering van die redekritiese moment onderliggend aan nie-identiese rasionaliteit tref ons in die postmoderne poging tot die estetisering van die rede aan. Ons vertoef vervolgens by hierdie poging tot 'n vind/maak van nie-identiese rasionaliteit.

3.5 Negatiewe estetika en nie-identiese rasionaliteit

Identiteitskritiek en kennisargeologie word in die postmoderne tyd gekomplementeer deur die opvoeding van rasionaliteitsvorme wat by die nie-identiese sou "pas". 'n Mens sou daarna kon verwys as "waarde-rasionaliteit"¹³, of, eerder in konsekwente aansluiting by Nietzsche en Adorno, as "nie-identiese rasionaliteit".

G M J van Wyk (1994c:250ev) het met sy eietydse Blumenberg-monografie aangedui hoe die estetiese rede as komplement vir redekritiek kan opereer. Van Wyk se strategie behels om Hans Blumenberg binne die redekritiese projek van die postmoderne te situeer. Sy motivering daarvoor was juis Blumenberg se eie reaksie teen die instrumentele rede (Van Wyk 1994c:3-10). Vervolgens dui Van Wyk Blumenberg aan as verteenwoordigend van 'n geslag denkers wat die meerduidigheid van kuns (en van taalgebruik in die algemeen) besef het. Enersyds is daar geen moontlikheid meer anders as om die rede in 'n pluraliteitskonteks aan te bied nie. Andersyds vra die heterogeniteit van die pluraliteit van rasionaliteitsvorme na meer as bloot die erkenning van pluraliteit. Dit vra na die ontwikkeling van 'n nuwe konsep van redelikheid waar diepgaande verskille tussen vorme van rasionaliteit eerbiedig word en waar die oorgange tussen rasionaliteitsvorme bedink word. Een wyse waarop dit gedoen kan word is deur kunsinterpretasie, of gewoon kunsfilosofie (estetika). Postmoderne kuns proklameer 'n nuwe versoening van kuns en werklikheid waar kuns in die wêreld herberg gegee word op grond waarvan 'n herintegrasie van kuns en die "leefwêreld" kan plaasvind,

13

Ek verkies ter wille van konsekwente aansluiting by Adorno "nie-identiese" rasionaliteit. Nie-identiese rasionaliteit moet egter nie die indruk wek dat dit nie ook die rehabilitasie van die subjek in oog het nie. Dit is *nie-identies* en nie *anti-identies* nie.

wat weer kan lei tot ‘n opwaardering van die massakultuur. Moderne kuns daarenteen, was intens selfverwysend.

Van Wyk vind noue aansluiting by denkers wat by ‘n eerste lees die indruk kan laat dat hulle onvyandig staan teenoor die (instrumentele) rede. Dit geld veral vir Lyotard, Habermas en Welsch. Dit bepaal egter ook die wyse waarop Van Wyk aan kuns kritiese status toeken. Habermas meen dat postmoderniteit wesenlik nog uitstaande is omdat die postmoderne likwidasië van die instrumentele rede nog nie deurgevoer kan word solank as wat ‘n standhoudende alternatief op die instrumentele rede (volgens hom) uitstaande is nie. Lyotard daarenteen, beskou die postmoderne as ‘n ultra-moderne weergawe van moderniteit. Postmoderniteit is volgens hierdie verstaan nie ‘n bedreiging vir die moderne nie, maar ‘n komplement. Dit neem wat onafgehandel is, of onvoltooid is, dit wat agterweë gelaat en vergeet is, weer op. Dit kom in sekere sin neer op ‘n rehabilitering van aspekte van die instrumentele rede. Daarby aanvaar Welsch (1988) die pluraliteit van rasionaliteitsvorme, maar soek met skerp fokus ‘n eenheid in die oorgange en verbindings in die netwerk van rasionaliteite op. Dit is ‘n “transversale” weergawe van die instrumentele rede en nie ‘n transgressiewe oorstyging daarvan nie. Kuns en estetika word hiervolgens agente vir dié transversum. Nie Habermas, Lyotard of Welsch kan enigsins as modern aangedui word nie. Daar is by hulle geen sprake van ‘n subjekfilosofie of ‘n “filosofie van eerste beginsels” (of oorsprongsfilosofie) aanwesig nie. Tog is daar by hulle ‘n rede-optimisme te bespeur wat by Nietzsche, Adorno en Foucault afwesig is. Van Wyk (1996:203-204) gee hierdie optimisme beslag deur juis estetiese rasionaliteit as *agent vir rehabilitasie* in te span.

Van Wyk meen dat estetiese rasionaliteit ‘n wesenlike bydrae kan lewer tot die emansipasie van die mens, veral wanneer dit in die gestalte van ‘n narratiewe filosofie aangebied word. ‘n Narratief wat met estetiese rasionaliteit opereer, wil volgens Van Wyk nie meer soos die moderne metafisika die “groot vrae” van die filosofie probeer beantwoord in ‘n poging om die mens te emansipeer nie. Die vraag na die subjek van die geskiedenis en die vraag na die “doel van alles” (Van Wyk 1996:204) moet eerder as onbeantwoordbaar gesien word en daarom moet dit uit die gesigsveld van die filosoof verdwyn. Die “meesternarratiewe” (Lyotard 1984:15) wat deur die geskiedenisfilosofie vertel is oor die subjek en die doel van die geskiedenis, moet volgens Van Wyk plek maak vir meer beskeie

narratiewe wat die mens kan help om die moontlikhede van die werklikheid wat met die verloop van die geskiedenis vergete (eerder as verlore) geraak het, weer te ontdek en te herontgin. In die vraag na die emansipasie van die mens moet daar nie net na die toekoms gekyk word nie, maar daar moet ook na die verlede gekyk word, selfs veral na die verlede gekyk word en dit wat die mens verlore laat gaan het, moet weer opgesoek word. So kan die mens volgens Van Wyk uit die mislukte toekomsverwagtinge van die verlede leer om meer aan verantwoordelik aan sy of haar eie toekoms te werk.

By Habermas, Lyotard en Welsch tref ons dus 'n (hoewel genuanseerde) verlossingspretensie aan wat by Nietzsche, Adorno, Derrida en Foucault afwesig is. Van Wyk vind in hierdie verband noue ook aansluiting by die geskiedenisbeskouing van Benjamin, wat van die Kantiaanse gedagte uitgegaan het dat die goeie deur die medium van die kuns gesimboliseer kan word. Benjamin meen egter dat dit wat die moeite werd is om te weet, uit die medium van die skone na die medium van die "waarheidsvolle" oorgedra moet word en dat dit so gered kan word. Vir Benjamin gaan dit dus nie meer oor die redding van die mens alleen nie, maar ook oor die redding van die reddingsmiddele en reddingsmoontlikhede van die mens. Die reddingsmiddel wat veral gered moet word, is 'n beskeie "messiaanse krag" waarop die verlede aanspraak gemaak het. Die reddingspotensiaal van 'n verlossingsbehoefteige verlede moet gerehabiliteer word. Van Wyk is bekommerd daarvoor dat 'n eietydse "gevaar" dreig dat hierdie messiaanse tradisie, sowel as die moontlike ontvangers daarvan, verlore kan gaan. Hierdie "gevaar" sou Van Wyk waarskynlik daarom wou terugvind in die redekritiese verwickeling wat tot dusver hier plaasgevind het: vanaf Kant na Nietzsche, maar meer spesifiek, van daar af na Adorno, Derrida en Foucault. Hierdie verwickeling is "gevaarlik" omdat dit sedert Nietzsche nie belangstel in onderhawige rehabilitering nie. Dit is eerder geïnteresseerd in die doelgerigte *afskied* van die nosie van rehabilitering. Waarom en hoe dit die geval is, is duidelik vanuit die opponerende of negatiewe karakter wat Nietzsche, Adorno en Foucault aan kuns en estetika toeken.

Dit het reeds geblyk dat Nietzsche vermoed het dat kuns redekritiek kan komplementeer, in die sin dat dit as *dionisiese* ingrepe die gesistematiseerde en gedissiplineerde werklikheid wil téénspreek. Adorno se uit en uit *negatiewe* estetika sluit krities hierby aan deur die estetika as 'n subversiewe

agent vir opposisie en ondermyning in die maatskappykritiese gesprek te betrek. 'n Merkwaardige kenmerk van Adorno se werkwysie is dat estetiese kategorieë vertaal word in maatskappykritiese kategorieë. Vanweë Adorno se kultuurpessimisme en onbehae met die instrumentele rede word die kritiese en opponerende aard van sy redekritiek na 'n negatiewe estetika oorgedra. Met ander woorde, (negatiewe) estetika moet volgens Adorno opponeer en krities instaan waar die idee of denke dit nie meer geloofwaardig kan doen nie. Die vertrekpunte van Adorno se negatiewe estetika, reeds so vroeg as in sy vroeë werk *Dialektik der Aufklärung* (waarvan Max Horkheimer die mede-outeur was), is die skynbaar onherroeplike verval van die bourgeoïstradisie, waarin die stylvorme waarbinne kuns vasgevang kon word, duidelik uiteengesit en gerespekteer was. Adorno se kritiek is gerig op hierdie sistematiese en onderdrukkende samehange, wat gedring word deur sy omvattende gewaarwording van die verlies aan en verval van kultuur en algemene menslikheid. Adorno se redekritiek impliseer dat die onderdrukkende sistematiese magsdenke sonder uitsondering die vernietiging van alles wat buite die sisteem is, tot gevolg het. Harmonie en eenheid is tradisioneel verkry ten koste van die dinge wat daardie harmonie en eenheid nie noodwendig bevorder het nie. Hierdie verdringing van die nie-identiteit word maatskaplik verwesenlik wanneer totalitêre sisteme ontstaan. Adorno wil vanuit sy ontnugtering met die regressiewe uitwerking of gevolg van die Verligting se aanspraak op progressie, die ongeloofwaardigheid van 'n redekritiek wat skynbaar altyd opgeneem is in die redelikheid wat gekritiseer word, propageer. Redekritiek moet eerder herskep word as hervorm word. Redekritiek sien na die bewuswording van die dialektiek van die Verligting anders daar uit as tevore. Redekritiek verlaat sigself daarom nie langer op die rede nie, maar op die kuns wat as kritiese alternatief moet instaan as 'n plekhouer van redelikheid, as 'n nie-identiese rasionaliteit.

Hierdie kultuurpessimistiese refreine in Adorno se vroeë werke laat 'n vakuum wat Adorno in sy latere werke, wat sterk argumente voer vir die rasionaliteitsoorstygende vermoë van kuns, probeer vul. Die indruk wat deur Adorno se kultuurpessimisme gelaat word, is dat die (estetiese) tegemoetkoming van die nie-identiese nodig, maar nog afwesig is. Die skyn van die kultuurindustrie moet daarom eers ontmasker word. Maar as dit ontmasker is, is daar niks om die plek daarvan in te neem nie. Dit is juis waar die stemming van Adorno se latere werk *Minima Moralia* in die spel kom. Adorno begin daar om die vakuum te vul met duidelike uitsprake oor kuns wat die valse skyn van die

kultuurindustrie moet *weerstand* (Adorno 1980:117[69], 118[70], 120[71], 121[72]). Adorno laat die trant aanvanklik wend met anekdotiese besprekings van die verhouding tussen kreatiwiteit en kriminaliteit ("Elke kunswerk is 'n misdaad wat nog nie gepleeg is nie" [Adorno 1980:123]). Hiermee bedoel Adorno dat kunswerke wat hulle beslag in die produksiekultuur het, bydra tot die dwangmatige aard van die kultuurindustrie. Kunswerke wat die produksiekultuur nie opponeer nie, maar self bloot 'n legitimerende en daarom onkritiese produk daarvan is, is ewe aandadig aan die verval van die samelewing en die miskennis van die bevryding van die individu wat onder die dwang van die kultuurindustrie staan. Dit kan ook beteken dat hierdie betekenis aan die totalitaristiese orde self geadresseer is. Die sosio-historiese implikasie van hierdie disposisie is dat estetika nog daarin kan slaag om te "kritiseer" waar elke ander institusie, vanweë die gekompromiteerdheid daarvan aan die instrumentele rede en die produksieproses, faal om dit te doen.

Adorno is in sy latere werk nie meer deurlopend en aanhoudend kultuurpessimisties nie. Hy wissel sy kultuurskepsis af met verwysings na kuns en hoe kuns die reëlmatigheid van die beskadiging (kan) onderbreek. Hierdie estetiese spoor word in sy latere werk vollediger geëksponeer, tot in sy laaste (postuum gepubliseerde) werk wat by uitstek hiermee besig is, naamlik *Ästhetische Theorie* (1970). Adorno (1980:28[5]) verantwoord naamlik die teenwoordigheid van estetika in sy redekritiek wanneer hy voorsien dat daar *niks bestaan wat nie deur die beskadiging gekontamineer is nie*. Wanneer ons iets subliems waardeer, word ons uitspraak "Hoe mooi!" dadelik in die skadu gestel deur die gewelddadigheid van die bestaan waarin daardie skoonheid gebed is: "Daar is nie langer enige skoonheid of vertroosting nie, afgesien van die blik op die verskrikking...en in die onverhoogde bewussyn van negatiewiteit wat vashou aan die moontlikheid van dit wat beter is". Adorno stel hier twee sake parallel. Enersyds is selfs nie skoonheid immuun teen die aanslag van terreur nie. Andersyds maak skoonheid deel uit van die "negatiewe bewussyn". Adorno is oortuig daarvan dat uitkoms in hierdie negatief- of opponerend estetiese moment teruggevind kan word. Dié skoonheid is egter onverhoogd. Dit is deel van die beskadigde werklikheid en nie bo of buite dit nie. As sodanig kan die skoonheid eerstehands oor die beskadiging praat. Die skoonheid wil daarom opponeer, of dan, herinner aan die nie-skone of terreur (kyk Adorno 1980:83[48]: "Hulle vir wie alles mooi is loop die gevaar om niks meer te vind wat mooi is nie"). "Mooi" en "lelik" is volgens Adorno begrippe wat mekaar nodig het. Sonder 'n teendeel is daar nie 'n begrip "mooi" nie en daarom ook nie 'n begrip



“lelik” nie. Kuns wat die skone najaag, negeer die lelike. Die lelike vorm dan 'n kanon van die verbode. Maar wat verbode is, is nie vir ewig verbode nie en is 'n saak wat histories varieer. Die tradisionele estetika het gemeen dat verbode sake die lelike uit die kuns sou weer. Die aversie aan die lelike kulmineer gevolglik in die moderne estetika met 'n angskompleks vir die lelike, wat met lyding in verband gebring word. Daarom is dit 'n *taboe* (kyk ook Bataille 1962:117ev). Adorno (1970:77ev) se voorrang van die objek beteken binne estetiese sfeer nie dat die werklikheid gekopieer word nie, maar dat die spesifieke behoeftes van estetiese elemente nagevolg word, wat kritiek uitspreek op subjektiewe geweld en magsoefening. Kuns staan vir die onderdrukte in, in die sin dat die lelike nie op die plek gesit word in 'n groter en onwrikbare geheel nie, maar dat die lelike die geleentheid gegun word om self aan die woord te kom, sonder om gesensureer te word deur 'n oorhoofse sisteem of orde. Kuns bring dus die slagoffers en nie die oorwinnaars nie, aan die woord. In die lelikheid daarvan slaag die lelike daarin om instrumentele rasionaliteit as self irrasioneel te onbloot. Met ander woorde, kuns is vir Adorno nie krities in die vermoë om die chaos tot orde te bring nie, maar chaos in die sogenaamde orde te bring (Adorno 1970:144, 1980:203). Kuns is die redding van die natuur deur die negasie daarvan (Adorno 1980:428). Kuns is in staat om nie in die ligkranse van die oorwinning nie, maar in die gemors van die nederlaag 'n eie bestaansreg op te eis. Juis daarom moet die kuns die lelike vry verklaar: "In die voorliefde van die nuwe kuns vir die weersinwekkende en fisies afstootlike, waar die apologete van die bestaande orde niks sterkers het om in te bring nie, omdat die bestaande self al reeds lelik genoeg is...breek 'n kritiese en materialistiese motief deur deurdat kuns die orde aankla...*en vir diegene getuig wat deur die orde verdring en verloën is*" (Adorno 1970:79, my kursivering).

Die estetika word by Adorno dus meer as bloot nog 'n onbeskeie aanhangsel van redekritiek. Kunsfilosofie of estetika word die redekritiese beskermheer, plekhouer vir filosofie. Beide kuns en filosofie is afgestem op die blootlegging van dieselfde saak, naamlik die onwaarheid van die identiteitsdenke, soos wat dit manifesteer in die samelewingsgeheel. Kuns is dus “waar”, daar waar dit die sosiale werklikheid as onversoend, gefragmenteerd en antagonisties beskryf, en dit, as sodanig, *opponeer*. Daarom moet kuns die “kultuurindustrie” opponeer. Die kunswerk en die filosofiese rede se oorlewing en voortgang is afhanklik van hierdie polemieke van kuns met die kultuurindustrie. Kuns moet die valsheid van produksiegesigseinders teenspreek: "Geen kunswerk, geen denke het 'n kans



op oorlewing tensy dit in sigself die repudiëring van produksie omdra nie" (Adorno 1980:54[30]). Adorno kwalifiseer die voortgang van kuns dus in terme van kuns se vermoë om die kultuurindustrie teen te gaan (Adorno 1980:121[72]).

Dit is hieruit duidelik dat Adorno aan die estetika wesenlik 'n opponerende handeling toeken. Adorno se estetika is 'n negatiewe estetika. Dit is verder opmerklik dat Adorno van estetiese rasionaliteit praat, maar nie van estetiese *Vernunft* nie. Laasgenoemde het posgevat na aanleiding van Habermas (alhoewel hy walgooi daarteen) en Lyotard se opvatting oor die sublieme as rehabilitering van *spekulatiewe Vernunft* (as rehabilitasie van instrumentele en praktiese rasionaliteit). Maar Adorno wil opponeer en oorstyg, nie rehabiliteer nie. Want kuns self het die potensiaal om die begrip te oorstyg, transgressief te wees.

Foucault se beskouing van die taak van kuns in verhouding tot redekritiek is bykans 'n afdruk van Adorno se negatiewe estetika. Die kunstenaar moet identiteit krities bevraagteken, nie 'n "tipe" wees nie, nie ontwapen word deur die tegniese manipulasies van die media nie maar "die Struktuur" transendeer (kyk Miller 1993:352). Die sosiale dinamika van konstante magstryd voorsien die kunstenaar van 'n "anargistiese vryheid" waarmee beide die Self en die Ander bevestig kan word. "Begeer, skeep en transendeer: speel met die Struktuur en nie binne die Struktuur nie" (Foucault, in Miller 1993:353). Kuns moet "tragedie, patos, die dood" wees: as kuns dit nie wil wees nie, "as kuns die grense nie oorsteek nie, is dit niks" (Foucault, in Eribon 1993:66). Ook by Foucault verkry kuns dus 'n transgressiewe karakter.

3.6 Na Taylor: Oorsprong van die Self

Waarby bring hierdie ekskurs oor die negatiewe estetika ons? Waar laat hierdie estetiese opposisie van "tegnologieë van die Self" ons? Beteken dit nou dat "identiteit" 'n volslae onmoontlikheid geword het? Wat word van die Self binne die oop ruimte van postmoderne redekritiek, soos gebaan deur 'n negatiewe estetika?

Die Kanadese filosoof Charles Taylor gee in noue aansluiting by Adorno en Foucault vir 'n herverstaan van 'n postmoderne identiteit moontlik leiding (kyk Taylor 1989:1-23). In sy poging om

die grondslae van die *moderne* identiteit te peil, doen Taylor eg-postmodern moeite om vas te stel wat in moderniteit nie as identiteit gegeld het nie, wat Anders as die Self is en buite die ruimte van 'n verengde en verengende redelikheid lê. Taylor (1989:305ev) verwys dan na die "the voice of nature" en "inwardness" (Taylor 1989:111ev), om aan te toon dat die "innerlike" en die "natuurlike" aan die moderne identiteit grootliks deur instrumenteel-redelike moderniteit verbygegaan is. Weliswaar word Taylor (1989:25ev) se argument deur eksplisiete morele oortuigings en motiewe bepaal, maar juis binne die postmoderne argumentasie vir vervloeiing verwys hy na sake wat buite die sfeer van die destyds-eensydige morele gesprek lê, waarvan die belangrikste die "onartikuleerbare" (Taylor 1989:53ev) is. Onder "innerlike" en "natuurlike" verstaan Taylor aspekte van die menslike kondisie soos die "instinktiewe", die "primordiale" en die "toevallige", wat deur die identifiserende sisteemdenke in die verenging van redelikheid agtergelaat en uitgebán is. Hierdie is sake wat volgens Taylor al in só 'n mate verdring is, dat daar eintlik nie meer daaroor gepraat kan word nie, dit is onartikuleerbaar. 'n Gevolg van hierdie (h)erkenning van dit wat onartikuleerbaar is, kan in Taylor se strategie om die Self of identiteit behoue te laat bly, afgelees word: Om "goed" te doen aan 'n Ander, is om "goed" te doen aan die Self.

Waar die klem in my inleidingshoofstuk en Hoofstuk 2 op Descartes en Kant geval het, fokus Taylor egter op Plato, Augustinus, Descartes en Locke as oorspronge van moderniteit en poog hy om *beide* die Self en die Ander met 'n herlees van hierdie oorspronge van moderniteit tegemoet te kom. Plato was volgens Taylor van besondere belang vir moderniteit omdat die rede reeds by hom instrumentele en selfverwesenskaplike status verwerf en - anders as by Plato se voorgangers - is die rede nie in die eerste plek "kosmosordenend" nie, maar *manipulerend* (Taylor 1989:15ev). Volgens Plato is mense moreel goed daar waar die rede heers en hulle nie deur begeertes gerig word nie. Plato koppel orde en redelikheid aan mekaar. Irrasionaliteit is buite die werksterrein van redelikheid. Hierdie standhoudende Platoniese erfenis sou volgens Taylor eers by Nietzsche inversief in perspektief gestel word. Ook Augustinus was belangrik vir moderniteit omdat die Self by hom *verinnerlik* word. By Augustinus is daar sprake van 'n wending na die Self (Taylor 1989:127ev). Hierdie verinnerliking lei tot die opvatting dat die wêreld my wêreld is. Omdat die wêreld my wêreld is, geskied alle ervarings en refleksies van uit die eerste persoon. Die werklikheid word Selfgesentreerd. Descartes se poging tot 'n redelike Godsbewys deur 'n radikale Selftwyfel, wat uiteindelik in Selfverabsoluttering opgaan,

neem Augustinus se innerlikheidsbeskouing veel verder (Taylor 1989:43). Descartes verskuif naamlik die gedagte van Goedheid in morele én ontologiese sin vanaf God na die mens. Hy meganiseer Plato se redebekouing wat bloot die hedonistiese sug na die lyflike begeerte wou verhoed. Die mens is die meganiese, vanselfsprekende bron van moraliteit, en nie meer God nie. Hierdie meganiese verabsoluttering van die Self by Descartes lei tot 'n *ontkoppeling* van die wêreld en die Self. Die wêreld word die dualistiese teenhanger van die Self. So word daar aan die moderne proses van die fragmentering van rasionaliteit in verskillende, ondergeskikte vorme van rasionaliteit, ten spyte van 'n eenheidspretensie, momentum gegee. Locke poog om hierdie meganiese verabsoluttering van die Self te legitimeer deur dit te *objektiveer*. Locke se "punktuele Self" (Taylor 1989:159ev) verwerp die verinnerlikingsproses wat vanaf Augustinus na Descartes ontwikkel het, maar gaan in die proses met die internaliseringsproses verder. Hy gee daaraan objektiewe gestalte deur die eerste persoon-ervaring as voorwaarde vir kennis te beskryf.

Die punt wat Taylor wil maak, is dat ons in hierdie vier voorgangers en eksponente van die moderne tradisie 'n proses van *Selfinternalisering* as oorsprong van moderniteit aan die werk sien. Daar was sedert Plato 'n stelselmatige keer na die Self, sonder om ook ernstig aandag te gee aan die kritiese konsekwensies van die Self, van die dinge wat nie geïnternaliseer kán word nie. Wanneer die strekking van my inleidingshoofstuk nou met Adorno, Derrida, Foucault en Taylor se standpunte in berekening gebring word, is dit duidelik dat dit vir die postmoderne redekritiek ook daarvoor gaan om die uitsluitings wat die moderne rede en die Self gemaak het, aan te toon, *ten einde* introspektief iets van die Self te begryp. Taylor se werk is eksemplaries van hierdie postmoderne taakstelling. Met ander woorde: postmoderne redekritiek wil nie net die Ander tegemoetkom nie, maar dit juis so doen dat die Self in die proses behoue kan bly. Vir kerk en teologie is hierdie oorweging vanuit redekritiese oogpunt werklik van groot belang.

Identiteitskritiek, Nietzscheaans-geïnspireerd en verleng deur Adorno, Derrida en Foucault, voorsien ons van 'n nie-identiese rasionaliteit wat nie voortkom uit die rehabilitasie van die instrumentele rede nie, maar voortkom uit 'n opposisie en teenwerping op die instrumentele rede. Identiteitskritiek en



negatiewe estetika is transgressief en nie transversaal¹⁴ nie. Dit soek nie korrektiewe op nie, maar wil 'n *alternatief* op die instrumentele rede bied. Op hierdie wyse tree die moontlikheid na vore dat beide Self en Ander behoue bly. Postmoderne redekritiek vra dus fundamenteel 'n ander manier van dink en nie bloot die heroorweging van 'n ouer manier van dink nie. Soos reeds genoem, verskil dít in fundamentele opsigte van Habermas se pleidooi vir die rehabilitering van die instrumentele rede, op sterkte daarvan dat Adorno en Foucault se redekritiese argumente vir die likwidasië van die instrumentele rede hom nie oortuig nie. Beteken dit nou dat die suksesvolle nawerking van Habermas in die Hervormde kerklike diskoers hiermee in gedrang kom? Ek wil vervolgens aantoon dat die grootste gemene deler tussen al hierdie denkers, naamlik die situering van kennis binne 'n sosio-historiese raamwerk, deurslaggewend is vir 'n teologiese eenheidsnarratief waarbinne die stem van Habermas *saam met* die stemme van Nietzsche, Adorno, Derrida, Foucault en Taylor gehoor kan word. My aansluiting by Habermas is egter wel krities en met voorbehoude. Waar ek byna kritiekloos by Nietzsche, Adorno, Derrida, Foucault en Taylor aansluiting gevind het, antisipeer ek tog bepaalde gebreke in die konsekwensies van Habermas se eiesoortige redekritiek.

3.7 Habermas se diskoersetiek: 'n Kritiese aansluiting

Jürgen Habermas (1929-) se betoog vir intersubjektiviteit is 'n poging om die subjek van die identiteitsfilosofie en die nie-identiese op *rederehabiliterende* wyse met mekaar in gesprek te bring, sonder om (volgens hom) van voor af in die verdringende paradigma en prosedures van filosofieë van 'n suiwer bewussyn te verval. Habermas se redekritiese teleologie behels 'n intersubjektiewe vorm van redelikheid wat as “kommunikatief-handelend” of “diskoers-eties” verstaan kan word. Dit is Habermas se antwoord op die filosofiese probleem van moderniteit.

14

Ek verwys hier kortliks weer na die verskil tussen “transversaal” en “transgressief”. Die *transversale rede* wil nie afskeid van die instrumentele rede neem nie, maar die instrumentele rede, of aspekte daarvan, “rehabiliteer”. Die fundamentele kenmerk van die transversale rede is hierdie poging tot *korreksie*. Die *transgressiewe rede* weer, skakel met die soort “afskied van die moderne” waarvoor ek hier met erns begin pleit. Maar hierdie “afskied” het slegs betekenis wanneer die konteks van afskeid en dit waarvan afskeid geneem word, voortdurend verreken word. Die afskeid moet dus voortdurend terugverwys na dit wat agtergelaat word om “afskied” te bly. “Afskeid van die moderne” beteken dus 'n voortdurend oorstygende of transgresserende gesprek met of kritiek van die moderne en nie sonder meer die “agterlaat” van die moderne nie. Transgressie beteken dus “oorstyging *met betrekking tot* die oorstygde”.

Habermas bedryf nie 'n subjekfilosofie (in die moderne sin van die woord) nie. Boonop is die kritiek van die rede vir Habermas noodwendig terselfdertyd kritiek van die rasonele subjek. Die uitdaging vestig vir Habermas daarin om nie (volgens hom) oorboord te gaan met postmoderne verdagings van die subjek en die transgressie van die rede nie (kyk Habermas 1987a: 1-10). Die uitdaging is volgens Habermas eerder geleë in die (steeds Kantiaanse) oordenking van die rede in terme van die rede se begrensdeheid; om met inagnome van die historiese en maatskaplike ingebedheid van die kennende en handelende subjek nogtans te bly reflekteer. Dit is juis hierin waar die verband tussen Habermas en die Nietzsche-tradisie na vore kom en my waardering vir Habermas as “katalisator” in die moderniteitsdebat, vestig.

Die belangrike kode by die ontsluiting van Habermas se tekste is sy verwerping van die bewussynsfilosofiese paradigma en die daarmee-geassosieerde filosofie van die subjek wat hy vervang met 'n intersubjektiewe paradigma van “kommunikatiewe handeling” (vgl Habermas 1981:6-7). Identiteit en nie-identiteit, die Self en die Ander kom hiervolgens as subjek en mede-subjek in gesprek. Habermas se argument in bekende werke soos *The theory of communicative action I (Reason and rationalization of society)*, *The theory of communicative action II (Lifeworld and system: A critique of functionalist reason)* en *The philosophical discourse of modernity* kan geresumeer word in sy opvatting dat die kognitiewe en instrumentele verhouding tussen subjek en objek en die se gepaardgaande rasionaliteitsvorm, wat die sentrale vooronderstelling van moderne filosofie is, beskou moet word as gebed in 'n *breër kommunikatiewe rede*. Hierdie breër kommunikatiewe rede is inherent aan die intersubjektiviteit van dialoog, waaraan subjekte moet konformeer ten einde wedersydse begrip en verstaan te verwesenlik. Volgens Habermas kan die instrumentele rede nie pragmaties gereduseer word tot 'n element of moment in die siklus van die subjek se selfhandhawing nie, maar behou eerder aansprake op die waarde van kennis en handeling voor. Hierdie kognitiewe en handelingsaansprake kan uiteindelik slegs getoets en besleg word deur intersubjektiewe debatvoering (Habermas 1984:10). Hierdie argument kom neer op 'n verskuiwing vanaf 'n bewussynsgesentreerde filosofie na 'n kommunikatief-verbredende filosofie van taal, wat hom in staat stel om te betoog dat daar ander vorme van rasionaliteit bestaan as net die rasionaliteitsvorm wat die kognitiewe en instrumentele verhouding tussen die subjek en objek dikteer. Hierdie tipe rasionaliteit staan dus spesifiek in verhouding tot die kognitiewe dimensie van taal, wat manifesteer in

spraakhandelinge. Elke sodanige spraakhandeling beskik oor 'n interaktiewe en artikulerende dimensie. Hierdie dimensie vestig 'n verhouding tussen pratende subjekte en vergestalt die motiewe en bedoelinge van sodanige pratende subjekte. Volgens Habermas word hierdie unieke modi van kommunikasie ook belig in regulerende en verteenwoordigende spraakhandelinge, en dít vorm die grondslae van die rasionaliteitstipes wat Habermas die "moreel-praktiese" en die "esteties-praktiese" noem. Self verwys hy na die werking hiervan as "diskoersetiek" (vgl Habermas 1981:2-3).

Habermas verset hom hiermee teen wat hy beskou as die radikaliteit van Nietzsche, Adorno en Foucault se onderskeie pogings om nie-identiese rasionaliteite te vind, wat as alternatiewe op die instrumentele rede wil funksioneer, met spesifieke verwysing na Nietzsche se sisteemkritiek, Adorno se identiteitskritiek en negatiewe estetika en Foucault se verdaging van die subjek en sy kennisargeologiese verklaring van (die) geskiedenis as "fiksie" (juis vanweë die nie-verteenwoordigende en uitsluitende aard van moderne geskiedskrywing). Dit gaan vir Habermas in sy weerstand teen die radikaliteit van die postmoderne opgaaf dan oor die "erns" waarmee die vraag na die draagwydte van die filosofiese vraagstelling benader word en of hierdie denkers wel die "erns" en moontlik dodelike implikasies van hulle geradikaliseerde tegemoetkoming van die nie-identiese begryp.

Habermas se versigtigheid en sy waarskuwing aan radikale denkers soos Foucault is ferm en binne die groter filosofiese diskoers en polemieë is daar gewis plek daarvoor. Die opvatting van die krisis van die Ander, veral met betrekking tot 'n verset teen normering en regulering deur die sogenaamd "feitelike", of die sogenaamd "histories-invariante", het by onder andere Foucault dalk gevaarliker as die krisis self geword (Habermas 1987a:35ev; vgl Van Wyk 1996:204; kyk selfs by Derrida 1978:62). Postmoderniteit, kortom, is in die ergere onstabiliteit daarvan en as perpetueerder van 'n krisisebewussyn volgens Habermas dodeliker as wat Adorno, Foucault en hulle "postmoderne apostels" wil besef. Een van hierdie gevaarlike implikasies blyk volgens Habermas byvoorbeeld in Derrida se aanbeveling dat filosofiese denke dekonstruerend van die normatiewe, regulerende en probleemoplossende aard en noodsaaklike maatskaplike onrustigheid daarvan onthef word en eerder die spekulatiewe aard van literêr-teoretiese refleksie aanneem, dat dit dus eerder 'n stilistiese eerder as maatskappykritiese opgaaf voor oë begin hou. Vir Habermas gaan baie van die (volgens sy

aanduiding) grondige filosofiese “erns” ten gronde in hierdie dekonstruerende proses. Hierdie “erns”, wat volgens Habermas selfs voorwaarde is vir filosofiese produktiwiteit, bly met die simbiose tussen filosofie en literêre teorie in die slag. Kortom: die nie-identiese kan in hierdie ekstreme en geradikaliseerde tegemoetkoming dalk nog verder verdring word as wat in moderniteit die geval was. Die kritiek van die rede se paradoksale selfverwysende aard, die “kritiek na binne”, sou volgens Habermas (1987a:294 ev) ook nie met genre-eliminering en oorakkomoderende ingesteldhede versag kan word nie. Dieselfde geld vir die radikale pogings om aan 'n bewussynsfilosofiese paradigma te ontkom, waar die subjek as vernaamste konstituent van daardie paradigma, soos by Foucault, volledig verdaag word.

Habermas vind die kenmerkende aan denkers soos Nietzsche, Derrida, Foucault en Adorno vervolgens daarin dat elkeen van hulle op grond van die paradoks van 'n rede wat sigself redelik moet kritiseer, oortuig was en is dat hy in die apokaliptiese skaduwee van die “laaste filosofie” leef en reflekteer en dat hy die plig het om hom teen die teorieë, sogenaamde waarhede en sisteme van die pre-Hegeliaanse en Hegeliaanse epogkarakterisering te rig, om filosofie per se te ontruk aan die “waansin” van eerste beginsels en laaste teorieë (kyk Habermas 1987a:408[28]). Nietzsche was juis die een ná Hegel wat ingesien het dat enige adekwate kritiek van die rede die paradoks van selfverwysing skaars, indien enigsins, kan ontkom. Habermas meen dat die wesenlike filosofiese problematiek en filosofiese statusaansprake (wat, sou hy toegee, die afgelope dekades inderdaad verander het) by Foucault, Adorno en Derrida vermeng geraak het. Die filosofie doen volgens Habermas steeds wat altyd die verneme pligstaat van die filosofie was. Dit beskerm steeds rasionaliteit, maar nou sonder verneme statusaansprake (soos “finaliteit”, “universaliteit” en “onherleibaarheid”; kortom, sonder Hegel se “Absolute Gees”). Filosofie staan nou bloot in vir die rede in 'n epog waar die sterkste aansprake onredelik geword het. Filosofie word nou die *Platzhalter* van redelikheid (Habermas 1983a:7ev). Die jong, of linkse Hegeliane, was die eerstes om hulle te distansieer van Hegel se poging om die subjekgesentreerde Verligtingsrede met “Absolute kennis” of die “Absolute Gees” te vervang. Marx en ander linkse Hegeliane het al in die vorige eeu die desublimering van hierdie Geestigheid aangekondig, met 'n onafwendbare daaropvolgende ontkragtiging van filosofie as sodanig. Vir Habermas is die huidige moderniteitsdebat, veral met

betrekking tot die rol van die bogenoemde Nietzsche-tradisie, dus in wese 'n eggo van die vroegste links-Hegeliaanse (en nie slegs Kantiaanse) klanke.

Hoe gee Habermas gestalte aan hierdie oortuiging? Habermas (vgl Habermas 1970:130-133, 1981:7-15, 1987a:1-10) poog in sy werk, veral in sy werk sedert die vroeë sewentigerjare, om “bewussynsgenesend”¹⁵ en “remediërend” die filosofiese diskoers van die moderne te herskryf ten einde hierdie radikaliteit en moontlik dodelike impak van veral die na-sestigergenerasie in die Franse filosofie, wat uitgesproke in die Nietzsche-tradisie opgeneem is, te versag. In die proses tree Habermas terugwerkend op. Hy gaan terug na die kruispaaie van Hegel, Marx en Nietzsche en probeer vasstel watter keuses veral Nietzsche en Heidegger uitgeoefen het, wat tot die huidige toedrag van redekritiek gelei het. Hy gaan ook verder. Hy probeer vasstel watter keuses juis nie gemaak is nie, en wat vir hom vandag ál meer waarskynlik lyk. Habermas se uiteindelijke doel is om aan te toon dat bogenoemde denkers 'n bepaalde denkroete geïdentifiseer het maar nie self gevolg het nie, naamlik die ontkenning van 'n subjekgesentreerde rede deur 'n intersubjektiewe redelikheid, 'n diskoersetiek wat as kommunikatief-handelend verstaan behoort te word. Habermas se eietydse filosofiese projek getuig daarvan dat hy moderniteit steeds in filosofies-tematiese idioom aanspreek, eerder as 'n estetiese aanspreke, ten spyte daarvan dat moderniteit self genoeg voorbeelde inhou van talle oorvleuelings tussen filosofie en estetika, waarvan die bekender voorbeelde die Romantiek, Schiller en Nietzsche is, met meer onlangs die laat Heidegger en Adorno as voorbeelde van 'n feitlik volledige vervloeiing tussen filosofie en estetika. Habermas beskou estetika egter net as nóg een faset van 'n diskoers met 'n groter draagwydte. Habermas beskou die talle programme wat die einde van die filosofie proklameer, of dit nou negatiewe dialektiek of kennisargeologie of dekonstruksie is, as in der waarheid bloot nuwere artikulerings van die ouer (links-Hegeliaanse) stemme wat ook die instrumentele rede as die mees grondliggende konstituent van die bewussynsfilosofiese paradigma wou aanspreek. Daarom bly ook die nuwere kritiek van die subjekgesentreerde rede vir Habermas in der waarheid steeds Marxiaanse maatskappykritiek, die kritiek van 'n verwerde kultuur.

15

“Bewussynsgenesing”, 'n eg-Habermasiaanse begrip, het volgens Foucault uiters problematiese konsekwensies (vgl Foucault, in Fraser 1989:29). Ek kom weldra daarop terug.



Habermas se posisie in die moderniteitsdebat word op grond van bostaande dikwels as in opposisie met Nietzsche, Adorno en Foucault verstaan. Habermas bepleit, met dit wat pas gestel is, die voltrekking van die Verligting en die rehabilitering van die instrumentele rede, die verbredende handhawing van moderniteit met klem op die normatiewe en regulerende opgaaf van die rede, terwyl Nietzsche, Adorno en Foucault as sogenaamde “einde-denkers” (vgl tipies Baynes *et al* 1988:1-15) 'n meer direkte, fundamentele afskeid van die moderne betoog. Habermas het in die vyftigerjare reeds fundamenteel met Adorno, sy eertydse departementshoof in Frankfurt, gebots oor die transgressiewe inhoud van negatiewe dialektiek en het in die plek daarvan, met sy diskoersetiek, die moontlikheid van 'n rasioneel-aanvaarde, regulerende, rasioneel-normatiewe basis vir redekritiek voorgestel. Habermas hou naamlik vol dat daar in alledaagse taalgebruik 'n latente moontlikheid vir óngedwonge kommunikasie bestaan wat as 'n regulerende prinsipe 'n universele basis vir die rasionele bestendinging van teenstrydige waardes en belange daarstel: “Wanneer ons eers 'n diskoers begin en lank genoeg daarmee volhou...sal 'n konsensus bereik word wat per se 'n ware konsensus sal wees” (Habermas 1970:132; vgl McCarthy 1978:291-310). Adorno het hom hiervan afgegrens (vgl Jay 1970:345). Vir Adorno was dit onverstaanbaar dat Habermas die werking van die instrumentele rede, naamlik die onderwerping van die innerlike- en beheersing van die uiterlike natuur, soos in die eerste helfte van die eeu gemanifesteer in Nazisme, Fascisme, Auschwitz en Hiroshima, met 'n (volgens Adorno) teoretiese onverskilligheid gadeslaan het. Vir Adorno word die prys van rehabilitasie te hoog. Die instrumentele rede is te skuldig om gerehabiliteer te word.

Foucault het ongetwyfeld waardering gehad het vir Habermas se volgehoue poging om 'n epistemologie binne 'n sosiale en historiese raamwerk te ontwikkel. Nogtans het die opvatting van 'n “volkome deursigtige kommunikasie” hom koud gelaat: “Die gedagte dat daar 'n kommunikasietoestand kan wees wat die waarheidspel vryelik laat sirkuleer, sonder teenstand of blokkasies, sonder inperking en sonder dwangmatige effek, lyk vir my na Utopia” (Foucault, in Fraser 1989:29; vgl Snyman 1987:173-174). Komende van Foucault, is dit geen kompliment nie¹⁶. Habermas was egter ewe krities en afwysend. Sardonies verwys hy na Foucault se appèl op die



dionisiese krag van die poëtiese en na sy kennisargeologie as “kriptonormatiewe pseudo-wetenskap” en “vrolike positivisme” (Habermas 1981:13; 1987a:275-276; 284). Habermas is daarvan oortuig dat nóg Adorno nóg Foucault se argumente vir die likwidasië van die instrumentele rede geslaagd is solank as wat ‘n “normatiewe raamwerk” (dit is, ‘n *rasionele* raamwerk) by hulle ontbreek. Habermas sou dus vra op grond waarvan Foucault en Adorno verwag dat opposisie wensliker as rehabilitasie (of submissie?) is. Slegs met die bekendstelling van bepaalde normatiewe uitgangspunte sou Adorno en Foucault volgens Habermas kon verduidelik wat die verwording van redelikheid behels en waarom dit geopponeer behoort te word. Hierop sou beide Adorno en Foucault waarskynlik antwoord dat ‘n selfprysgegewende en eksperimentele ingesteldheid nodiger is as ‘n normatiewe teoretiese aansig, juis omdat die norm gekontamineer en geperverteer sou wees deur die rede wat dit bedien; daarom: “Elke oomblik, tree vir tree, moet ‘n mens jou eie denke en handeling konfronteer, jouself konfronteer” (Foucault 1984b:373; kyk ook Foucault, in Deleuze 1987:119). Boonop wys Adorno en Foucault by implikasie ‘n leemte, selfs gebrek, in Habermas se diskoersetiek uit. By Habermas vind ons steeds ‘n prioriteitstelling van die handeling ten koste van die affektiewe, ‘n opvordering van die (gerehabiliteerde) praktiese rede ten koste van ‘n “estetiese rede”. Habermas verseg om van estetiese rasionaliteit as ‘n ontwikkelingsweg na nie-identiese rasionaliteit - soos Adorno en Foucault - te praat. Dit is eenvoudig nie normatief of normatief genoeg nie. Dit hang saam met Habermas se ouer verweer, naamlik dat die probleem met die moderne rede is dat dit nie redelik genoeg is nie en die moderne subjek dat dit nie subjektief genoeg is nie (kyk Habermas 1987a:273-274).

Daar is reeds in die vorige hoofstuk verwys na die invloed wat Habermas se moderniteitskritiek op die Hervormde Kerk en teologie se verstaan van postmoderniteit gehad het, wat as omvangryk beskryf kan word. Daar is verwys na die artikel van J M Kirsten (1988; vgl bv ook Rossouw 1993:895) wat op ‘n stadium in Suid-Afrika bykans ‘n standaardteks oor die verhouding tussen moderniteit en postmoderniteit geword het. Hierdie artikel is met waardering in die Hervormde Kerk gelees. Tereg so: dit is ‘n goeie inleiding tot die eietydse denkproblematiek. Maar daar is ‘n ander nuanse in die moderniteitsdebat, verteenwoordig deur die stemme van veral Nietzsche, Adorno en

Foucault, wat in die Hervormde Kerk skaars gehoor is¹⁷. Die moderniteitsdebat in die Hervormde Kerk behoort in so 'n mate verruim te word dat die stemme van die meer uitgesproke Nietzsche-tradisie ook 'n plek gegun word. Eers dan sou daar in terme van 'n redekritiek binne die kerk en teologie sprake van 'n eenheidsnarratief in hierdie verband kon wees. Dit is dus nie my bedoeling om die Habermas-nawerking in spesifiek die Hervormde Kerk in hierdie proefskrif te problematiseer nie. Dit is wel my bedoeling om veral Nietzsche, Adorno en Foucault in die Hervormde Kerk binne die konteks van die redekritiek aan die woord te bring en die kerklike diskoers te bly verruim deur Habermas se kataliserende opmerkings *naas* hierdie denkers se insigte aan die orde te bring.

Wat baat die aksent op die bydraes van veral Adorno en Foucault ons dan? Ons kom myns insiens hiermee tot 'n akkurater weergawe van die werklike stand van sake in die moderniteitsdebat, sowel as tot 'n omvangryker verstaan van die beskadigingstendense in die sosio-historiese diskoerse van die moderne tyd. Daarom is my aansluiting by Habermas krities, selfs selektief. Daar is minstens drie voorbehoude vir my aansluiting by Habermas. In die eerste plek staan ek skepties teenoor Habermas se normatief-regulerende opgaaf van die rede. Na Adorno en Foucault se uitwysing van die sosio-historiese “gekontamineerdheid” van die instrumentele rede is daar myns insiens nie meer omdraai op hierdie punt nie. Ek bly in die tweede plek ook skepties staan teenoor die rehabilitasie van die instrumentele rede, al is dit uiteindelik ook net vanuit 'n respek vir die maskeringsvermoë van die instrumentele rede en die vrees dat rehabilitasie dus “skynrehabilitasie” kan wees. Ek handhaaf dus die pleidooi vir 'n afskeid van die Verligting en die moderne, in die sin dat my weergawe van redekritiek roep om 'n nuwe diskoers wat nie die skade van die ouer of gerehabiliteerde diskoers perpetueer nie. Ek sal hierdie voorbehoude mettergaande toelig.

Daar is egter ook 'n derde voorbehoud wat veral nie in die Hervormde Kerk duidelik genoeg gehoor is nie. Dit gaan naamlik oor die sosio-historiese *effek* of *konsekwensies* van die instrumentele rede. Habermas voel die kataklismiese aard van die nawerking van die instrumentele rede myns insiens nie

17

Dit geld met twee van my publikasies hieroor as enigste uitsondering (kyk Beukes 1996a-b). 'n Goeie voorbeeld van 'n afgrensing teen Habermas en noue aansluiting by Adorno/Horkheimer en Foucault vanuit feministiese kring, tref ons aan in die uitstekende werk van Hogan (1995). Kyk ook my gunstige resensie van Hogan se teks *From women's experience to feminist theology* (Beukes 1997b:434-437).



sterk genoeg aan nie, hoewel dit as ietwat paternaliserend geag kan word om so 'n stelling te maak. Die feit bly staan dat ons nêrens in Habermas se werk die soort "bewussyn van skade" teëkom as by Adorno, Foucault en selfs Derrida (wat baie sterk met Joodse tradisies identifiseer) nie. Ek dink egter dit moontlik om hierdie voorbehoude op so 'n manier in hierdie proefskrif te hanteer dat dit nie noodwendig deel moet uit te maak van die bestaande en intensiewe filosofiese polemieke nie. Nogtans is dit nodig om hierdie leemte in die eietydse kerklike diskoers (met betrekking tot 'n dieper *bewuswording* van die effek van die instrumentele rede) aan te spreek¹⁸.

'n Mens sou kon sê dat die twintigste eeu nie in 1945 geëindig het nie en dat hierdie eeu wel vir iemand, iewers, hoop kon gebring het, met verwysing na die vordering van die mediese wetenskap, die informasie-revolusie, die val van die Berlynse muur, die demokratisering van Oos-Europa en Suid-Afrika, die onderhandelinge tussen Israel en Palestina, en so meer. So 'n opmerking getuig van en bevestig juis die "dialektiek van die Verligting". Terwyl ons nog in hoopvolle terme praat, voltrek Bosnië in 1994 en in 1999 weer, Klossovo, Oos-Timor en Chechnya. My pessimisme ontspring eerder uit die *intrinsieke karakter van skynvoortuitgang* en die baie (skyn)beloftes aangaande voortuitgang in die moderne tyd. Gaan dit werklik beter, vooruit, in Oos-Europa, Suid-Afrika, Palestina en die voormalige USSR? Is begrippe soos "demokrasie", "die verligting van menslike lyding", "kritiek" en "inligting" nie dalk weer maskers van 'n nuwere magsdiskoers, van 'n waarskynlik nog gevaarliker vorm van onderwerping nie, juis omdat dit skuilgaan onder die vaandel van voortuitgang en bevryding? Dit gaan gewis nie daaroor dat 'n *contra* vir elke *pro* aangewys (kan) word nie, maar eerder dat daar iets *intrinsiek* regressiefs aan die indruk en moderne beloftes van voortuitgang steek. Adorno byvoorbeeld, steek nie vas by sy wedervaringe as Duitse Jood gedurende die eerste helfte van hierdie eeu in sy afwysing van sake soos die populêre kultuur en die identiteitsdenke nie. Adorno weet omvangryker dat "voortuitgang" presies dit bedreig wat na die beloftes van moderniteit gerealiseer moes word, naamlik 'n *vrye mensheid*. Adorno, soos Nietzsche voor hom en Foucault na hom, open ons oë vir hierdie onhoudbare ironie en dui skerp geanaliseerd aan dat as ons hierdie ironie oorleef,

dit ternouerdood sal wees! Sommiges sou hierdie opmerkings dalk ongebalanseerd, bevooroordeeld, oordrewe en sensasionalisties vind. Maar sou ‘n intellektueel in die *Gulag*, ‘n Jood in Frankfurt in 1938, ‘n Palestyn in Jerusalem of Betlehem, ‘n Protestant in Dublin, ‘n politieke gevangene van Khmer Rouge, ‘n vrou wat deur haar “wettige man” verkrag word (waarvoor hy [hier] nie strafregtelik aangekla kan word nie), ‘n mishandelde kind en die kerk- en familieveragte homoseksueel dit ook oordrewe vind? As dier en plant kon praat, tot op spesievernietiging uitgejag en verniel, die “geblikte leeu” (as eg-Suid-Afrikaanse verskynsel) en die vis en seesoogdier, deurtrek van kusriool en die tenker se ru-olie, protes kon aanteken, sou hulle ook die *kompromislose* kritiek van instrumenteel-rasionele onderwerping as “bevooroordeeld” beskou? Moet ons nie met groter dringendheid aanvaar dat moderniteit op ‘n katastrofe afstuur nie?

Ons weet daar was in die twintigste eeu twee wêreldoorloë (met ‘n benaderde lewensverlies van *165 miljoen mense*) en ontelbaar kleiner maar ewe bloedige oorloë; ons het verneem van die parallelisering van tegniese progressie en morele regressie, van etniese vervolgings, van atoomverwoesting en van ekodestruksie. Ons het ook verneem van allerlei uitwasse van godsdienstige, wetenskaplike en burgerlike fundamentalismes. Apartheid het ons dit trouens hier in aksie laat sien. Maar het ons by die oorgang na ‘n volgende dekade, eeu en millennium verneem van die konkrete gevolge van die rasionaliteitstipe wat hierdie bloeddorstige fundamentalismes gestu en bemoontlik het?

Die VSA se kern- en wapenprogram vanaf 1980 tot 1985 het 1000 (een duisend) biljoen dollar beloop (vgl vervolgens Capra 1983:1-6). In 1978 was die wêreld se *daaglikse* uitgawe op kerntegnologie alleen ‘n verstommende 425 biljoen dollar. Kerntegnologie is, afgesien van die reële moontlikheid van ‘n volskaalse kernoorlog, ‘n *direkte* bedreiging vir menslike welsyn. Enige een of meer van die diensbare 360 kernreaktors wêreldwyd kan Tchernobilmatig eenvoudig ingee. Vyftien miljoen mense sterf intussen jaarliks van honger, 500 miljoen mense is krities ondervoed. Veertig persent van die wêreldbevolking het *geen* toegang tot basiese mediese dienste nie. Vyf en dertig persent van die wêreldbevolking het geen toegang tot drinkwater nie. Die osoonlaag het reeds gewyk. Lugbesoedeling is in sommige lande, waaronder Mexiko en Maleisië, die grootste gesondheidsgevaar. Mensgemaakte chemikalieë en radioaktiewe afval saai onder mens en dier verwoesting in die (baie) woonbuurte en kusgebiede waar dit gestort word. Elke *dag* sterf ‘n dier- en plantspesie uit.



Tegnologie en inligtingsbeheer vervang mensearbeid. Ruim meer as die helfte van die volwasse wêreldbevolking is werkloos. Sedert die vroeë tagtigerjare is daar elke *week* meer mense in hegtenis geneem sonder die vooruitsig van 'n spoedige verhoor, gemartel, tereggestel, op etniese gronde vervolgd, voëlvry verklaar, vaderlandlose vlugteling gemaak, deur regimes en diktatorskappe van individuele waardigheid ontnem as ooit tevore. Elke maand voeg die wêreld se ekonomiese stelsels 7.5 biljoen dollar tot die reeds ondraaglike skuldvas van 1500 biljoen dollar waaraan die Derde Wêreld dra. In 1998 het Suid-oos Asië se veelheid van kunsmatige ekonomieë onafwendbaar, uiteindelik in duie gestort. Brasilië se ekonomie was vroeg in 1999 daarheen op pad. Globale verhitting, 'n direkte gevolg van die moderne tegnologie se vernietiging van die osoonlaag, bring 'n jaarlikse temperatuurstyging van tussen *1.5 en 4.5 grade Celsius* mee: seevlakke styg, met rampspoedige gevolge vir die meer as die helfte van die wêreldbevolking wat aan die kus woon.

Hierdie uitwasse is nie politieke, sosio-kulturele, demografiese, geografiese of geologiese kontingentes nie. Dit is die instrumentele rede self wat ons hier in werking sien, naamlik die onderwerping van die uiterlike natuur as Ander en die beheersing van die Self of innerlike natuur. Wanneer B J Engelbrecht vanuit etiese argument "teologies" wil stel dat hierdie aarde "God se aarde is" en dat "ons dit nie mag vergeet nie - nie in ons gesindheid nie, nie in ons denke, nie in ons beplanning en ook nie in ons dade nie" (Engelbrecht 1992:780), moet ek opmerk dat dit nie meer baat om "eties" hieroor te reflekteer nie. Die instrumentele rede steur sigself nie aan normering en regulering nie en is heeltemal te gesofistikeerd¹⁹ vir die korrigerende aansprake van enige "eties". Ons moet dan verder gaan. Ons moet hierdie soort redelikheid onderliggend aan die onetiese etiek teenoor Self en Ander aftakel en, sover dit moontlik is, vir goed ontwapen. Want hoe kan ons dít alles progressie noem? Kan die etiket van "moderniteit" ooit weer gunstig wees? Inderdaad: *all that is solid melts into air* (vgl Berman 1982:2-4).

19

Juis *hoe* gesofistikeerd die instrumentele rede kan wees, veral met betrekking tot die vermoë om mag te configureer, blyk uit die feit dat die Westerse verbruikersamelewing, wat 'n veel meer geslepe magsorde as growwe voorgangers soos Fascisme en Nasionaal-Sosialisme is, sonder enige noemenswaardige probleme daarin kon slaag om die hoogs beskaafde en komplekse Japannese kultuur binne 'n bestek van drie dekades te deursuur (vgl Rossouw 1999:162).

Hierdie kompromislose strekking kom ook nie aan op sentimentele en sensasionele Greenpeacematige, geesteswetenskaplike en demografiese spekulasie nie. Want ook in die natuurwetenskappe is die instrumentele rede Newtoniaans oorwerk en hopeloos uitgedien. Veral in die teoretiese fisika is sedert die eerste jare van hierdie eeu begin om die grondbeginsels van die objektiewe wetenskapsbeoefening (wat deur en deur 'n instrumenteel-rasionele oefening is) naamlik waarneming, kousaliteit en voorspelbaarheid op sterkte van verrassende (selfs skokkende) resultate vanuit die kwantumfisika te ondermyn. Konsepte soos tyd en ruimte, wat in die moderne filosofie selfs as vasstaande verwysingspunte of kategorieë gegeld het, is *natuurwetenskaplik* blootgelê as *konsepte*; as sosio-kulturele proposisies, relatief en relasioneel tot waarnemer en taalgebruiker. Kwantumfisika bestudeer die gedrag van sub-atomiese partikels op grond van die onvoorspelbaarheid en "subjektiwiteit" daarvan. Sub-atomiese partikels reageer glad nie objektief en voorspelbaar op selfs die fynste wiskundige berekeninge nie. Hoewel hierdie berekende wiskunde korrek is, ontken die gedrag van sub-atomiese partikels op paradoksale wyse die korrektheid daarvan²⁰. Dit is soos om te sê 2 en 3 is matematies presies en gelyktydig dieselfde. Daarom het eksponente soos Niels Bohr, Albert Einstein en Erwin Schrödinger aanvanklik geweier om die resultate van hulle eie navorsing te aanvaar.

Een voorbeeld van hierdie skokkende resultate is dat 'n sub-atomiese partikel op dieselfde moment op twee verskillende plekke "bestaan" en onvoorspelbaar, selfs negatief, reageer op waarneming. Identifiserende beginsels van die empiriese of objektiewe wetenskapsbeoefening soos waarneming, noodwendigheid, algemeen-geldigheid en voorspelbaarheid is in so 'n mate deur die kwantumfisika ondermyn dat dit reeds sedert die dertigerjare in die teoretiese fisika as hoogs problematies - dus, as *deel* van die fisiese probleem - geag word. Die direkte implikasie van die kwantummeganiese wêreldbeskouing is dat niks kousaal kan vasstaan nie en dat die werklikheid in paradoksale limbo vertoef waar objektiwiteit, waarneming en voorspelbaarheid geen absolute aanspraak kan maak nie.

20

Vir 'n uitstekende oorsig van die filosofiese konsekwensies van die kwantummeganika, kyk Schoeman (1990:275-279). Daarby kan die artikel van Basson & Koekemoer (1997:278-279, 286-288) oor moontlike teologiese konsekwensies van die kwantummeganika gelees word.

Wetenskaplike konsepte is daarom nie universeel nie maar noodwendig partikulier en daarom kultuur- of waarnemerbepaald.

Modern-empiriese wetenskap is dus niks anders nie as oefeninge in sosio-kulturele relatiwiteit. Wat benadruk moet word, is dat hierdie ‘n *natuurwetenskaplike* insig is wat uit die teoretiese fisika kom en nie uit die filosofiese redekritiek nie. Moderne wetenskapsfilosofie kon hierdie resultate uiteraard glad nie hanteer nie (vgl Hesse 1979a-b; 1980a-c; 1988a-b). Kwantumfisika het die moderne rede op die mees sagte plek geslaan deur die identifiserende premisse daarvan te relativeer, naamlik die vermoë om die “noodwendige” waar te neem, om “algemeen-geldig” en “objektief” te konkludeer en dus “rasioneel” te voorsien, te voorspel en te beheer²¹.

‘n “Postmoderne wetenskapsfilosofie” roep ons op tot ‘n skikking met marginaler kennis in die volgende millennium. In wetenskapsfilosofiese sin is die volgende eeu ongetwyfeld die era van die Kwantum, die onvoorspelbare, die oop ruimte van die *jenseits*. Selfs die natuurwetenskappe besef dus: ons moet ander uitweë as bloot die redelike soek. Ons kan nie die ou weë korrigeer nie. Kwantumfisika beteken om radikaal *anders* te dink en afskeid te neem van ‘n model wat die gang van sake op meganiese, tegniese en instrumentele oorweging vernietigend ingerig en gestuur het.

‘n Mens sou op grond hiervan Van Aarde (1995a: 13-14, 22-24) se standpunt dat die oorgang van moderniteit na postmoderniteit as “mikro-paradigmaties” of “middelmatig” gereken kan word, wel kon ondersteun, indien daarby verreken word dat Van Aarde (1995a:19-20) hierdie oorgang as “evolusionêr” beskryf, *hoewel* dit reeds as “revolusionêr” ervaar word. Ons beleef, anders gesê, ‘n tydperk wat, Kuhniaans gesien, as ‘n tydperk van nie-normale wetenskap gereken kan word. Ons bevind ons dus volgens Van Aarde in ‘n tydperk wat nog moet oorgaan in die “makro-paradigma”.

21

Dit kan daarom as problematies, selfs as uiters problematies beskou word dat (moderne) teoloë weier om ag te slaan op die kwantumeganika se ondermyning van die identifiserende premisse van die empiriese wetenskapsbeoefening. Hulle wil daarmee in die teologie probeer volhou, wat aansienlike implikasies het vir ‘n houdbare eietydse verstaan van die verhouding tussen geloof, tyd en ruimte, met betrekking tot byvoorbeeld die opstanding van Christus, die wederkoms en die maagdelike geboorte. Vergelyk ‘n Derridaanse ondermyning van die empiriese paradigma met betrekking tot die opstanding van Christus en die “hoop op die ewige lewe” in Beukes (1997a: “Eindigheid, eie opstanding en die politiek van *différance*”) *vis-a-vis* die empiries-wetenskaplike pleidooi van Labuschagne (1997: “Oor die bestaan van God en oor niksheid”).



Die sosio-historiese konsekwensies daarvan dat postmoderniteit volgens hierdie opvatting *reeds* as “revolutionêr” beleef word, kan egter nie sterk genoeg beklemtoon word nie.

3.8 Samevatting

Ek aanvaar dat hierdie weergawe van 'n postmoderne redekritiek nie heeltemal sonder probleme is nie en dat kritiek daarteen ingebring kan word. 'n Mens sou miskien kon reken dat my kritiek, in die aansluiting by spesifiek Adorno en Foucault, te sterk eensydig fokus op die *vernietiging* van die instrumentele rede, sonder om die vordering wat daardeur bemoontlik is op wetenskaplike en tegnologiese gebied, veral sedert die helfte van die negentiende eeu, te verreken. So 'n beswaar sou waarskynlik ook fokus op die opvatting dat die instrumentele rede nie weggewens kan word deur radikale alternatiewe filosofieë nie. In repliek sou 'n mens aan die hand van Adorno en Foucault se insigte kon beweer dat die werking en effek van die instrumentele rede *onverbiddelik* is en ondubbelsinnig lei tot 'n enorme verval in kultuur en natuur. Die besprekings wat in hierdie hoofstuk gedien het, illustreer die doodloopstrate van die instrumentele rede myns insiens omvangryk genoeg om te kan beweer dat die skade wat die instrumentele rede in spesifiek die twintigste eeu tot gevolg gehad het, hierdie soort eensydige klemtone in argumentvoering op hierdie stadium *noodsaak*. Die skade wat volg op die werking van die instrumentele rede staan in só 'n mate disproportioneel tot die moderne beloftes van vooruitgang deur middel van rasonele natuurbeheersing en die arbitrêre realisering daarvan in tegnologiese middele, dat die vordering wat wel gemaak is op wetenskaplike en tegnologiese gebied, as te duur beskou behoort te word. Dit is so dat die instrumentele rede nie weggewens kan word nie. Maar dit kan aangeveg word, en hierdie aanvegting vra om dieselfde soort onverbiddelikheid as wat die instrumentele rede konsekwent openbaar. Ek herhaal: Die instrumentele rede steur sigself nie aan normering en regulering nie en is heeltemal te gesofistikeerd vir die korrigerende aansprake van enige “etiese”. Ons moet eerder die soort “redelikheid” onderliggend aan die moderne etiek van verwoesting en rasonele geweldpleging aftakel en, sover dit moontlik is, vir goed ontwapen. Sou my aanbod van 'n transgressiewe oorstyging van die moderne, as 'n *komplement* tot die transversale gerigtheid (as 'n reeds gevestigde redekritiese strategie in die Hervormde Kerk), binne 'n meer omvattende redekritiese narratief in die Hervormde Kerk 'n plek gegun kon word?

Ek is oortuig dat daar 'n "afskeid" van die moderne moet plaasvind. Ons het *closure* nodig. Maar dan wil ek getrou bly aan *al* die betekenisvolle impulse binne die groter postmoderne diskoers. Die transgressiewe rede slaag in hierdie *closure* deur die instrumentele rede in die bestaande nawerking daarvan (voortdurend) te transgresseer. Maar dit beteken, weer eens, dat die transgressie slegs moontlik, "sinvol" en "verstaanbaar" is *in lig van* die bestaande. Die transgressie verkry eers betekenis wanneer die konteks van oorstyging en dit wat oorstyg word, verreken word. Die "afskeid van die moderne" het dus betekenis wanneer die konteks van afskeid en dit waarvan afskeid geneem word, *voortdurend* verreken word. - "Afskeid van die moderne" beteken dus 'n voortdurend oorstygende of transgresserende gesprek met of kritiek van die moderne en nie sonder meer die (sosiale) "agterlaat" van die moderne nie. My aanbod van 'n postmoderne redekritiek vooronderstel *voortdurend* 'n skadelike presentering van redelikheid en verwys voortdurend terug na daardie presentering. Hierdie transgressie maak dit moontlik om tegelyk radikaal krities ten opsigte van die waardes van moderniteit te wees sonder om moderniteit volledig in sosiale terme te verlaat. Of anders gesê: 'n alternatief kan slegs 'n alternatief met betrekking tot 'n *alter*, 'n ander wees.

Hierdie aanbod het ongetwyfeld 'n Nietzscheaanse oorsprong. Neem ons dan die strekking van my weergawe van 'n postmoderne redekritiek, soos deur Nietzsche in sy kritiek op Kant en Hegel geïnspireer en eietyds deur onder meer Adorno en Foucault verleng,²² met erns in ag, blyk die volgende koherent en aanduibaar. In die eerste plek is dit, redekrities gesproke, duidelik dat daar iets subversiefs en ondermynend aan postmoderniteit vestig wat tot op datum nie op "diskoersetiese" wyse in die Hervormde Kerk verreken is nie. Dit is nie 'n uitgemaakte saak dat die instrumentele rede "rehabiliteerbaar" is nie. Daar is trouens 'n afskeidende momentum vanuit die Nietzsche-kontinuum aanwesig wat gesagvol 'n pleidooi lewer vir die transgressiewe afskeid van moderniteit. Nietzsche en sy eietydse eksponente vra van ons 'n ander manier van dink - en nie bloot die heroorweging en gevolglike perpetuering van skadelike maniere van dink nie.

22

"Postmoderne redekritiek" word van hier af meerendeels in ooreenkomstige Nietzscheaanse gelaat aangebied. Dit is nou reeds duidelik waarom ek huiwerig sou wees om sonder meer van Habermas se diskoersetiek as *postmoderne* redekritiek te praat. Dit sou waarskynlik meer gepas wees om diskoersetiek en die wisselende momente daarvan by denkers soos Habermas, Lyotard en Welsch eerder as *hoogmodern* of op die meeste as *laatmodern* aan te dui (oor 'n verantwoording van Habermas se posisie in hierdie verband, kyk Kellner [1989:6ev] en Wellmer [1985, 1991]).

Postmoderne redekritiek, in Adorniese en Foucauldiaanse gelaat, stem ons daarom tot 'n baie groter versigtigheid vir onself, ons kultuurdiskoerse en ons institusies en sisteme as wat tot dusver in die gangbare teologie van die Hervormde Kerk gehoor is. Postmoderne redekritiek is noodwendig *selfkrities*. Dit tref ons hard. Dit vra *ook van ons* 'n stellingname teen eerste beginsels en laaste teorieë. Negatiewe dialektiek vra 'n ingesteldheid en selfblootleggende mentaliteit van voortdurende selfopposisie. Dit is die logiese konsekwensie van 'n kritiek van die Hegeliaanse dialektiek, in die sin dat die vraag na binne met ewe groot erns as die vraag na buite gevra word. Dit sluit nie uit nie maar in, en is in die aard en werking daarvan nie eksklusief nie maar inklusief.

Daarom konfronteer postmoderne redekritiek ons met *sisteenkritiek*. Ons word gedwing om rekening te hou met en rekenskap te gee van die feit dat die geheel of sisteem nie die geheel van werklikhede kan verteenwoordig nie. Die indruk van 'n organiese geheel in kerk en teologie kom hiermee skerp in gedrang. Sisteemkritiek vra van ons groter fokus op die nie-geheel, die nie-sistematiese en nie-sistematiseerbare as wat in moderniteit gangbaar was. Ons moet dadelik vra: "Wat staan buite die sisteem?". Die enigste waarde wat sisteme nou nog kan hê, is inderdaad dat dit ons aandag fokus op dit wat buite die sisteem staan. Dit fokus die aandag op (veral sosio-historiese) marginalisering en die wyses waarop sisteme hierdie soort marginalisering as "normaal" en selfs "wenslik" verantwoord.

Die kerk, as 'n sosio-historiese "sisteem", of in Foucault-taal, as 'n "institusie van die Self", het die kerk se eie(soortige) marginaliserende prosesse in die geskiedenis subtiel gekonfigureer as wenslik, soms selfs as heilsnoodsaaklik. Postmoderne redekritiek sensiteer ons, in aansluiting hierby, daarom vir die *magshandelinge* wat opgesluit lê in die eie diskoers, sisteem, handelingskonteks en institusie. Postmoderne redekritiek stem ons veral bedag op die tipies-moderne *konfigurasië* van mag. Onderwerping na binne en na buite word gekonfigureer as wesenlik aanvaarbaar, legitiem en selfs noodwendig. "Kerk" en "teologie" konstitueer magsvolle verskynsels wat skuilgaan onder die pretensie dat dit besig is met die "hoëre goeie", die transendente, terwyl dit wesenlik immanente verskynsels is wat die mag tot beskikking voortdurend herkonfigureer as onbetwyfelbare proposisies en Goddelike ingrepe. Dit geld vir die linker- sowel as die regterkant van die teologiese spektrum. Teologie pretendeer om oor God te praat, maar praat altyd oor sigself. By geslote dialektiese



teologie leer ons meer van die metodologieë en teleologieë van teoloë en hulle teologieë as van God. Hierdie selfspreke word as “spreke oor God” en fundamentalisties dikwels ook as “spreke *met* God” gekonfigureer.

Daarby stem postmoderne redekritiek ons tot 'n diepe *kultuurpessimisme*. As Adorno reg het dat waarheid iets is wat deur, maar wesenlik *agter* individue voltrek, is dit vanselfsprekend dat ons antagonisties behoort te staan teenoor 'n samelewing of maatskappy wat hierdie selfbestending van waarheid bemoontlik of bevorder. Daar broei allerlei onheil in die samelewing uit wat losstaan van individue. Dit is die samelewing self wat maak dat sommige individue pas en ander nie in-pas nie. Daarom, ter wille van die ongelykes in die samelewing, moet ons kultuursinies wees.

Postmoderne redekritiek stem ons ook diepgaande *krities teenoor proposisies van die rede*, teenoor begrippe, konsepte en hulle breër samehange. So 'n breër samehang word byvoorbeeld verteenwoordig deur begripsmatige dogmatisering, teologiese praktisering, historisering en geskiedskrywing. Proposisies en hulle breër samehange hoort volgens die toonaard van 'n postmoderne redekritiek as verleentheidsuitweë beskou te word wat allermens aanspraak behoort te maak op universele en onveranderlike geldigheid. Taal is dus niks anders as 'n verleentheidsuitweg nie. Maar ons het niks anders nie. Daarom, op die heel minste, moet ons redekritisies die voorlopigheid van taalgebruik respekteer, die noodwendige aangewesenheid op analogieë aanvaar en aanvaar dat *geen* konsep taligheid transendeer nie.

Voorts word ons deur my aanbod van 'n postmoderne redekritiek opgeroep tot 'n partisipasie aan *nie-identiese rasionaliteit*. Dit is daardie “soort” rasionaliteit wat volgens Adorno en Foucault slegs “denkbaar” sou wees in die afwesigheid van die wurggreep van die identiteitsdenke. Adorno gebruik kuns en estetika om ons van die werklikheid van nie-identiese rasionaliteit bewus te maak. Maar juis in die kerk en teologie werk ons met 'n nie-identiese redekonstruk wat ons “God” *noem*. Ons behoort hierdie konstruk met 'n veel groter waarde-rasionele of nie-identies rasoniese en 'n toenemend minder instrumenteel-rasionele gerigtheid te benader. God staan buite die imperium van die instrumentele rede. Streng gesproke is teologie wat dit vergeet, in die postmoderne tyd nie meer teologie nie.



Ons tref in die postmoderne redekritiek ook 'n volgehoue pleitbesorging vir die belange van die *singuliere* en partikuliere aan. Dit vra van ons 'n verskuiwing van fokus vanaf die omvangryke en uitgebreide na die splinterdomeine van die enkelagtige. Dit vra van ons die eerbiediging dat die dae van "groot teologie", soos "groot filosofie", getel is. Beide word eerder beskeie deelnemers aan ligter, jukstageponeerde diskoerse waarin eerder die singuliere atome van *betekenis* as die universum van *belange* onder loep geneem word. Dit vra weer onverwyld vir die bereidwilligheid en vermoë om die starre ensiklopediese grense van kennisafbakening af te werp en voluit deel te neem aan 'n eenheidsnarratief²³ van kennis.

Postmoderne redekritiek is in aansluiting hierby nie net Ander-gerig nie. Taylor (1989) het, soos aangedui, ons juis geleer dat die *Selfbaat* by die bewuswording en vrymaking van die Ander. Hierdie is 'n belangrike punt. Identiteit is postmodern-redekritisies voortgaande houdbaar in die (h)erkenning van nie-identiteit. Postmoderne redekritiek vra van ons daarom die honorering van pluraliteit en diversiteit. In die veelheid kom identiteit tot reg. "Selfdeernis", die handhawing van die Self en "Selfversorging" is trouens volgens die postmoderne redekritiek noodsaaklik. Dit is futiel om van die Ander sonder 'n mate van Selfbehoud te probeer praat. Vir kerk en teologie kom dit neer op die redekritisies-verantwoordbare aard van 'n volgehoue omarming van dit wat (nog, of desnieteenstaande) as kosbaar en outentiek geag word.

Laastens roep die postmoderne redekritiek ons op tot 'n versigtigheid vir aansprake op suiwer moraliteit en die ongekwalfiseerde deelname aan projekte en strategieë wat as "moreel" geag word²⁴. Wie bepaal die moraliteit? En wie se belange word deur die moraliteit gedien? Dit was dan veral

23

Dit sou dalk vanpas wees om juis hier weer op te merk dat hierdie studie binne die "vakterrein" van 'n interdisiplinêre hermeneutiek ingedien word, maar uit verleentheidsoorwegings deur die Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap "gefasiliteer" word.

24

Vergelyk Rossouw (1993:898) se pleidooi vir teologiese "involvement in moral discourse". Hoewel sy pleidooi vir 'n 'breëre moraliteit' ondersteun kan word, is dit nie heeltemal duidelik watter moraliteit(e) hierin ter sprake kom nie. Daar bestaan in die postmoderne tyd nie (meer) iets soos 'n objektiewe moraliteit, kollektief-grondliggende aannames rondom goed, behoorlik en fatsoenlik soos byvoorbeeld in die Victoriaanse epog nie. Rossouw is andersins egter korrek in sy aanbeveling en uitdaging dat die kerklike diskoers 'n meer publieke en minder esoteriese gestalte behoort aan te neem.

Nietzsche wat ons aandag, krities op Kant, daarop gevestig het dat moraliteit dikwels, indien nie konsekwent nie, die verlengstuk is of word van die instrumentele rede. Moraliteit het ook onder die invloed van die instrumentele rede in die moderne tyd hopeloos verword. Ons moraliteit moet ons dus elders vind as in die samelewing se tydtendensieuse opvordering van wat as “moreel” geag word.

Hierdie hoofstuk wou aandui wat 'n postmoderne redekritiek in Nietzscheaanse gelaat aan ons as logiese konsekwensies van 'n kritiek van die instrumentele rede voorhou. Nou sou ek wou voortgaan om hierdie konsekwensies *vir* kerk en teologie in groter detail, met verwysing na 'n “negatief-dialektiese teologie” en “postmoderne hermeneutiek”, te verwoord.