

DIE MENS AS DEELNAME AAN 'N 'GESKONDE EN BESETE WÊRELD': C.K. OBERHOLZER, FENOMENOLOGIE EN PRETORIA

Author:
Pieter Duvenage¹

Affiliation:
¹Departement Filosofie,
Monash, Suid-Afrika

Correspondence to:
Pieter Duvenage

e-mail:
pieter.puvenage@arts.
monash.edu

Postal address:
Privaat Sak X60,
Roodepoort 1725,
Suid-Afrika

Keywords:
fenomenologie; denke;
filosofiese benaderings;
hermeneutiek; soeke na
waarheid

Dates:
Received: 19 Aug. 2008
Accepted: 15 Apr. 2009
Published: 13 Aug. 2009

How to cite this article:
Duvenage, P., 2009, 'Die
mens as deelname aan
'n "geskonde en besete
wêreld": C.K. Oberholzer,
fenomenologie en
Pretoria', *HTS Teologiese
Studies/Theological Studies*
65(1), Art. #188, 7 pages.
DOI: 10.4102/hts.v65i1.188

**This article is available
at:**
<http://www.hts.org.za>

© 2009. The Authors.
Licensee: OpenJournals
Publishing. This work
is licensed under the
Creative Commons
Attribution License.

ABSTRACT

Human participation in a scarred and frenzied world: C.K. Oberholzer, phenomenology and Pretoria

This article focuses on the living presence of phenomenology as an intellectual tradition at the University of Pretoria, and more specifically the role of C.K. Oberholzer (1904–1983) in creating a space for such reflection. The article consists of four (interrelated) parts: the founding years of philosophy at the University of Pretoria against the colonial backdrop of the British Empire, and the rise of Oberholzer under different circumstances in the 1930s; a succinct definition and description of phenomenology in four chronological waves of influence over the last century; the specific way in which Oberholzer interpreted and appropriated phenomenology in the Pretoria context; and finally, the political implications of Oberholzer's phenomenology and philosophical anthropology in the apartheid years, the present as well as the future.

INLEIDING

Denke is ondenkbaar sonder konteks. Dit impliseer dat betoë en redes in 'n hedewerklikheid of hedepraktik altyd met die geskiedenis verband hou. Anders gestel: Denke in die hede het 'n verantwoordelikheid teenoor die verlede ten einde 'n toekoms te kan hê. Denke is ook dank of dankbaarheid. Die filosofiese denke aan die Universiteit van Pretoria is in hierdie opsig geen uitsondering nie. Oor die afgelope honderd jaar het verskillende filosofiese benaderings hier tot uiting gekom. Met verloop van tyd het daar 'n wisselwerking tussen filosofiese en teoretiese tradisies aan die een kant, en die toepassing van hierdie tradisies deur verskillende generasies denkers aan die ander kant ontstaan. Veral een filosofiese tradisie, naamlik die fenomenologie (en opvolgertradisies soos die eksistensialisme, wysgerige antropologie, hermeneutiek, kritiese teorie en dekonstruksie), het danksy die onvermoeide bydrae van C.K. Oberholzer aan die Universiteit van Pretoria 'n groot invloedseer opgebou. Teen hierdie agtergrond is die bedoeling hier om oor die spore, impak en afloop van die fenomenologiese tradisie in Pretoriase verband te besin. Waarom het verskeie generasies filosowe gereken dat hierdie benadering juis in hulle verwysingswêreld toepaslik is? Waarom het juis 'n fenomenologies-kontinentale benadering, en nie byvoorbeeld die analitiese benadering nie, so 'n vrugbare filosofiese kweekplek in Pretoria gevind? Om bostaande vrae te beantwoord, word hierdie bydrae in vier (interafhanklike) gedeeltes uiteengesit, naamlik (1) die ontstaan van Filosofie in Pretoria, en die opgang van Oberholzer; (2) 'n bondige bespreking van die belangrikste aspekte van fenomenologie; (3) die bepaalde wyse waarop Oberholzer hom die fenomenologie in Pretoriase verband toeëien; en (4) die politieke implikasies van Oberholzer se bydrae vir vandag én die toekoms.

DIE ONTSTAAN VAN FILOSOFIE IN PRETORIA, EN DIE OPGANG VAN OBERHOLZER

Die Pretoriase tak van die Transvaalse Universiteitskollege het in 1908 teen die agtergrond van Britse imperialisme beslag gekry (en in 1932 tot die ontstaan van die Universiteit van Pretoria aanleiding gegee). Een van die hoofkwessies hier is hoe Britse koloniale akademiese institutionalisering, en meer bepaald die ontstaan van Filosofie as uitdrukking van die Britse wêreld, plaasgevind het. Wat gebeur met denke in 'n koloniale of postkoloniale bedeling waar dit van een stel materiële en simboliese faktore na 'n ander stel beweging of emigreer (Du Toit 1991:6)?

Teen hierdie agtergrond is dit interessant dat die eerste filosowe wat by kolleges of universiteite in Kaapstad, Stellenbosch, Pretoria en Johannesburg poste gekry het feitlik deur die bank Britse idealiste was. 'n Uitstaande voorbeeld hier is R.F.A. Hoernlé wat tussen 1908 en 1911 professor in Filosofie aan die South African College (Kaapstad) was, en later professor in Filosofie aan die Universiteit van die Witwatersrand (1923–1943) (Nash 1985). Op Stellenbosch was Thomas Walker (1874–1916) en in Pretoria W.A. Macfadyen (1912–1924) die eerste professore in Filosofie. Hulle was, soos Hoernlé, produkte van Oxford- oftewel Britse idealisme. Hierdie 19e-eeuse intellektuele tradisie word gewoonlik met denkers soos F.H. Bradley, Bernard Bosanquet en T.H. Green verbind (Richter 1964). In baie opsigte staan hierdie denkbeweging haaks op die gewone empiriese, naturalistiese en nugter benadering van die Britse filosofie. Hoekom dan hierdie idealistiese denkbeweging in die 19e eeu, wat sterk deur die Duitse denker Hegel beïnvloed is, en hoe hou dit met kolonialisme verband? Een moontlike verklaring is dat Hegel se dialektiese opvatting van die geskiedenis vooruitgang veronderstel; dat alles uiteindelik tot die hoogste goed, die Absolute Gees, lei. Dit beteken dat die Britte deur hulle imperium die taak gehad het om ander individue en volke tot dié Absolute Gees te lei. Dié Hegel-vertolking werk dus groter begrip van kolonialisme en imperialisme in die hand. (Aan die ander kant is dit natuurlik eensydig, aangesien ander aspekte, soos die meester/slaaf-verhouding en besinning oor die moderne staat, agterweë gelaat word.) Behalwe die Britse idealisme, was daar egter ook twee ander invloedryke filosofiese strominge in die 19e-eeuse Brittanje wat nader aan die Britse empiriese ingesteldheid staan, naamlik utilitarisme, en die evolusieleer van Darwin en Spencer (Metz 1938; Schoeman 1944).

Die ontstaan van Filosofie by die voorloper van die Universiteit van Pretoria het egter in die gees van Britse idealisme plaasgevind. Hoewel A.C. Paterson, die professor in Hebreeus en Latyn, J.H. Hertz,

en die historikus Leo Fouche tussen 1908 en 1911 Filosofie behartig het, is die Departement inderwaarheid deur die Skot en Britse idealis W.A. Macfadyen gevestig. Macfadyen is in 1912 as professor in Filosofie en Politieke Wetenskap aangestel, en het dié pos tot en met sy afsterwe in 1924 beklee.¹ Buiten Filosofie (wat Logika, Metafisika en Etiek ingesluit het) en Politieke Wetenskap, het hy ook in Sielkunde, Ekonomie, Biologie, Stadsbeplanning, Musiek en Eugenetika klas gegee.

Volgens die bekende filosoof J.N. Findlay, wat tussen 1919 en 1924 onder Macfadyen gestudeer het, het hy sy studente in die algemeen aan enigiets van Thales tot Aristoteles, en Descartes tot Kant bekend gestel. In Politieke Filosofie is figure van Hobbes tot T.H. Green bestudeer, en in Logika die werke van Aristoteles, Bacon, J.S. Mill en Bernard Bosanquet. Wat die Sielkunde betref, het studiemateriaal William James, E.B. Titchener en William McDougall ingesluit. Macfadyen het voorts 'n belangstelling in die realisme van H.A. Alexander gehad. Hieruit blyk dat Macfadyen in die algemene dampkring van die Britse idealisme gewerk het, maar dat hy ook reeds sekere aspekte van die empiries-analitiese reaksie teenoor die idealisme begin toon het (Silber 1985).

In 1925 het T.J. (Tommie) Hugo by Macfadyen as hoof van die Departement Filosofie oorgeneem. Hugo se leerskool was nie die Britse idealisme nie, maar sy Nederlandse leermeester, Gerardus Heymans, se psigiese monisme ('n soort neo-Kantiaanse analities-empiriese filosofie). Hy het ook baie nou by die Afrikaner se kultuurpolitiek ingeskakel as lid van die Federasie van Afrikaanse Kultuurvereniginge (FAK) se hoofbestuur vanaf 1929.² Hoewel Hugo se Afrikaneropvolgers – C.H. Rautenbach (1902–1988), C.K. Oberholzer (1904–1983) en P.S. Dreyer (1921–1999) – elkeen uit eie reg studiemateriaal is, val die klem hier op Oberholzer (Dreyer 1989:335–339).

Carel Krugel (C.K.) Oberholzer is op 17 Desember 1904 in die distrik Potchefstroom gebore, en het ná sy matrikulasie aan die Hoër Volksskool Potchefstroom in 1923 hom as onderwyser aan die Potchefstroomse Onderwyskollege bekwaam. Hierna het hy by verskeie Transvaalse skole onderwys gegee, en ook sy meestersgraad (Oberholzer 1933) en doktorsgraad (Oberholzer 1936) onder leiding van Tommie Hugo behaal. Die onderwerp van sy doktorstesis, 'n *Kennisteoretiese Besinning oor die Natuurwetenskaplike Denke*, weerspieël Hugo se empiries-gerigte neo-Kantianisme.³ Kort hierna, gedurende die laat 1930's en vroeë 1940's, vind daar egter 'n kentering in Oberholzer se lewe en denke plaas. In hierdie tyd, as dosent by die Normaalkollege in Pretoria, het sy denke in die rigting van die fenomenologie, eksistensiefilosofie en wysgerige antropologie geswaai. (Dit was ook die geval as professor in die Filosofie en Opvoedkunde aan die Universiteit van Pretoria vanaf 1948 tot 1969). In dié opsig is hy een van die belangrikste grondlêers van fenomenologie (en opvolgerdenkings) in Suid-Afrika.⁴

1. MacFadyen (1865–1924) is in Manchester gebore, het aan Oxford (Brasenose College) gestudeer, en sy BA (Klassieke studies en Filosofie) (1889) en 'n MA behaal. Om gesondheidsredes kom hy in die vroeë 1890's na die Kaap, en gee uiteindelik klas in Engels en Logika aan die Staatsgimnasium in Pretoria (Bennett 1977). In dié tyd verwerf hy die eerste LLD aan die Universiteit van die Kaap van Goeie Hoop in 1899. Ná die Anglo-Boereoorlog, van 1905 tot 1909, was hy professor in die regte Grahamstad, en Wiskundedosent in Bloemfontein, voordat hy na Pretoria is.

2. Hugo (1886–1963) het Opvoedkunde aan die Victoria Kollege (Stellenbosch) en Grey Kollege (Bloemfontein) gestudeer, en sy BA in 1913 ontvang. Hy het vanaf 1914 aan die Universiteit Groningen (Nederland) in die Sielkunde en Filosofie gestudeer, en sy doktorsgraad oor die karaktertipes van kinders onder Gerardus Heymans (1857–1930) voltooi. In Suid-Afrika het hy 'n ruk Sielkunde aan die Universiteit van Kaapstad doseer, en in 1921 as senior lektor in Sielkunde en Filosofie na Pretoria gekom (Hugo 1977). Vir sy proefskrif en 'n meer nasionalisties-gerigte werk, sien Hugo (1922: 1941).

3. Oberholzer het ook doktorsgrade in die Sielkunde en Opvoedkunde behaal. Vir sy meestersgraad en twee doktorsgrade in die Opvoedkunde, kyk Oberholzer 1937, 1942 en 1951.

4. Ná sy aftrede was Oberholzer vanaf 1971 tot 1980 deelyds verbonde aan die Departement Fundamentele Pedagogiek aan die Universiteit van Suid-Afrika. In 1967 ontvang hy die Stalsprys vir Filosofie van die SA Akademie. Ongeveer 90 studente het hulle meesters- en doktorsgrade onder sy studieleiding ontvang.

'n Mens kan bloot bespiegel oor wat Oberholzer tot die fenomenologie laat draai het. Sy doktorsgraad onder leiding van Hugo wek 'n baie onafgeronde en onbesielde indruk. Reeds hier is daar tekens van kritiek op die natuurwetenskappe as die uitsluitlike model vir kennisteorie. Sy kulturele agtergrond as Afrikaner kon ook tot Oberholzer se keuse ten gunste van die fenomenologie bygedra het. Volgens A.H. Murray (1947:173) het Afrikaners se wêreldbeskouing immers altyd 'n sterk metafisiese dimensie gehad wat stellig 'n bloot empiries-materiële siening bemoeilik het. Hieruit vloei die idee dat die mens nie bloot 'n biologies-materiële wese is nie, maar ook 'n geestelike wese met waardes. Die politieke implikasie van hierdie opvatting van die self kom verder neer op kritiek van die liberale atomistiese individu. Dit kan ook wees dat Oberholzer se seun, wat in 1942 aan kinderpolio oorlede is, hom met die harde instrumentalisme van die moderne mediese wetenskap in aanraking gebring het. Die tema van die moderne geneeskunde sou hom sy lewe lank besig hou. Al hierdie faktore kon dus tot Oberholzer se toeëiening van die fenomenologie in die Afrikaanse en Suid-Afrikaanse wêreld bygedra het.⁵ Voordat die bepaalde wyse waarop hy die fenomenologie sy eie gemaak het meer breedvoerig beskou word, is 'n bondige uiteensetting van die fenomenologie egter eers nodig.

'N BONDIGE BESPREKING VAN DIE BELANGRIKSTE ASPEKTE VAN DIE FENOMENOLOGIE

Fenomenologie is ontleen aan die Griekse *phainomai* ('ek verskyn'; 'ek vertoon my'), met ander woorde 'die verskynsel as blootlegging van 'n visie', sowel as *legoo* ('ek spreek'; 'ek laat hoor') (Oberholzer 1967:86). In die 18e eeu duik die begrip weer in die Duitse idealisme by denkers soos Lambert, Kant, Herder, Fichte en Hegel op (Moran 2000:6). So ondersoek Hegel byvoorbeeld in sy *Fenomenologie van die Gees* fenomene wat hulle in ons bewuste ervaring aanmeld. Dit is egter eers met Edmund Husserl se *Logische Untersuchungen* (1900–1901) dat die fenomenologiese beweging soos ons dit vandag ken werklik 'n aanvang neem. Hierdie aanvang is nou verweef met die gesegde 'terug na die sake self' (*zu den Sachen selbst*). In dié proses is die begrip 'intensionaliteit' belangrik.⁶ Gadamer (1977:118) beskryf dit soos volg:

... [h]e [Husserl] always asked how what is intended is revealed, for which consciousness it is revealed, and in what form. Hence from the very beginning he did not conceive of the situation in terms of a subject existing for itself and choosing its objects. Instead he studied the attitudes of consciousness correlated with the phenomenal objects of intentionality – the 'intentional acts' as he called them. Now 'intentionality' [Intentionalität] does not mean 'an act of meaning' [Meinen] in the sense of a subjective operation.

(Gadamer 1977:118)

Aan die hand van hierdie aanhaling oor intensionaliteit is dit moontlik om fenomenologie as 'n radikale, antitradisionele soeke na die waarheid van sake, met ander woorde praktyk eerder as stelsel, te beskryf. In die vroegste fase van Husserl se loopbaan gaan hy deskriptief te werk. Hier word fenomene beskryf soos wat dit aan die bewussyn van die belewende waarnemer verskyn. In die proses moet enige beperking van die ervaring, soos godsdiens, kulturele praktyke of tradisies, gewone gesonde verstand, en die wetenskap self, uitgeskakel word. Die punt is dat 'n verduideliking nie afgedwing kan word voordat fenomene deur en deur begryp word nie. In dié

5. Vir Oberholzer se publikasies wat nie elders in hierdie artikel vermeld word nie, kyk Oberholzer 1952; 1953; 1957a; 1957b; 1960; 1963; 1971; 1978; 1979 en 1980. Vir drie werke wat aan Oberholzer se denke gewy is, sien die feesbundel van Dreyer (1965), die kritiese studie van Malan (1971) en Smit se latere huldiging (1979).

6. Moran (2000:11) beklemtoon ook die belang van aanskouing (*intuition*) by die vroeëre Husserl. Dit word as 'n soort geestelike verbintenis en wisselwerking tussen die subjek en die objek van kennis beskou. Hiervolgens word elke kennispraktyk deur 'n oorspronklike, gegewe aanskouing (*originär gebende Anschauung*) ondersteun. Volgens hom (Moran 2000) beskou Heidegger gegewenheid (*gegebenheit*) as die towerwoord van die fenomenologie.

opsig is fenomenologie strydig met stagnante tradisies en die oorheersing van eksterne metodes. As verwerping van enige dogmatisme is dit 'n 'terugkeer na die dinge self' – as't ware lewende kontak met die werklikheid. Sodoende word daar na die bestaan van die lewende menslike subjek teruggekeer – die konkrete, lewende en ryk menslike ervaring. 'n Bloot empiriese en psigologiese beskouing van die mens, en 'n opvatting van kennis as representasie (soos deur Locke aangevoer) word dus verwerp (Moran 2000:4–5).

In die geskryfte ná die *Logische Untersuchungen* beskou Husserl daardie aspekte wat die strukture en inhoud van ons bewuste ervarings ten diepste verwring (soos alledaagse ervarings, praktiese belange, volksveronderstellings en die wetenskaplike) in 'n al hoe meer negatiewe lig. In hierdie fase van sy loopbaan beskou hy bogenoemde aspekte as 'n verhinderende van die beleving van die suiwer ervaring soos wat dit aan ons bewussyn verskyn. As teëvoeter van sulke teoretiese beskouinge van fenomene, stel Husserl dus 'n aantal stappe voor wat hy die fenomenologiese *epoché* (met ander woorde die opheffing van die natuurlike wêreld en enige opvatting daarvoor) doop (Moran 2000:11). Moran beskryf die latere Husserl se werk soos volg:

... [I]n his mature years, Husserl thought phenomenological practice required a radical shift in viewpoint, a suspension or bracketing of the everyday natural attitude and all 'world-positing' intentional acts which assume the existence of the world, until the practitioner is led back into the domain of pure transcendental subjectivity.

(Moran 2000:2)

Die vraag is egter wat Husserl se navolgers met hierdie wending in sy loopbaan gemaak het. Vir baie het sy rekonstruksie van transendentale subjektiwiteit in 'n soort neo-Kantiaanse idealisme teruggeval waarvan hy die fenomenologie juis wou bevry. Met Emree (1998) as uitgangspunt kan die reaksie op Husserl se fenomenologie in vier hoofgroepe verdeel word.⁷ Eerstens is daar die realistiese en konstitutiewe fenomenologie, wat nog betreklik na aan Husserl se oorspronklike deskriptiewe metode staan, waar daar na die universele kern van verskeie sake, wat menslike handelinge, motiewe en die self insluit, gesoek word. In die konstitutiewe fenomenologie val die klem op die fenomenologiese metode – veral die metode van transendentale fenomenologiese *epoché* en reduksie. Hiermee sluit die konstitutiewe fenomenologie by die moderne tradisie van Kant en die res van Husserl se werk aan.⁸

Tweedens is daar die eksistensiële fenomenologie wat nou met Martin Heidegger se *Sein und Zeit* (1927) saamhang. Hierdie werk lewer meer grondliggende kritiek op Husserl, en stuur die fenomenologie in 'n nuwe rigting.⁹ Hier gaan dit oor drie dinge: (a) Fenomenologie word hier saam met die historisiteit (historiese getrouheid) of faktisiteit (gegevenheid) van die menslike of die konkrete lewe in tyd beskou. Dit is dus strydig met die beskrywing van die interne bewussyn van tyd. (b) Op sterkte van Schleiermacher en die tradisie van teologiese hermeneutiek beweer Heidegger dat alle beskrywing interpretasie behels. Beskrywing is 'n afgeleide vorm van interpretasie. Husserl se projek van suiwer beskrywing word dus onmoontlik

7. Emree (1998) verdeel die reaksie op Husserl se fenomenologie in realistiese, konstitutiewe, eksistensiële en hermeneutiese fenomenologie. Daardeur laat hy dekonstruksie agterwee.

8. Volgens Emree (1998) speel Adolf Reinach (regsfilosofie); Max Scheler (etiese waardeteorie, religie, filosofiese antropologie); Edith Stein (filosofie van geesteswetenskappe en gender); en Roman Ingarden (estetika, agitekatuur, musiek, literatuur, en film) 'n rol in realistiese fenomenologie. Hulle is deur Alexander Pfänder, Herbert Spiegelberg en tydenote Karl Schumann en Barry Smith opgevolg. Volgens Emree is die grondteks van konstitutiewe fenomenologie Husserl se *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I* van 1913. In navolging van Husserl het Oskar Becker, Aron Gurwitsch en Elisabeth Ströker die natuurwetenskappe uitgebou. Ander denkers in hierdie verband is Alfred Schutz, J.N. Mohanty, Thomas M. Seebohm en Robert Sokolowski.

9. Die eerste bespreking van Heidegger se denke was in Japan (by Miki Kyoshi en Kuki Shuzou) in die twintigerjare. Hierna volg Hannah Arendt. In Frankryk stel die vroeë Levinas Husserl en Heidegger bekend. Vanaf die veertigerjare volg De Beauvoir, Merleau-Ponty en Sartre in Levinas se voetspore. Volgens Emree (1998) word eksistensiële fenomenologie tans deur John Compton, Michel Henry, Maurice Natanson en Bernhard Waldenfels beoefen.

indien dit nie binne 'n radikaal-historiese hermeneutiek beskou word nie. (c) Heidegger verwerp Husserl se konsep van transendentale idealisme en eerste filosofie as egologie, en voer daarenteen aan dat fenomenologie die wesensvraag vra. So word fenomenologie dan ontologie (Moran 2000:21–22).

Derdens is daar hermeneutiese fenomenologie wat Heidegger se idee van die interpreterende aard van die mens se bestaan, soos in *Sein und Zeit* (Heidegger 1927) vervat, verder voer. Die eerste voorbeeld hiervan is Hans-Georg Gadamer se fenomenologiese studie van Plato se etiek (Gadamer 1931) en sy latere magistrale *Wahrheit und Methode* (Gadamer 1960).¹⁰ Hoewel die hermeneutiese fenomenologie by al die temas van die vorige fases aansluit, beklemtoon dit deurgaans die hermeneutiek of die metode van interpretasie. Filosofiese hermeneutiek sluit werk oor die geskiedenis van die filosofie in, en het 'n beduidende invloed op die geesteswetenskappe gehad.

Vierdens is daar die dekonstruksie van Derrida. Vanaf Derrida se aankoms in Parys in 1949 tot en met sy werk in 1967, het hy hom amper uitsluitlik op Husserl, Heidegger en Levinas toegelê. Dit maak dus die grondslag van sy dekonstruktiewe projek uit. Volgens Powell (2006:41) vat Derrida in sy eerste openbare lesing in 1959, 'Genesis and Structure', Husserl soos volg oor sy subjekgerigtheid aan:

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

(Powell 2006:41)

Voormelde vier reaksies (van realistiese fenomenologie tot dekonstruksie) toon dat dit baie moeilik is om die fenomenologie tot een aanvaarde metode of teoretiese benadering ten opsigte van die bewussyn, kennis en die wêreld te verskraal.¹¹ Teen die agtergrond van fenomenologie as uitgebreide en komplekse tradisie kan die volgende opmerkings gemaak word.¹² Daar bestaan skerp verskille oor hoe Husserl se fenomenologiese projek as transendentale subjektiwiteit (wat aspekte soos *epoché* en reduksie insluit) hanteer moet word. Aan die ander kant staan alle fenomenologiese gemotiveerde denke op een of ander manier krities teenoor die aanvaarding van omvattende spekulatiewe denksisteme. Voorts staan dit krities teenoor naturalisme (of objektivisme of positivisme) – 'n wêreldbeskouing wat sedert die Renaissance uit die moderne natuurwetenskappe en tegnologiese stam. En by alle fenomenologiese gemotiveerde denke word navorsing en ondersoek boonop as 'n ontmoeting (*encounter*) beskryf – 'n ingesteldheid op objekte self namate dit teëgekomp word (met ander woorde as wisselwerking en besinning).¹³ Hoewel Oberholzer reeds 25 jaar oorlede is, is dit merkwaardig hoeveel van hierdie aspekte deel uitmaak van sy denke in Afrikaanse en Suid-Afrikaanse verband.

DIE BEPAALDE WYSE WAAROP OBERHOLZER HOM DIE FENOMENOLOGIE IN PRETORIASIE VERBAND TOEËN

Soos vroeër genoem, het Oberholzer sy doktorsgraad in die

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

11. Dit dien ook vermeld te word dat die kritiese teorie van Horkheimer en Adorno in hulle beoordeling van die fenomenologie in die twintigerjare in 'n mate ook as sesde reaksie daardeur beïnvloed is.

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

13. Hierdie samevatting leun sterk op Emree 2008.

Filosofie onder leiding van prof Tommie Hugo verwerf. In Hugo se psigiese monisme wat hy op sy beurt by sy Nederlandse leermeester, Gerardus Heymans, geërf het, geniet objektiwiteit volgens die empiriese metode voorrang. Dit gaan dus in die Filosofie oor die bewustheid van onmiddellike gegewens. Op neo-Kantiaanse wyse kom Heymans se psigiese monisme uiteindelik daarop neer dat die inhoud van alle verskynsels (ook die fisiese) uiteindelik tot bewussynverskynsels herlei kan word (Instituut voor Nederlandse Geschiedenis 2008).

Soos ook reeds genoem, het daar ná sy doktorsgraad 'n besliste kentering of wending in Oberholzer se denke gekom, en het hy in plaas van 'n objektiewe en empiriese filosofie eerder in die rigting van die fenomenologie, eksistensialisme en wysgerige antropologie geswaai. Die eerste akademiese aanduiding van hierdie wending is 'n artikel oor die eksistensiefilosofie in die *Tydskrif vir Wetenskap en Kuns* van 1949 waar Oberholzer aanvoer dat ons tyd deur 'ongeëwenaarde hoogspanninge op velerlei gebied' gekenmerk word. Hierdie 'hoogspanninge', onsekerhede en onrus bespeur hy op ekonomiese, tegniese, kulturele, maatskaplike, staatkundige, opvoedkundige en godsdienstige gebied, en beskryf dié stand van sake soos volg: 'Wellig is daar geen periode in die geskiedenis van die Weste waarin die mens hom so ontuis en onveilig gevoel het as die teenswoordige nie.' (Oberholzer 1949:11) Later sou Oberholzer na aanleiding van Huizinga selfs na 'n 'geskonde en besete wêreld' verwys. Hy bespreek dan ook hoe die eksistensiefilosofie 'n antwoord op hierdie krisisbelaaide hede is:

Die naakte werklikheid in die eie bestaan word oopgevelek. Sodoende word die mens na homself terugverwys. Die filosofie kry 'n direk persoonlike aanslag in die soektog na 'n antwoord op vrae oor die werklikhede van angs, skuld, kwaad en lyding, die eindigheid en tydelikheid van die mens se bestaan, die konfrontasie met die absurde en die dreigende andere, en die dood as grenssituasie. Dit is die tematologie van die eksistensiefilosofie, 'n filosofie wat in die eie konkrete bestaan gewortel is.

(Oberholzer 1949:17)

In 'n volgende stap wys Oberholzer dan hoe hierdie omskrywing van eksistensiefilosofie met die denke van sy hoofeksponente (naamlik Kierkegaard, Jaspers, Heidegger en Sartre) saamhang, en kom hy tot die volgende waarderende kritiek: (1) Ten spyte van hulle verskille, gaan alle eksistensialiste van 'n sogenaamde eksistensiële beleving uit. (2) Die bestaanswerklikheid, die *Existenz*, is die gemeenskaplike hooftema. Die *Existenz* word aktualisties, en nie staties nie, beskou, en val saam met die tydelike. (3) Die eksistensiefilosofie is subjektivisties, en ken skeppende vryheid aan die mens toe. (4) As wordende werklikheid, is die mens in sy subjektiwiteit ten innigste met die wêreld van ander verbind (Heidegger se *Mitsein*, Jaspers se *Kommunikation*, en Marcel se *Du*). (5) Alle eksistensialiste is uitgesproke antirasionalisties. Die tradisionele subjek-objek-verhouding word verwerp. Ware kennis word nie deur die verstand verkry nie, maar eerder deur 'n beleving van die werklikheid (Oberholzer 1949:25–26).

In sy latere werk, veral dié van die sestiger- en sewentigerjare, word Oberholzer se eerste lesing van die eksistensiefilosofie uit 'n ander hoek beskou. Hier word daar voorkeur gegee aan 'n eksistensiële-fenomenologiese en wysgerig-antropologiese beskrywing van die werklikheid en die toepassing daarvan op die geesteswetenskappe.

Vir Oberholzer is die fenomenologie (soos eksistensiefilosofie) geen modegril nie. Hy beskou dit as 'n kontemporêre wysgerige beweging met betrekking tot gebiede soos die geneeskunde, psigiatrie, psigologie, sosiologie, taalfilosofie, godsdienstfilosofie, natuurwetenskap en pedagogiek. As filosofie is dit nie bloot 'n verset teen ander nie, maar 'n aksentverskuiwing wat wetenskapsbeoefening betref. Oor al die betekenis wat aan fenomenologie toegedig is, skryf Oberholzer (1967:85) '... [s]oveel voorstanders soveel fenomenoloë'. Die verskillende fenomenologiese perspektiewe is in hulle kritiek deur die bank teen 'n bepaalde wetenskapsbeoefening en tegniek gekant,

naamlik reduksionisme of objektivisme. Dit is immers deur die begrip 'objektief' '... dat die fenomenologiese visie op die mens die sterkste spreek' (Oberholzer 1968a:103). Oberholzer (1967:88–89) het dit nie soseer teen objektiwiteit as sulks nie, want in 'n sekere sin het enige wetenskap die sedelike aanspraak op '... belangelose, ... saaklike, onbevooroordeelde en ... suiwere ondersoek ...'. (Daar is egter vir hom 'n belangrike onderskeid te tref tussen die metodiese aanspraak op objektiwiteit as 'n sedelike aangeleentheid, en objektiwiteit as 'n enigste aanspraak van natuurwetenskapsbeoefenaars.) Die probleem tree na vore wanneer die sedelike aanspraak op objektiwiteit 'n 'sciëntistiese dubbelganger' kry. 'Objektief dui dan op iets *teenoor, los en geskeie* van die ondersoeker' (Oberholzer 1968a:104).

Verder dra hierdie sciëntisties-objektivistiese wetenskapsbenadering tot 'n verwronge wysgerige antropologie by. Volgens hierdie siening van die wetenskap, waarvan Descartes die vader is, is die mens 'n '... biopsigiese reaksiemeganisme ... deel van die natuurorde en lewe in 'n teenoorwêreld waaruit hy van prikkels voorsien word en waarop hy langs die weg van kondisionering moet reageer.' Vir Oberholzer is die briljantheid van Husserl dat hy hierdie sciëntisties-objektivistiese opvatting van die wetenskap omkeer, en die wetenskaplike denke eerder in 'n anti-Cartesiaanse, antisciëntistiese, anti-objektivistiese en antisubstansialistiese rigting stuur (Oberholzer 1968a:105). Dit doen Husserl met die bekendstelling van die begrippe 'bewussyn-as-intensionaliteit' en die 'leefwêreld' (waarmee daar reeds in die vorige afdeling kennis gemaak is) (Oberholzer 1967:90). Só beskryf Oberholzer (1966b:25–26) bewussyn-as-intensionaliteit:

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

(Oberholzer (1966b:25–26)

Dan gee Oberholzer die beskrywing van bewussyn-as-intensionaliteit 'n onmiskenbaar eksistensiële-fenomenologiese kleur met 'n skuif in die rigting van Heidegger:

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

(*ibid* 1966b:25–26)

Laasgenoemde punt van die mens as ontmoeting, betrokkenheid en deelname is ook vir Oberholzer (1968a:105–106) die grondslag van die wysgerige antropologie. Die mens vergestalt ontmoeting of deelname aan die leefwêreld, wat soos volg beskryf word:

Met die ... geleefde eksistensie is ... [die mens] ... binne die gebied van die leefwêreld as konkrete menslike werklikheid waar hy in die menslike van sy menswees teenwoordig is, dus daardie werklikheid waar die mens inderdaad is, soos hy is en waarmee hy gemoed is vanaf die moment van sy geboorte tot die stonde van sy sterwe ... En deur hierdie wêreld in sy subjektiwiteit en subjek-bepaaldheid ... het hy [Husserl] die mens van sy objektivisties-sciëntistiese vernederdheid gered.

(Oberholzer 1968a:105–106)

Oberholzer beskou hierdie beskrywing van die leefwêreld egter ook op 'n Heideggeriaanse (en selfs hermeneutiese) wyse, want die leefwêreld is 'n 'gebeurteniswerklikheid' wat enige 'prosesmatigheid op biologiese grondslag' vermy. Die menslike werklikheid is *Dasein*, en daarom gaan dit in '... alle egte menskundige denke om 'n hermeneutika of begrypbaarmaking van die *Dasein* as in-die-wêreld-wees' (Oberholzer 1968a:106). Die kenmerk van 'in-die-wêreld-wees' is dat die mens nie

in 'n kenverhouding met die fenomeen staan nie, maar in 'n synsrelasie. Die fenomenologie het dus synsverbondenheid as uitgangspunt wat telkens op 'n bepaalde gebied van aanwesigheid opduik – '... 'n teenwoordigwees-by, 'n gerigwees op en 'n opestaan-vir bepaalde synsmomente'. Dit is 'n "oergelationeerdeheid van subjek en wêreld'. (Oberholzer 1967:87–88).

Die vraag is nou hoe Oberholzer van hierdie eksistensiële-fenomenologiese beskrywing van die werklikheid, na die vakwetenskappe as deelhebbing in en deelname aan die syn beweeg. Om hierdie vraag te beantwoord, het Oberholzer hom veral op drie geesteswetenskappe toegespits, naamlik Opvoedkunde, Sielkunde en Geneeskunde. In die geval van die Opvoedkunde (Fundamentele Pedagogiek) het hy veral drie belangrike tekste die lig laat sien: *Inleiding in die Prinsipiële Opvoeding* (1954); *Prolegomena van 'n Prinsipiële Pedagogiek* (1968b); en *Grondbeginsels van die Onderrig op Tersiêre Vlak* (1977). Hoe word opvoeding hier beskou? Dit gaan oor 'n intensionele ontvanklikheid vir die pedagogiese gebeure. Die pedagogiese gebeure handel op sy beurt hoofsaaklik oor die verhouding tussen volwassene en kind. Dit gaan oor interpersoonlike gebeure met 'n bepaalde struktuur. Die betrokkenes is gelykwaardig, albei mense, maar ook ongelyk in die sin dat die volwassene leiding en steun moet gee. Hierdie leiding en steun verteenwoordig ook betrokkenheid by menswording as 'wêreldstigtings-' en 'wêreldbewoningsaangeleentheid', sowel as 'n betrokkenheid by en gemoeidheid in norme (Oberholzer 1967:92–94). Soos reeds genoem, het Oberholzer ook sy filosofiese insigte op ander gebiede in die geesteswetenskappe, byvoorbeeld die Sielkunde, Geneeskunde en Opvoedkunde, toegepas. Dit is egter interessant dat hy selde oor die politiek, kuns of die religieuse geskryf het.¹⁴ Die linguïstiese wending het oënskynlik ook by hom verbygegaan.

DIE POLITIEKE IMPLIKASIES VAN OBERHOLZER SE BYDRAE VIR VANDAG ÉN DIE TOEKOMS

Hoewel Oberholzer nie juis die politiek as sulks aangeroeer het nie, konsentreer dié bydrae ten slotte op die politieke implikasies van sy denke. Wanneer hy hom van tyd tot tyd oor die geskiedenis (van hoofsaaklik die Afrikaner) of die politiek uitgelaat het, was dit meestal in die vorm van geleentheidstukke (soos byvoorbeeld 'n Gelofstedagtoespraak) of kleiner bydraes. In Oberholzer se oeuvre soek 'n mens dus tevergeefs na 'n sistematiese besinning oor die samelewing of politiek (soos byvoorbeeld sy werk op die gebied van Opvoedkunde, Sielkunde en Geneeskunde). Selfs al kan 'n mens aanvoer dat ook die Opvoedkunde, Sielkunde en Geneeskunde in 'n sekere sin politiek is, maak dit nog steeds nie Oberholzer se werk politieke filosofie nie. Aan die ander kant is daar egter 'n bydrae waarin hy die Sosiologie bondig bespreek, en daardeur die buitelyne van 'n politieke opvatting verskaf. In dié opsig kan sy gedagtes oor die Sosiologie as 'n soort protopolitieke filosofie beskou en vertolk word.

Soos met sy eksistensiële-filosofie-artikel, voer hy aan dat die Sosiologie, as jong wetenskap van die samelewing en menskundige wetenskap, die produk is van een en 'n kwart eeu se krisisbelaaide geskiedenis. In die proses het die mens se wêreld wesenlik verander. Die norme wat as rig- en meetsnoere vir menslike samesyn gedien (en moes gedien) het, is tot in hulle fundamente geskud. Oberholzer (1966d:74, eie beklemtoning) skryf: 'Ons bevind ons ontseeglik in 'n periode van delirium, 'n krisis van die sekerhede; ons lewe in 'n geskonde en besete wêreld, en ons weet dit.'

Om oor die samelewing en die politiek in so 'n 'geskonde

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

'Alles met betrekking tot menseverhoudinge is aan veranderinge onderworpe, en namate verandering intree, moet menslike samelewingsverbande van alle soorte hulle daarna skik. Daar is niks blywends en vasstaande nie; namate tye en omstandighede verander, verander die rig- en meetsnoere. Die oorsake vir die veranderende omstandighede kan baie gekompliseerd en uiteenlopend wees. Dit kan nou ook die geval wees: Menslike samelewingsverbande en die ordening daarvan word aan die sogenaamde 'winde van verandering' onderwerp.'

(Oberholzer 1966d:76)

Hoe lyk Oberholzer se alternatiewe opvatting van die samelewing en die politiek wat daaruit vloeit? Die antwoord op hierdie vraag moet weer in die eksistensiële fenomenologie gesoek word, waarin die begrippe 'bewussyn-as-intensionaliteit' en 'leefwêreld' weer opduik. Hiervolgens 'bereik' of 'benader' die menslike bewussyn-as-intensionaliteit die wêreld. Dit is moontlik omdat *Dasein* ook eksistensialisme is. 'Hy is by en met die ander, die dinge en God. Die ander, dinge en God het naby gekom.' In hierdie opsig is die mens nie bloot iets met eienskappe nie, maar 'n inisiatief van verhoudinge in 'n wêreld wat hy kies en waardeer hy gekies word.' Soos reeds genoem, het Oberholzer die mens as dialoog, *encounter*, *Begennung*, *recontre*, en *engagement* beskryf. In hierdie deelnemende ontologie staan die mens in 'n wederkerige verhouding met sy/haar medemens, dinge en die transendente (Oberholzer 1966d:79).

Die taak van die Sosiologie is dan om die deelnemende aard van menslike verhoudinge in die leefwêreld te vertolk. Die sosioloog beskryf dus

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

(Oberholzer 1966d:75)

Met hierdie opvatting van medemenslike betrokkenheid en deelname as oerverskynsel in die leefwêreld, kan Oberholzer uit 'n politieke hoek nie anders as om 'n atomistiese opvatting van die individu te verwerp nie. Hiervolgens is die mens nie 'n afgesonderde individu nie. 'Wie mens sê, sê onmiddellik wêreld-en-medemenslike-betrokkenheid, nie 'n betrokkenheid van faktiese aard nie, maar as personaal-eksistensiële.' Die samelewing is dus nie die somtotaal van geatomiseerde individue nie, maar '... gemeenskap as medegangers en gehoorsames aan die gesag van norme. Waar dieselfde norme gehoorsaam word, kry ons 'n gemeenskap as kultuur- en lotgemeenskap' (Oberholzer 1966d:79). Met hierdie opvatting van 'gemeenskap as kultuur- en lotgemeenskap' neem Oberholzer in die hede eerder 'n kommunitêre as liberale standpunt oor die politiek in. Met ander woorde, die mens in 'n politieke sin kan nie los van sy kultuur en gemeenskap beskou word nie – 'n standpunt wat veral Charles Taylor (1994) in hedendaagse Filosofie huldig. Op tipies kommunitêre wyse sien Oberholzer (1966d:76) die mens se 'gedyende eksistensie-in-koëksistensie' as neerlegging by 'n gemeenskaplik gehuldigde en aanvaarde rangorde van waardevoorkeure wat nie langs 'n eksperimentele weg bepaal word nie. Hierdie rangorde van waardevoorkeure is ook '...'

14. Vir die omvattendste dokument oor die toepaslikheid van Oberholzer se denke op 'n veelheid van geesteswetenskappe, kyk Cronje, 1966. Hierin wys Oberholzer (1966a; 1966b; 1966c; 1966d en 1966e) saam met drie medewerkers, S.J. (Fanie) Schoeman, P.S. (Piet) Dreyer en Roeline Oberholzer, op die implikasies van sy denke vir die Teologie, Geneeskunde, die lewenswetenskap (wat die Biologie insluit), Psigologie, Sosiologie, Geskiedenis en Opvoedkunde.

ontologies-tydloos veranker om in die historiese verloop konkrete vergestaltinge aan te neem'. Dié konkrete vergestaltinge, wat ook instellings genoeg sou kon word, is kultuurgoed wat om 'groeïende vergestaltig vra'. 'Die waardevolle wat eenmaal was en in die lig waarvan menslike verhoudinge in die verlede gedeyende vergestaltig geniet het, word rig- en meetsnoere vir die hede as antwoorde aan die toekoms' (Oberholzer 1966d:77).

In aansluiting by die kommuniteere siening van die belang van kultuur en gemeenskap vir die mens as sosiale en politieke wese ('n grondliggende Aristoteliëse insig), beskryf Oberholzer (1966d:78) die diepste hunkering by die mens as die 'hunkering na medemenslikheid'. In dié opsig word die medeganger as lotsgenoot en -verbondene belangrik. Dit bring Oberholzer by die volgende raaiselagtige formulering:

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

(Oberholzer 1966d:78)

Ongelukkig word Oberholzer se standpunt, wat van politieke implikasies wemel, nie verder hier uitgespel nie. Hoe moet dié uitlating vertolk word, ook in die apartheidbedeling van 1966 toe dit neergepen is? Daar word aangevoer dat lotsverbondenheid geloofs-, kultuur-, taal- en kleurverbondenheid oorkoepel. Lotsverbondenheid sluit dus al hierdie ander verbondene in, maar dan word daar uitdruklik gesê dat dit nie 'n lansie vir rassesekeiding breek nie. Enkele sinne later is dit egter ook nie 'n betoog om integrasie nie. Oberholzer gaan dan in dieselfde trant voort: 'As mense is ons mekaar se gelykwaardige, maar allermins mekaar se gelyke.' Elders stel hy (1966d:80) dit soos volg: 'Gelykwaardig voor God is ons egter nie gelyk nie, eenvoudig omdat ons nooit ons verantwoordelikheid waartoe dit ons oproep, op dieselfde wyse kan beoefen nie.' Dit wil dus voorkom of Oberholzer hier die mens se lotsverbondenheid, sy ontologie van menslike deelname, as belangriker as iets soos ras beskou. Natuurlik was Oberholzer 'n ondersteuner van apartheid toe hierdie paragraaf geskryf is, maar by hom was dit inderdaad nie deur 'n rasse-essensialisme of rassisme aangevuur nie. Aan die ander kant kan Oberholzer se uitlating ook beskou word as die verwoording van 'n mate van ongemaklikheid wat hy ervaar het om die eksistensiële fenomenologie in die Suid-Afrikaanse maatskaplike konteks tuis te bring.

LITERATUURVERWYSINGS

- Bennett, C.M.A., 1977, s.v. W.A. Macfadyen, *SA Biografiese woordeboek*, Deel III, RGN en Tafelberg, Kaapstad.
- Cronje, G. (red.), 1966, *Die Wysgerige antropologie en die menswetenskappe*, Van Schaik, Pretoria.
- Dreyer, P.S. (e.a.), 1965, *Homo viator*, HAUM, Kaapstad.
- Dreyer, P.S., 1989, 'Die wysgerige agtergrond van die hervormde teologiese opleiding aan die Universiteit van Pretoria', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 45(2), 335–349.
- Du Toit, A., 1991, 'The problem of intellectual history in (post) colonial societies: The case of South Africa', *Politikon* 18(2), 5–25.
- Emree, L., 1998, s.v. Phenomenological movement, *Routledge encyclopedia*, C. Craig (red.) [Intyds], besigtig 2 Junie 2008, by <http://www.rep.routledge.com/article/dd075SECT1>.
- Emree, L., 2008, *What is phenomenology?* [Intyds], besigtig 6 Februarie 2008, by <http://www.phenomenologycenter.org/phenom.htm>.
- Gadamer, H.-G., 1977, *Philosophical hermeneutics*, UCP, Berkeley.
- Gadamer, H.-G., 1960, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Möhr.
- Heidegger, M., 1927, *Sein und Zeit* [Being and Time], Tübingen, Deel III, RGN en Tafelberg, Kaapstad.

- Hugo, M., 1977, s.v. T.J. Hugo, *Suid-Afrikaanse biografiese woordeboek*, Deel III.
- Hugo, T.J., 1922, *Karakterstudie en opvoeding*, Van Schaik, Pretoria.
- Hugo, T.J., 1941, *Die Afrikaanse Universiteit en sy taak in die Volkslewe*, Nasionale Pers, Bloemfontein.
- Instituut voor Nederlandse Geschiedenis, 2008, *Heijmans, Gerardus (1857–1930)* [Intyds], besigtig 29 Mei 2009, by <http://www.inghist.nl/Onderzoek/Projecten/BWN/lemmata/bwn2/heijmans>.
- Malan, J.H., 1971, *Die wysgerig-antropologiese grondslag van die opvoedkundige teorie* by C.K. Oberholzer, Suid-Afrikaanse Calvinistiese Uitgewersmaatskappy, Bloemfontein.
- Metz, R., 1938, *A hundred years of British philosophy*, Allen and Unwin, Londen.
- Moran, D., 2000, *Introduction to phenomenology*, Routledge, Londen.
- Murray, A.H., 1947, 'Die Afrikaner se wysgerige denke', in C.M. van den Heever en P. de V. Pienaar (reds.), *Kultuurgeskiedenis van die Afrikaner*, Deel II, Nasionale Pers, Kaapstad.
- Nash, A., 1985, 'Colonialism and philosophy. R. F. Alfred Hoernlé in South Africa, 1908–11', MA-proefskrif, Universiteit van Stellenbosch, Stellenbosch.
- Oberholzer, C.K., 1933, 'n Kritiese uiteensetting van die psigiesemonisme van Gerardus Heymans', MA-proefskrif, Universiteit van Pretoria, Pretoria.
- Oberholzer, C.K., 1936, 'n Kennisteoretiese besinning oor die natuurwetenskaplike denke', DPhil-proefskrif, Universiteit van Pretoria, Pretoria.
- Oberholzer, C.K., 1937, 'Die karakterpedagogiek van Friedrich Wilhelm Foerster', MED-proefskrif, Universiteit van Pretoria, Pretoria.
- Oberholzer, C.K., 1942, 'Die vryheidsgedagte in die moderne opvoeding', DEd-proefskrif, Universiteit van Pretoria, Pretoria.
- Oberholzer, C.K., 1949, Oriënterende inleiding in die eksistensiële filosofie, *Tydskrif vir Wetenskap en Kuns* 9, 11–28.
- Oberholzer, C.K., 1951, 'Proewe van 'n pedagogiese tipologie' DEd-proefskrif, Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys, Potchefstroom.
- Oberholzer, C.K., 1952, *Die Pretoriase Normaalkollege*, Staatsdrukker, Pretoria.
- Oberholzer, C.K., 1953, 'Die eksistensiële filosofie van Karl Jaspers', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 9(1), n.p.
- Oberholzer, C.K., 1954, *Inleiding in die prinsipiële opvoedkunde*, J.J. Moreau, Pretoria/Brugge.
- Oberholzer, C.K., 1957a, *Ons en ons kinders*, Van Schaik, Pretoria.
- Oberholzer, C.K., 1957b, 'Moderne persoonsvisies', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 13(1), 45–81.
- Oberholzer, C.K., 1960, 'Menswees as dialoog in liggaamlikheid', in *Festschrift H.J. de Vleeschauwer*, pp. 173–179, Universiteit van Suid-Afrika, Pretoria.
- Oberholzer, C.K., 1963, 'Die aandeel van opvoeding en onderwys in die westerse kultuurwaardes', in G. Cronje (red.), *Die Westerse Kultuur in Suid-Afrika*, Van Schaik, Pretoria.
- Oberholzer, C.K., 1966a, 'Oriënterende inleiding', in G. Cronje (red.), *Wysgerige Antropologie en die Menswetenskappe*, pp. 73–92, Van Schaik, Pretoria.
- Oberholzer, C.K., 1966b, 'Hedendaagse wysgerig-antropologiese konsepsies', in G. Cronje (red.), *Wysgerige Antropologie en die Menswetenskappe*, pp. 24–32, Van Schaik, Pretoria.
- Oberholzer, C.K., 1966c, 'Die wysgerige antropologie en die geneeskunde', in G. Cronje (red.), *Wysgerige Antropologie en die Menswetenskappe*, pp. 45–54, Van Schaik, Pretoria.
- Oberholzer, C.K., 1966d, 'Die wysgerige antropologie, die psigologie en die sosiologie', in G. Cronje (red.), *Wysgerige Antropologie en die Menswetenskappe*, pp. 64–80, Van Schaik, Pretoria.
- Oberholzer, C.K., 1966e, 'Die wysgerige antropologie en die pedagogiek', in G. Cronje (red.), *Wysgerige Antropologie en die Menswetenskappe*, pp. 92–101, Van Schaik, Pretoria.

- Oberholzer, C.K., 1967, 'Die betekenis van die Fenomenologie vir die Pedagogiese denke', *SA Tydskrif vir Pedagogiek* 1(1), 85–97.
- Oberholzer, C.K., 1968a, 'Die fenomenologiese visie van die mens – Enkele oriënterende opmerkings', *Psychologica Africana* 13(2/3), 103–111.
- Oberholzer, C.K., 1968b, *Prolegomena van 'n prinsipiële pedagogiek*, HAUM, Kaapstad.
- Oberholzer, C. K., 1971, Die hunkering by die mens, Afskeidsvoorzitting, 21 September, Universiteit van Pretoria, Pretoria.
- Oberholzer, C.K., 1977, *Grondbeginsels van die onderrig op tersiêre vlak*, Universiteit van Suid-Afrika, Pretoria.
- Oberholzer, C.K., 1978, 'Die ewige terugkeer van die wysgerig-antropologiese vraagstelling', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 34(3), n.p.
- Oberholzer, C.K., 1979, *Hunkering en wetenskap en die bedreiging van die Paedagogica Perennis*, Universiteit van Port Elizabeth-publikasiereeks, Port Elizabeth.
- Oberholzer, C. K., 1980, 'Die ontwaardiging van die menswaardigheid', in C.K. Oberholzer, e.a. (reds.), *Referate gelewer tydens die Jubileumjaar-viering van Prof. P.S. Dreyer*, n.p., Universiteit van Pretoria, Pretoria.
- Powell, J., 2006, *Jacques Derrida. A biography*, Continuum, Londen.
- Richter, M., 1964, *The politics of conscience. T.H. Green and his age*, Weidenfeld and Nicholson, Londen.
- Schoeman, H.S.B., 1944, 'n Kritiese beskouing van die kennisleer van die Engelse Nieu-Realisme' DPhil-proefschrift, Universiteit van Pretoria, Pretoria.
- Silber, J.R., 1985, 'Introduction', in R.S. Cohen, R.M. Martin & M. Westphal (reds.), *Studies in the philosophy of J.N. Findlay*, pp. vii–xv, SUNY Press, Albany.
- Smit, A.J. (red.), 1979, *Die Agein Perenne. Studies in die pedagogiek en wysbegeerte*, Van Schaik, Pretoria.
- Taylor, C., 1994, *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*, Princeton University Press, Princeton.