

Fundamentalisme: mythos of logos? Die rol van praktiese wysheid en hermeneutiek in die soeke na wedersydse begrip en dialoog

CM Weiss
21188939

Verhandeling voorgelê ter nakoming vir die graad
MPhil aan die Potchefstroomkampus van die
Noordwes-Universiteit

Studieleier: Prof AH Verhoef

Mei 2016

OPSOMMING

In hierdie studie word die vraag gevra of daar vanuit die filosofie, 'n benadering gevind kan word, wat as moontlike hulpmiddel kan dien in die soeke na begrip en dialoog tussen andersdenkendes, veral ten opsigte van die fenomeen fundamentalisme. Fundamentalisme, word geargumenteer, is 'n komplekse fenomeen wat verskil in kulture, gelowe en tradisies, en dit is meestal die gevolg van 'n opposisie tussen *mythos* en *logos* as 'n denkpatroon van die mens. Die sentrale tema van die studie (sien hoofstuk een) is dan juis die interaksie tussen *mythos* en *logos* in so 'n denkpatroon van die mens en die verhouding daartoe tot fundamentalisme. *Mythos* word meestal afgemaak as onlogies, terwyl *logos* (as die redelike) voorrang geniet. Die argument is egter dat die rol van *mythos* in so 'n menslike denkproses nie ontken kan word nie. Indien die rol van *mythos* na waarde geskat word, sal dit heelwaarskynlik lei tot beter begrip en dialoog tussen andersdenkendes.

Verskillende gelowe word as vertrekpunt in hierdie studie (hoofstuk twee) ondersoek ten einde vas te stel of 'n oorvleuelende waarheid in gelowe geïdentifiseer kan word. Die voorstel is dat só 'n oorvleuelende waarheid moontlik kan dien as basis vir 'n gesprek tussen andersdenkendes. Liefde en medemenslikheid, juis as die produkte van *mythos*, word geïdentifiseer en voorgehou as basis vir só 'n gesprek. Hierdie oorvleuelende waarheid verseker egter nog nie begrip en dialoog nie. Die ingesteldheid of gesindheid van gespreksgenote in geval van andersdenkendes vereis 'n besondere benadering. In hierdie verband word die antieke Griekse *fronesis* of praktiese wysheid voorgestel in hoofstuk drie van hierdie studie. Praktiese wysheid is nie 'n stel reëls of voorskrifte nie, maar 'n ingesteldheid wat bereik word deur die beoefening van besondere deugde en die doel daarvan is om uiteindelik die beste moontlike besluit op die gegewe tydstip in die omstandighede te maak. *Mythos* en *logos* speel beide 'n rol in praktiese wysheid.

Begrip en dialoog kan egter slegs bereik word – selfs ten spyte van die regte benadering daartoe – deur middel van gesprek. Gesprek is dikwels onmoontlik by radikaal andersdenkende groepe en daarom word die filosofiese

hermeneutiek voorgestel (in hoofstuk vier) as 'n manier om begrip en kommunikasie te bevorder. Die voorstel is dat die filosofiese hermeneutiek, wat die rol van mythos erken, nie alleen universeel is nie, maar deurgaans begrip en dialoog tussen andersdenkendes probeer bevorder. Op hierdie wyse kan praktiese wysheid en die filosofiese hermeneutiek nuttige hulpmiddels wees in die soeke na begrip en dialoog tussen andersdenkendes, in die besonder tussen fundamentaliste.

SLEUTELWOORDE

Fundamentalisme, mythos, logos, fronesse, dialoog, hermeneutiek.

SUMMARY

In this study the question is being posed as to whether there is a philosophical means which can serve as possible aid in the search for understanding and dialogue between those of different opinions, in particular in regard to the phenomena of fundamentalism. Fundamentalism is a complex concept and differs between cultures, religions and traditions. However, fundamentalism is – as will be argued – mostly the result of a supposed opposition between *mythos* and *logos* in the human mind. The central theme of the study is thus the interaction between *mythos* and *logos* in the human mind and the irrationality to discard either in its relation to fundamentalism. *Mythos* is mostly regarded as illogical, whilst *logos* (as the rational) are preferred. The argument in this study is that the roll of *mythos* cannot and should not be denied or underestimated in relation to fundamentalism (see chapter one). Proper regard for the true nature and value of *mythos* could result in a better understanding and dialogue between those of different opinions.

The study also investigates (chapter two) the different major religions in an attempt to identify a common value or truth. The suggestion is that such possible common value may serve as a possible starting point for the creation of understanding and dialogue between those of different opinions. Love and compassion are identified as common values and it is proposed that these should serve as such basis of understanding and dialogue. Love and compassion are both the products of *mythos*. The disposition of interlocutors in the event of different opinions requires however a special approach by the interlocutors. In this regard the ancient Greek *fronesis* or practical wisdom is introduced as possible solution in chapter three. Practical wisdom does not comprise a set of rules or dogma, but requires an approach to practical issues that is attainable through the practice of specific moral virtues. The aim is ultimately to make the correct decision, at the appropriate time, in the right circumstances. *Mythos* and *logos* both play an essential part in the practice of practical wisdom.

Understanding and dialogue is however only attainable through discourse. Philosophical hermeneutics, in acknowledging the role of mythos, is not only universal, but it is also continuously seeking to promote understanding and dialogue between interlocutors (see chapter four). To this end practical wisdom and philosophical hermeneutics may prove to be valuable contributors in search for meaningful understanding and dialogue between those of different opinions, in particular in the case of fundamentalism.

KEY WORDS

Fundamentalism, mythos, logos, fronesis, dialogue, hermeneutics.

INHOUDSOPGAWE

INLEIDING: PROBLEEMSTELLING, RASIONAAL EN OORSIG VAN STUDIE

HOOFSTUK 1: DIE INLEIDING TOT EN ONTSTAAN VAN FUNDAMENTALISME

- 1.1 Agtergrond
- 1.2 Die vervolging van Jode
- 1.3 Die konserwatiewe gees van Islam
- 1.4 Christene betree 'n nuwe wêreld
- 1.5 Die modernistiese wêreldbeskouing
- 1.6 Die kompleksiteit van die fenomeen
- 1.7 Hedendaagse vorms van fundamentalisme
- 1.8 Mythos en logos

HOOFSTUK 2: 'N SOEKE NA 'N OORVLEUELENDE WAARHEID IN DIE VERNAAMSTE GELOWE EN TRADISIES

- 2.1. Inleiding
- 2.2. 'n Veelheid van gelowe
- 2.3. 'n Oorsig van die religieuse geskiedenis van die mensdom
- 2.4. Die etiek van die vernaamste gelowe en tradisies

HOOFSTUK 3: 'N BENADERING TOT FUNDAMENTALISME VANUIT DIE ANTIEKE GRIEKSE DENKE

- 3.1. Agtergrond
- 3.2. Aristoteles se begrip van wysheid
- 3.3. Aristoteles se fronese
- 3.4. Aristoteles se morele deugde
- 3.5. Eudaimonia – 'n gelukkige lewe
- 3.6. Aristoteles en Confucius
- 3.7. Hedendaagse kritiek teen die denke van Aristoteles

3.8. Die waarde van Aristoteles se denke

HOOFSTUK 4: 'N OORSIG OOR DIE MOONTLIKE ROL VAN DIE HERMENEUTIEK IN DIE SKEP VAN BEGRIP EN DIALOOG

- 4.1 Agtergrond
- 4.2 Hans-Georg Gadamer as pionier van 'n postmoderne hermeneutiek
 - 4.2.1 Die ontwikkeling en uitbreiding van 'n filosofiese hermeneutiek
 - 4.2.2 Die dialoog in filosofie
 - 4.2.3 Die verbintenis met literatuur en kuns
- 4.3 Die Gadamer-Habermas debat
- 4.4 Ricoeur
 - 4.4.1 Agtergrond
 - 4.4.2 Die prehermeneutiese antropologie van Ricoeur
 - 4.4.3 Ricoeur se hermeneutiese antropologie
 - 4.4.4 'n Beoordeling van Ricoeur se denke

HOOFSTUK 5: GEVOLGTREKKING

BRONNELYS

INLEIDING:

PROBLEEMSTELLING, RASIONAAL EN OORSIG VAN STUDIE

Die mensdom is sedert haar begin onderworpe aan konstante veranderings. 'n Aanduiding hiervan is die indeling van die geskiedenis van die mensdom in tydperke wat telkens dui juis op die veranderde omstandighede van die mens. Die mensdom, haar kulture en samelewings, reageer dan ook telkens verskillend op veranderinge. Een só 'n reaksie is die reaksie van Amerikaanse Protestante op moderniteit in die vorm van "fundamentalisme".

Gedurende die vroeë twintigste eeu is Amerikaanse Protestantisme beskryf as "fundamentalisme" ten einde dit te onderskei van modernisme (Armstrong, 2004:ix). Die Amerikaanse Protestante was byvoorbeeld voorstanders van die letterlike vertolking van die Bybel, terwyl liberaliste Bybelse kritiek, die evolusie-teorie en Nietzsche se filosofie van radikale menslike vryheid en outonomie, onderskryf het (Riesebrodt, 2000:270). Die term fundamentalisme word ook in kontemporêre literatuur gebruik om 'n "vreemde fenomeen" in ander gelowe, tradisies en kulture mee te beskryf (Nagata, 2001:481). Die term word aangewend om religieuse herlewingsbewegings buite die Protestantse tradisie te beskryf omdat dit dikwels as die norm voorgehou word in literatuur hieroor. Religieuse herlewingsbewegings in Judaïsme, Islam, Hindoeïsme, Boeddhisme en selfs Konfusianisme word byvoorbeeld as fundamentalisties beskryf (Riesebrodt, 2000:270).

Fundamentalisme het egter ook 'n politieke kleur verkry deurdat dit religieuse groepe en bewegings etiketteer en delegitimiseer. Hedendaags word fundamentalisme geassosieer met religieuse ortodoksie, rigiede moraliteit en onverdraagsaamheid en anti-modernisme (Riesebrodt, 2000:271). Die sentrale kenmerke van fundamentalisme is dan ook dat i) dit primêr 'n religieuse fenomeen is, ii) dit 'n verwerping is van die sekulêre in reaksie op sosiale en kulturele tendense wat as individualistiese en immoreel ervaar word, iii) dit 'n verdedigende reaksie is wat probeer om 'n vorige sosiale orde te verskans of te herstel deur middel van streng patriargale stelsels en moralisme.

'n Uitgebreide toepassing van die term fundamentalisme is egter onbevredigend aangesien dit berus op 'n foutiewe aanname dat fundamentalisme in al sy verskyningsvorme monoteïsties van aard is en dat die verstaan daarvan gesetel lê in die verlede (Armstrong, 2004: xi). Fundamentalisme kom byvoorbeeld ook voor in Boeddhisme, Sikhisme en Konfusianisme (Marty, 1993:232). Fundamentalisme kan selfs beskou word as modern en innoverend. Die hoogs effektiewe gebruik van die media deur religieuse herlewingsbewegings in die VSA is 'n bewys hiervan (Riesebrodt, 2000:278). Die kompleksiteit van die fenomeen fundamentalisme en die uitgebreide gebruik van hierdie term, maak dit egter moeilik om 'n universeel geldende omskrywing daarvan te bied (Nagata, 2001:483). Die uitgangspunt in hierdie studie is derhalwe dat volstaan behoort te word met 'n beskrywing van die algemene kenmerke van fundamentalisme (soos hierbo genoem) en die identifisering van 'n algemene patroon daarvan soos wat dit normaalweg gebruik word.

Die patroon wat in die gebruik van die term fundamentalisme gevolg word, word goed beskryf deur Marty (1993:258). Volgens Marty se beskrywing ontstaan fundamentalisme in reaksie op 'n gewaande krisis en ontwikkel dit gewoonlik in konflik met 'n sekulêre beleid en as die siening van "andersdenkendes". Die konflik of stryd word nie gesien as 'n blote sosiale verskil nie, maar as 'n "oorlog" tussen goed en sleg. Vrees vir opname deur die sekulêre dwing fundamentaliste na 'n selektiewe beroep op doktrines en praktyke van die verlede. Ten einde besmetting deur die sekulêre te verhoed, onttrek fundamentaliste van die hoofstroom van die samelewing en skep op hierdie wyse 'n teenkultuur. Uiteindelik skep fundamentalisme 'n ideologie wat die aanhangers daarvan voorsien van 'n plan van aksie teen die oorheersende sekulêre kultuur (Armstrong, 2004: xi). Hierdie ontstaanspatroon van fundamentalisme dui reeds op 'n gebrek aan onderlinge begrip en dialoog tussen diegene van die oorheersende kultuur en andersdenkendes. Met ander woorde, die fenomeen fundamentalisme hang baie nou saam met die ondermyning en vernietiging van wedersydse begrip en dialoog.

Moderne skrywers is dit met mekaar eens dat fundamentalisme in wese 'n reaksie is op die sekulêre idees van *modernisme*. Riesebrodt (2000:270) kom byvoorbeeld tot die gevolgtrekking dat fundamentalistiese bewegings in die 19de eeu ontstaan het in reaksie op die prosesse van modernisering en globalisering en in reaksie op modernistiese ideologieë en lewenswyses. Armstrong (2004:ix) beskryf die fenomeen as 'n militante spiritualiteit in reaksie op modernistiese kulture. König (2009:46) sien fundamentalisme weer as 'n reaksie-verskynsel wat nooit sonder liberalisme sou ontwikkel het nie. Moderne idees is nog altyd deur geslagte en tradisies heen met weerstand ontmoet. Die Protestantse Hervorming onder leiding van Martin Luther is byvoorbeeld 'n teenkanting teen die Renaissance se idee van die individualisme (Tarnas, 2000:233). Die moderne teorieë van Copernicus, Kepler en Galileo is ook deur die Katolieke owerhede verwerp (Tarnas, 2000: 254-260).

Die fundamentalisme wat in hierdie ondersoek ter sprake kom, is egter 'n twintigste eeu fenomeen. In reaksie op hierdie fundamentalisme word in hierdie studie gevra of daar 'n moontlike filosofiese benadering of antwoord op hierdie probleem kan wees. Met ander woorde: *Hoe kan religieuse (en ander) fundamentalistiese denke oorkom word ten einde wedersydse begrip en dialoog oor godsdienstige en kulturele grense heen te bewerkstellig?* Dit is die navorsingsvraag van hierdie studie. As hipotese tot hierdie vraag, word in hierdie studie redeneer dat dit wel *vanuit 'n filosofiese benadering moontlik is om begrip en dialoog te bewerkstellig, ten spyte van fundamentalistiese teenkanting hiertoe*. Die proses vra egter vir 'n bewus wees van die rol van mythos in mense se denke, 'n ingesteldheid van praktiese wysheid, en 'n benadering vanuit die fenomenologiese hermeneutiek, om as 'n model vir dialoog en begrip te dien. Hierdie verskillende aspekte word in die verskillende hoofstukke telkens aan die orde gestel.

In die eerste deel van hierdie studie word die fenomeen van fundamentalisme verhelder en geanaliseer. Deur byvoorbeeld te let op 'n tipe denkproses van die mens in die verkryging van kennis deur middel van mythos en logos, word die ontstaan en ontwikkeling van fundamentalisme in veral die Abrahamitiese

gelowe geïllustreer. Mythos verwys in hierdie konteks na fiktiewe oorlewings aangaande die ontstaan van lewe, die wortels van kultuur en die psige van die mens (Armstrong, 2004:xiii). Logos, daarteenoor, verwys na die rasonale en redelike denke. Logos handel met die praktiese aspekte van die lewe terwyl mythos handel met die betekenis daarvan. Deur te wys op die verband tussen fundamentalisme (mythos in hierdie konteks) en modernisme (logos) en die verskyningsvorme van fundamentalisme in gelowe, kulture en tradisies, kan die multidimensionele aard van fundamentalisme verhelder word. Die verskillende sienings deur kommentatore aangaande die fenomeen en pogings tot die omskrywing daarvan, illustreer egter die kompleksiteit van die onderwerp. Die voorkoms van fundamentalisme in Suid-Afrika word ook kortliks in hierdie eerste deel van die studie genoem, waarna hierdie deel van die studie afgesluit word met 'n meer volledige bespreking van die werking van mythos en logos in 'n menslike denkproses.

Die enge "rasionaliteit" waarbinne fundamentalisme funksioneer, is nie die enigste filosofiese raamwerk waarbinne kulture en tradisies funksioneer nie. In gelowe en tradisies is daar ook oorvleuelende waarhede. In die tweede deel van die studie word kortliks gelet op die kenmerke van die vernaamste gelowe en tradisies ten einde sodanige fundamentele waarhede te probeer identifiseer. Die fundamentele waarheid van universele deernis, liefde en respek tussen mense word uitgewys as só 'n fundamentele waarheid. Daar word redeneer dat hierdie gemeenskaplikheid die produk is van mythos, wat verband hou met "irrasionele liefde" en medemenslikheid. Die gemeenskaplikheid behoort (soos in die studie aangevoer sal word) te kan dien as basis vir die skep van begrip en dialoog tussen fundamentalistiese groepe met mekaar en tussen religieuse fundamentaliste met andersdenkendes.

Behalwe vir die gemeenskaplikheid tussen gelowe en tradisies, word daar na 'n meer rasonale wyse gesoek in hoe reageer kan word op modernistiese denke, anders as by wyse van fundamentalisme as mythos. In die derde deel van die studie word die antieke Griekse denke voorgestel as 'n wyse van só 'n benadering op modernisme. Hierdie antieke denke, met die klem op die

menslike rede en emosie, soos deur Aristoteles uiteengesit in sy Nikomediaanse Etiek, is 'n voorbeeld hiervan. Daar kan naamlik geargumenteer word dat die filosofiese beginsels van praktiese wysheid (fronese) as logos 'n basis kan bied waarop wedersydse begrip en dialoog teenoor fundamentalistiese denke oorweeg kan word. Aristoteles se praktiese wysheid word voorgestel as 'n voortdurende proses van aanleer van deugde wat praktiese wysheid moontlik maak. Daar sal dan in hierdie studie geargumenteer word dat Aristoteles se praktiese wysheid in 'n moderne samelewing kan dien as nuttige hulpmiddel in die oorweging van kulturele vraagstukke (Duvenhage, 2013:588). Praktiese wysheid se toepassing is nie geleë in 'n stel reëls of dogma nie, maar eerder in die aanleer en uitbou van 'n gesindheid van uitmuntende deugde of karaktereienskappe (Crisp, 2000:xxxi). Die toepassing van praktiese wysheid is derhalwe nie 'n doel nie, maar 'n wyse van benadering en optrede ten einde onderlinge begrip en dialoog op velerlei vlakke te bewerkstellig.

In die vierde deel van die studie word die vraag gestel of dit moontlik is om wedersydse begrip en dialoog tussen andersdenkendes te bewerkstellig ongeag die bestaan van 'n gemeenskaplike fundamentele waarheid en ongeag die toepassing van praktiese wysheid? Hierdie vraag vorm die basis van 'n voortgesette debat binne die filosofiese denke, spesifiek die Kontinentale Tradisie vanuit die Kritiese Teorie en Taalfilosofie. Ten einde hierdie vraag te illustreer en moontlike antwoorde daarop te bied, word daar oorsigtelik gelet op die denke van Jürgen Habermas, Hans-Georg Gadamer en Paul Ricoeur met betrekking tot die hermeneutiek. Die hermeneutiek het onder andere ten doel om begrip vir teenoorgestelde standpunte te skep (Thiselton, 2008:5). 'n Sentrale tema van Gadamer is juis dat dialoog noodsaaklik is vir menslike begrip (Gadamer, 2004:85), terwyl Habermas se siening is dat kommunikatiewe rasionaliteit geleë is in die toepassing daarvan in die publieke sfeer (Habermas, 2003:438). Ricoeur lewer heelwaarskynlik die mees waardevolle bydrae tot die debat deurdat hy onder andere verwys na die multidimensionele werking van taal deur middel van metafore, simbole en mites (Thiselton,2008:231). Mythos kom derhalwe weer ter sprake, sowel as Aristoteles se praktiese wysheid, wat vir Ricoeur dien as basis van 'n teorie

van geregtigheid (Thiselton,2008:243). Die ontwikkeling van die hermeneutiek en meer bepaald die verskil in benadering van die Romantieke hermeneutiek en die post-modernistiese fenomenologiese hermeneutiek van Gadamer en Ricoeur bied moontlikhede in die soeke na wedersydse begrip en dialoog (Madison, 2003:301) – soos wat later in die studie aangedui sal word.

In die hedendaagse post-modernistiese samelewing, met haar konflik en verskil van mening tussen andersdenkende groepe en kulture 'n werklikheid, is dit nodig dat alle moontlikhede ondersoek word ten einde wanopvattinge en konflik te probeer vermy. In hierdie studie sal ten slotte geargumenteer word dat 'n ingesteldheid van praktiese wysheid, gekoppel aan fenomenologiese hermeneutiek, moontlik kan dien as 'n model vir die soeke na wedersydse begrip en dialoog tussen andersdenkendes.

HOOFSTUK 1:

DIE INLEIDING TOT EN ONTSTAAN VAN FUNDAMENTALISME

1.1 Agtergrond

In die Inleiding tot hierdie studie is verwys na die algemene kenmerke van fundamentalisme en die patroon daarvan wat as uitgangspunt tot hierdie studie aanvaar word. 'n Kronologiese inleiding tot fundamentalisme en die ontstaan daarvan kom vervolgens aan die beurt. Deur te let op die ooreenkomste tussen sekere vorms van fundamentalisme in verskillende gelowe word die gesamentlike ontstaan en ontwikkeling van fundamentalisme in verskillende gelowe aangetoon. Vir doeleindes van hierdie gedeelte word gelet op sekere fundamentalistiese bewegings in Judaïsme, die Christendom en Islam. Die mees invloedryke en prominente van hierdie fundamentalistiese groepe is die Amerikaanse Protestantisme, Joodse fundamentalisme in Israel en Moslem fundamentalisme in Egipte en Iran (Armstrong, 2004:ix).

Skrywers gebruik verskillende indelings om die geskiedenis van die mensdom te beskryf. Tarnas (2000) gebruik byvoorbeeld die klassieke indeling volgens tydperke, byvoorbeeld die Middeleeue, die Renaissance, ensovoorts. Armstrong (2004) se indeling is volgens die vernaamste gelowe van die wêreld, byvoorbeeld Judaïsme, Christendom en Islam. In hierdie studie word die metode van Armstrong gevolg omdat dit 'n verstaanbare beeld skep van die ontstaan en ontwikkeling van fundamentalisme in verskillende gelowe. Kissinger (2015) verskil egter van Armstrong se beskouing van die dryfveer agter Islam en word ook aangebied ten einde 'n objektiewe beskouing van Islam te probeer weergee. Daar word in die besonder na Kissinger se beskouing van Islam verwys omdat ekstremisme hedendaags hoofsaaklik met Islam geassosieer word.

Die teoretiese raamwerk waarbinne die studie plaasvind is gebaseer op 'n interkulturele ondersoek na die fenomeen van fundamentalisme. Die doel van die ondersoek is nie om tot 'n finale universele gevolgtrekking aangaande die omskrywing of voorkoms van fundamentalisme te kom nie, maar eerder om tot 'n dieper besef te probeer kom aangaande die dinamiese kompleksiteit

daarvan. Daar sal in hierdie studie derhalwe geargumenteer word dat só 'n dieper besef die klimaat kan skep vir die soeke na begrip en dialoog tussen andersdenkendes.

Volgens Karen Armstrong (2004) is die mens se denke in die pre-moderne wêreld bepaal deur mythos (mites) en logos (logiese). Mythos staan primêr tot die menslike verstaan en denke en dit is beskou as tydloos en onveranderlik. Mythos is oorlewings of verhale aangaande die mens se oorsprong, die herkoms van kulture en die dieper psige van die mens. Mites het nie handel oor praktiese aangeleenthede nie, maar oor die betekenis daarvan. Mites het derhalwe handel oor dit wat die mens nie kon sien of logies kon bewys nie—die irrasionele. Mites was en is met ander woorde die wyse waarop handel is met die innerlike wêreld van betekenisgewing van die mens (Armstrong, 2004:x). Weens die feit dat mites nie oor 'n rasionele grondslag beskik nie, word dit beskou as iets misties of onlogies (Schutte, 2008:44).

Logos was ewe belangrik as mythos vir die pre-moderne denkproses van die mens. Logos was die rasionele pragmatiese en wetenskaplike denke wat die mens instaat gestel het om in die wêreld te funksioneer (Armstrong, 2004:xi). Alhoewel mythos en logos totaal verskillend van mekaar is, is beide dus onontbeerlik in hierdie denkproses van die mens. Mythos en logos opereer in werklikheid in simbiose. Dit is egter gevaarlik om mythos en logos met mekaar te verwar. Net soos logos nie gebruik kan word om mythos te verduidelik nie, nêr so kan mythos nie aangewend word as basis van pragmatisme nie.

In die pre-moderne wêreld was die mens in hoofsaak aangewese op die landbou. Met ontstaan van die moderne era in die 16de en 17de eeu het 'n ander tipe samelewing in Wes-Europa ontstaan. Die samelewing was nou nie meer gebaseer op landbou alleen nie, maar op tegnologie en wetenskap wat die mens instaat gestel het om haar eie hulpbronne te verskaf. Hierdie ekonomiese veranderinge het gepaard gegaan met ongekeerde sosiale, politieke en intellektuele revolusies. 'n Totaal verskillende beskouing van die werklikheid, gebaseer op 'n ander wetenskaplike en reële beskouing, het uiteindelik gelei tot radikale religieuse veranderinge (Armstrong, 2004:xii). Die

mens se ou vorms van geloof het nie meer voldoende antwoorde gebied nie en voortaan probeer die mens nuwe wyses vind om religieus te leef. Hierin probeer die mens om op die insigte van die verlede te bou as fondament om vorentoe te kan beweeg in 'n nuut geskape wêreld. Fundamentalisme was een van die wyses van religieuse aanpassing wat in hierdie tyd na vore gekom het.

Tydens die 18de eeu vertrou die inwoners van Europa en Amerika, aangevuur deur die ongekende wetenskaplike sukses en vooruitgang, toenemend op logos as die enigste wyse waarop die waarheid vasgestel kon word. Mythos word nou as vals en as bygeloof beskou. Die toenemende aanvaarding van wetenskaplike rasionalisme as denkwyse het tot gevolg dat die mythos van geloof in logos verander (Armstrong, 2004:xii). Fundamentaliste volg dieselfde patroon, want ook fundamentaliste probeer die mythos van hul geloof in logos verander. Waar die mens se denkproses aanvanklik uit mythos en logos bestaan het, wend die mens haar nou toenemend na die uiterstes van óf mythos óf logos as wyse om die waarheid vas te stel. Judaïsme in Israel ontsnap nie van hierdie proses nie, want ook in Israel word die aanslag van modernisme as aggressief aanvaar. Die argument van hierdie hoofstuk is (in aansluiting by Armstrong en andere) dat fundamentalisme in Judaïsme, Islam en in die Christendom 'n reaksie is op hierdie veranderinge wat die klem op logos teweegbring. Die verhaal van Judaïsme ontvou in die volgende gedeelte.

1.2 Die vervolging van Jode

'n Nuwe sosiale orde is vanaf die laat 15de eeu geleidelik in Wes-Europa ingelei. Spanje het hierdie modernistiese aanslag eerstehands beleef. Só het daar in 1492 in Spanje die volgende gebeurtenisse plaasgevind wat sou dien as voorlopers van 'n nuwe Westerse kultuur: i) Granada was in daardie stadium die laaste Moslem-vesting in die Christendom, maar is deur die Spaanse magte verower – aan Moslems in Granada is die keuse gelaat om tot die Christendom te bekeer of om die land te verlaat (Armstrong, 2004:3); ii) Die Edik van Verbanning dwing alle Jode om Spanje te verlaat of om hulle tot die Christendom te bekeer – ongeveer 80 000 Jode vlug na Portugal en

ongeveer 50 000 na die Moslem Ottomaanse Ryk, terwyl die agterblywende Jode hulle bekeer tot die Christendom; iii) Columbus ontdek die Amerikas en open nuwe wêrelde.

Bogenoemde drie gebeurtenisse reflekteer beide die glorie en hartseer van die vroeë moderne tydperk. Terwyl vreugde heers oor Columbus se ontdekkings, veroorsaak die etniese verwydering van Moslems en Jode uit Spanje ongekende menslike lyding. Die ontdekkings van Columbus verskaf egter aan die mensdom nuwe geografiese, intellektuele, sosiale, ekonomiese en politieke horisonne. Die tafel is sodoende gedek vir logos om die mens se denkproses oor te neem. Judaïsme en Islam ervaar die ontwikkeling egter as negatief en destruktief (Armstrong, 2004:5). Mythos was egter steeds teenwoordig, want alhoewel 'n wetenskaplike, was Columbus 'n toegewyde Christen wat die wêreld vir die Christendom wou verower (Armstrong, 2004:5). Europa het die tog na moderniteit begin, maar die mythos van Christenskap is steeds in die proses betekenisvol aanwesig.

Gedurende 1545-1563 moderniseer die Raad van Trent die Katolieke Kerk. Die mag van die Pous word onder andere herbevestig. In Spanje is hierdie teenrewolusie hoofsaaklik die gevolg van mythos. So byvoorbeeld wou die Jesuïete van Ignatius van Loyola die krag van mythos prakties uitleef deur in hul godsdienst 'n metode, dissipline en organisasie te volg soortgelyk aan die nuwe wetenskap (Armstrong, 2004:6). Die Jesuïete glo dat deur afsondering 'n transformasie tot die mistisisme ervaar kan word. Vanaf 1483 "suiwer" die Spaanse Inkwisisie Spanje van duisende Jode op aggressiewe wyses van vervolging. Die koningshuis se doel was die ideologiese eenvormigheid van onderdane. Spanje was besig om 'n moderne absolute staat te word. Ongelukkig is die Spaanse Jode die vernaamste slagoffers van die moderne aggressie. Jode word, soos vroeër genoem, gedwing om tot die Christendom te bekeer of om die land te verlaat. Uiteindelik word die Spaanse Inkwisisie beskou as die grootste katastrofe vir die Jodedom sedert 70 N.C. toe die tempel in Jerusalem vernietig is en Jode in ballingskap buite Palestina moes vestig. Op hierdie wyse word ballingskap 'n kenmerk van die Joodse lewe (Armstrong, 2004:8). Hierdie ballingskap was 'n spirituele en fisiese

ontwrigting vir Jode en word geassosieer met onmenslikheid. Jode was vasgevang in die proses van modernisering en hulle was die lydende party in die proses. Die gevolg hiervan was dat die Jode bedreig gevoel en gevrees het vir uitsterwing.

Die ontwortelde Jode wend hulle opnuut tot geloof, maar weens die veranderde omstandighede moet daar nuwe vorms van geloof gevind word om aan te pas in die nuwe omstandighede (Armstrong, 2004:8). 'n Voorbeeld hiervan is die vestiging van 'n groep Jode in Safed in Palestina. Dié Sephardiese Jode glo dat die Messias in Galilea sou verskyn. 'n Nuwe mite, die Kabaal, ontstaan. Die nuwe mythos het ten doel om die lewe vir Jode meer draaglik te maak. Die mite behels 'n proses van "leegmaak" – 'n kreatiewe proses wat begin met 'n gebaar van vrywillige ballingskap (Armstrong, 2004:10). Op die wyse word ballingskap 'n fundamentele vereiste vir die bestaan van ontwortelde Jode. Teen 1650 is die Luciaanse Kabaal 'n toonaangewende beweging in die Jodedom, maar die mythos van die groep behels 'n mite wat in stryd is met die Bybelse verhaal van Genesis. 'n Letterlike vertolking van die Bybel word dus nie gevolg nie, maar 'n nuwe mythos. Die Kabaal steun op mythos om die lewe draaglik te maak. Hierteenoor is 'n letterlike vertolking van die Bybel 'n moderne tendens wat voortspruit uit 'n voorkeur van die rasionale bewustheid bo die mistieke (Armstrong, 2004:ii). Die Kabaal het nie 'n politieke agenda nie. Dit was die taak van logos. Kabaal is die kultuur van gebed en liturgie. Sonder gebed en liturgie is mites en doktrines betekenisloos (Armstrong, 2004:14).

Teen die einde van die 16de eeu het 'n groep Jode na Holland emigreer waar Amsterdam die nuwe "Jerusalem" geword het. Sommige volg suksesvolle kommersiële loopbane, terwyl 'n gedeelte voortgaan om Judaïsme te beoefen. Hierdie groep was verplig om op 'n eie rasionaliteit staat te maak ten einde 'n eie liturgie te skep. Die Tora het oor 'n eie mythos beskik. Die woorde van die Tora is gememoriseer as 'n teken van toewyding aan die "Woorde van God". Die Woord het hierdeur 'n simbool geword (Armstrong, 2004:18). Teen die middel van die 17de eeu is die meeste Jode uitgesluit van die hoofstroom in die samelewing. Jode het in aparte gebiede gewoon en geleef. Hierdie

afsondering verhoog antisemitiese vooroordeel en Jode reageer weer op hierdie vooroordeel met bitterheid. Op hierdie wyse raak Jode uit voeling met die res van Europa (Armstrong, 2004:25).

In 1648 tref 'n verdere katastrofe die Jodedom. In Pole word 100 000 Jode gedood en 300 Joodse nedersettings vernietig deur die Kosakke. Die Jodedom glo hierdie gebeure is die voorloper tot die koms van die Messias (Armstrong, 2004:25). In 1665 verklaar Sabbetai in Gaza homself dan ook as die Messias. Die ballingskap van Jode sou beëindig word en alle Jode sou terugkeer na die Heilige Land (Armstrong, 2004:27). Joodse gemeenskappe oor Europa ondervind skielik 'n gevoel van hoop en herlewing. Ongelukkig gebeur daar niks nie en die gevoel van herlewing verander in wanhoop. Sabbetai se mythos kon nie oorgaan in logos, praktiese uitvoering, nie (Armstrong, 2004:28). Sabbetai aanvaar later Islam as geloof en na sy dood in 1676, wend groot getalle Jode hulle na Islam. Só kom die sekte van Donmeh tot stand (Armstrong, 2004:30).

Die aggressiewe proses van modernisering in Europa se direkte gevolg op Judaïsme was dus hoofsaaklik die privatisering van geloof (Armstrong, 2004:30). Hierdie geloof was misties en in 'n posisie om nuwe oplossings te vind in veranderde omstandighede.

1.3 Die konserwatiewe gees van Islam

Gedurende die 16de eeu het Moslems ongeveer een derde van die wêreldbevolking verteenwoordig. Islam was verdeel in drie Ryke wat gekenmerk is deur effektiewe burokratiese bestuur. Ten spyte van die feit dat modernisering ook in die Moslem Ryke posgevat het, het geen radikale veranderings plaasgevind nie. Islam is gekenmerk deur 'n konserwatiewe gees wat traag is vir verandering (Armstrong, 2004:33). Hedendaags is die konserwatiewe samelewings egter onder druk van die moderne Westerse etos om te verander óf dit is reeds in 'n proses van verandering vanaf 'n konserwatiewe na 'n moderne gees. Die meeste vorms van fundamentalisme in Islam is in reaksie op hierdie veranderings.

Terwyl Armstrong verwys na die konserwatiewe gees van Islam, verwys Kissinger (2015:198) na 'n gees van Islam wat deurentyd 'n beleid van oorheersing tot gevolg het. Kissinger toon aan hoe Islam op merkwaardige wyse regoor die wêreld versprei het. Die gebiede onder Islam se beheer word genoem die “dar al-Islam”. Dit is verowerde gebied waar nie-Moslems onderwerp is aan Islamitiese regerings. Tradisionele gebiede onder Islam se beheer is die “dar al-harb”. Islam se missie is om hierdie gebied in 'n eie wêreldorde te inkorporeer en so universele vrede onder Islam te vestig (Kissinger, 2015:102). Khadduri (1005:56) som Islam se missie soos volg op: *“The dar al-Islam, in theory, was in a state of war with the dar al-harb, because the ultimate objective of Islam was the whole world”*.

Die strategie om die universele sisteem tot stand te bring, word djihad genoem – 'n verpligting van Moslems om hul geloof deur middel van stryd uit te brei. Na die val van die Ottomaanse Ryk is die gefragmenteerde gebiede van die vroeëre Ryk in 1920 onder 'n mandate-sisteem onder Europese volke geplaas. Sirië en Libanon is toegeken aan Frankryk; Irak is onder Britse invloed geplaas; Palestina en Transjordanië is ook onder Britse gesag geplaas. In elkeen van die gebiede was daar reeds 'n veelheid van sektariese en etniese groepe, elkeen met 'n eie, interpretasie van Islam, alhoewel die groot Islam missie steeds 'n universele doelwit is (Kissinger, 2015:112). In elkeen van die gebiede en deur verskillende groepe was daar verskillende reaksies op die moderne Europese regerings. In elkeen van die gebiede is die mening verdeel tussen diegene wat die moderne regering en integrasie in die internasionale arena verwelkom het en diegene wat die heilige oorlog vir die wêreldoorheersing van Islam wou voortsit (Kissinger, 2015:112). Teen hierdie agtergrond is die opkoms van fundamentalisme en ekstremisme in Islam-lande heelwaarskynlik te verstane.

Islamitiese gemeenskappe was aanvanklik totaal afhanklik van landbou. Die uitbreiding hiervan was beperk en konserwatief weens beperkte bronne. Die moderne Westerse samelewing was hierteenoor gerig op die toekoms en voortdurende vernuwing. Die Westerse benadering was grotendeels gebaseer op logos, wat voortdurend voortbeur in 'n soeke na meer kennis (Armstrong,

2004:33). In kontras was spesifiek Sunni Moslems van oordeel dat daar nie 'n behoefte was vir verdere onafhanklike denke nie. Die Islam-samelewing het dit derhalwe uiters moeilik gevind om die nuwe vooruitstrewende Westerse kultuur te aanvaar (Armstrong, 2004:35). Die meerderheid Moslems se behoefte was bloot dat Moslemgemeenskappe ooreenkomstig die Islam-geloof regeer word. As voorbeeld van die mythos in Moslemgemeenskappe, kan na die Hadj pelgrimstog na Mekka verwys word. Hierdie pelgrimstog is die hoogste religieuse ondervinding van alle Moslems en is gesetel in 'n onbewuste mistieke wêreld. Trouens, alle verhoudings in die samelewing, die politiek, die ekonomie, die handel en sosiale verhoudinge vind plaas in hierdie mistieke konteks (Armstrong, 2004:38).

Egipte het in 1517 deel geword van die Ottomaanse Ryk toe die Egiptiese Mamelukke se regering vervang is met heersers van die Ottomaanse Ryk. Die Ottomaanse Ryk se greep het egter algaande verswak en gedurende die laat 16de eeu het die Mamelukke weer die beheer van Egipte oorgeneem. Gedurende hierdie tydperk van verandering is die Egiptiese bevolking egter blootgestel aan geweld, die verlies van grond en onredelike belasting. Ontvlugting hiervan is gesoek by die oelema (Moslemgeleerde), die onderwysers, leerlinge en intellektuele van die samelewing. Die oelema beheer uiteindelik die onderwys en regstelsels, terwyl die Mamelukke die regering van die dag vorm. Op hierdie wyse is die Egiptiese samelewing gekenmerk deur 'n sterk religieuse karakter (Armstrong, 2004:43). In die laat 18de eeu taan die invloed van die Ottomaanse Ryk en word die weg gebaan vir die opkoms van die Westerse invloed. Egiptenare beskou egter die Westerse invloed as 'n bedreiging en staan dit hewig teen. Die teenstand was in die vorm van 'n hernieude terugkeer van Egiptenare na geloof. Moslems is aangemoedig om deur middel van 'n kreatiewe en mistieke verbeelding die voorbeeld van Mohammed na te volg (Armstrong, 2004:45). Dit is duidelik dat mythos sodoende uiteindelik 'n stewige vastrapplek in die Egiptiese samelewing ingeneem het.

In Iran was die amptelike godsdiens in die vroeë 16de eeu Shïsme. Shïsme is 'n intellektuele en mistiese beweging wat in samewerking met die Sunni-geloof

beoefen word. Sunnisme mitologiseer die lewe van Mohammed, terwyl Shisme die lewe van die aanhangers van Mohammed mitologiseer (Armstrong, 2004:45). Sedert die 16de eeu word die Iraniese geskiedenis streng gekoppel aan individue en hul optredes. Die lewens van die individue word telkens omskep in mites. Die persone en mites kan nie rasioneel verklaar word nie, maar vorm tog onontbeerlike bestanddele van die Iraniese religieuse wêreld (Armstrong, 2004:49). Die rituele en gebruike van die Sunni-geloof bemagtig die Sunni om die lewe te aanvaar soos dit is, terwyl die mythos van Shisme 'n voortdurende goddelike onvergenoegdheid met die lewe simboliseer. Shisme is 'n mitologiese religie, maar nie irrasioneel nie. Shisme is tot 'n sekere mate die meer rasonale en intellektuele weergawe van Islam.

Teen die einde van die 18de eeu was die Iraniese Ryk egter in 'n warboel. Die landbou was doodeenvoudig nie meer in staat om te voldoen aan die behoeftes van die bevolking nie. In daardie stadium was Moslems intellektueel die Weste se mindere. Moslems is polities verswak deur voortdurende binnegevegte. Hierdie omstandighede sou dien as 'n vrugbare teelaarde vir die uitbreidingsdrome van Europese volke (Armstrong, 2004:59).

1.4 Christene betree 'n nuwe wêreld

Terwyl Judaïsme besig was om die trauma van voortdurende verbanning te verwerk en die konserwatiewe gees van Islam in die drie Ryke bedreig is, was die Westerse Christendom self in 'n proses van verandering. Gedurende die 14-15de eeu het die Swart Dood deur Europa versprei en is ongeveer een derde van Christene uitgewis. Langdurige oorloë tussen Westerse nasies was aan die orde van die dag. Christene moes boonop toekyk hoe die Ottomaanse Ryk Bisantyn (Konstantinopel) verower. Gelowiges het algaande hul vertrouwe in die kerk as instelling verloor (Armstrong, 2004:61). Tesame met hierdie proses kom daar egter 'n tydperk van bevryding en bemagtiging: die Spaanse

ontdekkers stel nuwe wêreld bekend; astroloë maak die onbekende hemelruim meer verstaanbaar en nuwe tegniese vaardighede verskaf aan Europeërs groter beheer oor die omgewing.

’n Proses was in Europa en die Amerikaanse kolonies aan die gang wat die wyse waarop die mens oor die wêreld gedink en dit ervaar het, verander het. Verandering vind egter baie stelselmatig plaas soos wat ontdekkings en uitvindings gebeur. Modernisering het nie oornag gebeur nie, maar is die kummulatiwe effek van al die verandering. Die ontdekkings en uitvindings word egter gekenmerk deur ’n pragmatiese en wetenskaplike gees wat stadig maar seker die ou konserwatiewe mythos ondermyn het. Die mens het sodoende ontvanklik geraak vir nuwe idees oor God, die heelal, die mens en samelewing (Armstrong, 2004:51). Die gevoel van verandering en vernuwing het nou deel geword van die samelewing. In Europa en die Amerikaanse kolonies is politieke voorsiening gemaak vir dié veranderinge. Oorloë, revolusies en opstande was tot ’n groot mate die gevolge van hierdie verreikende sosiale veranderinge (Armstrong, 2004:62). Europeërs en Amerikaners het met ander woorde vir bykans 300 jaar gewelddadige metodes aangewend om samelewings te moderniseer.

Voorbeelde van hierdie ingrypende veranderinge was verhoogde landbouproduktiwiteit, die gebruik van instrumente soos die kompas, mikroskoop en vergrootglas, effektiewe medisyne en die horlosie. Hierdie en ander ontdekkings het op so ’n gereelde basis plaasgevind dat ’n onstuitbare momentum vir verandering opgebou is (Armstrong, 2004:63). Gedurende die proses van verandering en vernuwing raak die mens só gewoond aan die rasionalisering van hul lewens dat logos die plek inneem van mythos. Ook op sosiale vlak verhoog die mens se vlak van opvoeding. Nuwe vorms van regering word ’n behoefte en die ideale van vryheid, gelykheid en demokrasie word deel van die proses van modernisering. Ou vorme van geloof het dit vir gelowiges onmoontlik gemaak om die verandering gelowig te ervaar. Aanpassing by die veranderde omstandighede was egter nodig. Voorbeelde van hierdie aanpassings is die Katolieke Hervorming van die 16de eeu en Luther se verwerping van die Middeleeuse skolastiek. In pas met die gees van

verandering verlaat die Hervormers die Katolieke Kerk. Die nuwe strewe was outonomie en totale vryheid van denke vir gelowiges om die Bybel te lees en te vertolk sonder die kontrole van die kerk (Armstrong, 2004:65).

Maar, ten spyte van 'n religieuse motivering, was die Protestantse Hervorming ook sekulêr. Alhoewel 'n terugkeer na die Bybel bepleit is, is die Bybel op 'n nuwe, moderne wyse verstaan. Calvyn verklaar byvoorbeeld mense-arbeid as 'n heilige opdrag en glo dat dit vir die mens moontlik is om God in die Skepping te ontdek (Tarnas, 2000:236). Die bestudering van astronomie, aardrykskunde en biologie word byvoorbeeld ook nou aanbeveel. Copernicus se teorieë het onder andere tot gevolg dat die mens nie op waarnemings en mistiek sou staatmaak vir die verkryging van kennis nie, maar op rasonale denke (Tarnas, 2000:275). Die logos van wetenskaplikes het mythos vervang en rasonale denke en mites was nie meer in harmonie met mekaar nie (Armstrong, 2004:69). Newton se logos maak dit nou onmoontlik om enige vorm van mythos te aanvaar. Die nuwe kultuur van Westerse denke maak dit moontlik om buite bekende grense te beweeg. Die ontwikkeling sou dit uiteindelik vir ou mitologiese gelowe onmoontlik maak om in bestaande vorms te oorleef en sou die vyandskap van Westerse moderniteit en rede teenoor geloof aandui (Armstrong, 2004:61).

1.5 Die modernistiese wêreldbeskouing

Uit die voorafgaande bespreking van die geskiedenis van Judaïsme, die Christendom en Islam, blyk dit dat die tafel gedek is vir die modernistiese wêreldbeskouing. Dit moet egter in gedagte gehou word dat modernisme nie rigied is nie, maar 'n proses is wat gedurig verander. Skrywers en filosowe soos Locke, Descartes, Leibnitz, Spinoza, Voltaire, Berkeley, Hume, Adam Smith en Kant, om enkeles te noem, het die nuwe kultuur van modernisme ontleed, uitgebou en gevestig. Die uiteinde was dat die menslike rede die tradisionele bronne van kennis aangaande die heelal en die mensdom vervang het. Die moderne denke is bevry van die mitologiese denkraamwerk (Armstrong, 2004:78). Die kenmerke van die modernistiese wêreldbeskouing kan soos volg beskryf word:

1. In teenstelling met die Christen-kosmos wat deur God geskape en deur Hom onderhou word, is die moderne kosmos onpersoonlik en word dit beheer deur natuurlike wette. Die kosmos is nou verstaanbaar in terme van uitsluitlik fisiese en wiskundige terme. God is verwyder van die heelal en is 'n "mindere" God van liefde, wonderwerke en voorsiening (Tarnas, 2000:285);
2. Die Christelike klem op die spirituele en transendente in plaas van die materiële en konkrete, is grootliks beëindig. Die fisiese wêreld is nou die dominante fokus van menslike aktiwiteit. Die Christelike dualisme van geestelik/fisies en God/wêreld is vervang met die modernistiese dualisme van denke/materie en mens/kosmos (Tarnas, 2000:286);
3. Geloof is deur die wetenskap vervang as die toonaangewende intellektuele gesag. Wetenskap is nou die skepper, regter en bewaarder van die kulturele wêreldbeskouing. Menslike rede en empiriese waarneming het teologiese waarhede vervang. Enige konsep van 'n transendente word beskou as onlogies;
4. Die beskouing is dat die moderne heelal oor 'n eie intrinsieke orde beskik – 'n orde wat afgelei kan word uit natuurpatrone deur die mens se verstandelike vermoëns;
5. In teenstelling met die klem op die mens se kognitiewe vermoëns, word aspekte van die mens soos emosie, etiek, skoonheid, as relatief, irrelevant en as obstruksie tot objektiewe begrip, beskou;
6. Terwyl die kosmologie van die klassieke era geosentries en vasgestel was, beskik die moderne kosmologie oor die planeet aarde in 'n neutrale oneindigende ruimte met planete en entiteite voortgedryf deur meganiese kragte. Die heelal is onpersoonlik en beskik oor geen intrinsieke, dieper betekenis nie;
7. Met die aanvaarding van evolusieteorie word die aard en oorsprong van die mens volkome toegeskryf aan natuurlike oorsake en empiries-waarneembare prosesse. Soos wat die aarde verwyder word vanuit die middel van die Skepping, so word die mens verwyder van die kern van die Skepping om net nog 'n dier te word (Tarnas, 2000:288);
8. Die moderne mens se intellektuele, psigologiese en spirituele onafhanklikheid is radikaal bevestig, met 'n toenemende afkeer aan

religieuse oortuiging. Die moderne mens se doel is om die natuur in ooreenstemming te kry met die mens se wil. Die moderne mens wil die grootste moontlike menslike vryheid skep.

Uit bogenoemde beskrywing blyk dit duidelik dat die modernistiese gees onvermydelik op 'n weg is van konflik met samelewings waar mythos deel vorm van die denkproses van 'n wêreldbeskouing is. Elkeen van die kenmerke van modernisering is direk in stryd met mythos. In die vorige afdelings is daar gewys op die heersende etos van mythos in Judaïsme en Islam. Die verandering van mythos na logos in Judaïsme en Islam moes noodwendige gevolge meebring. Die argument van hierdie hoofstuk is (in aansluiting by Armstrong en andere) dat fundamentalisme in Judaïsme en Islam 'n reaksie is op hierdie verandering. In die Christendom sou logos dit ook onmoontlik maak vir mitologiese gelowe om in bestaande vorms te oorleef. Nuwe wyses moes gevind word om "ou" gelowe steeds relevant te maak in 'n nuwe moderne wêreld. Christen fundamentalisme is 'n reaksie op die veranderde moderne etos.

In die voorafgaande besprekings is gesien dat verdeelde samelewings nie slegs tussen die Abrahamitiese gelowe bestaan het nie, maar ook tussen groepe vanuit dieselfde gelowe, soos byvoorbeeld Shïsme en Sunnïsme binne die Islam. Daar is ook gesien dat sommige groepe 'n sterk sosiale ingesteldheid het, terwyl ander groepe 'n sterker politieke agenda het. Die vorms van fundamentalisme in sulke groepe sal noodwendig in opsigte van mekaar verskil. Deel van die probleem hieroor is liberaliste se siening van fundamentalisme en die kriteria wat deur hulle aangewend word om 'n groep as fundamentalisties te etiketteer. In die volgende afdeling sal die kompleksiteit van die fenomeen fundamentalisme in meer diepte beskou word. Fundamentalisme is nie 'n een-dimensionele fenomeen wat maklik begryp kan word nie.

1.6 Die kompleksiteit van die fenomeen

Fundamentalisme as term het grotendeels haar oorsprong in die jaarlikse Niagara Bybel Konferensie in Amerika (1876-1897), waar die fundamentele

waarhede van die Christelike geloof ondersoek is. In 1910 verskyn na aanleiding van hierdie konferensie, “The Fundamentals”, ’n reeks wat verteenwoordigend sou word van die debat tussen fundamentalisme en modernisme. Teen laat 1910 word die term fundamentalisme algemeen in die VSA gebruik om te verwys na teoloë wat vyf fundamentele waardes van die Christendom onderskryf, naamlik: 1) die Bybelse inspirasie en onfeilbaarheid van die Skrif; 2) die maagdelike geboorte van Jesus; 3) die oortuiging dat Christus vir die sonde van die mensdom gesterf het; 4) die liggaamlike opstanding van Jesus; en 5) die historiese realiteit van Jesus se wonderwerke (Barr, 1984:148; Jordaan, 2004:252).

Die mees gesaghebbende studie oor die verskynsel van fundamentalisme is die van Bruce Lawrence in sy *Defenders of God* (1989), wat spesifiek religieuse fundamentalisme beskryf. Lawrence doen ’n vergelykende studie van die fenomeen en kritiseer ondersoeke wat suiwer vanuit ’n Christelike perspektief gedoen is en tot die gevolgtrekking kom dat fundamentalisme ’n suiwer Protestantse fenomeen is (Ozzano, 2009:342). In *Studies in Religious Fundamentalism* (1987) definieer Caplan fundamentalisme vir die eerste keer as ’n modernistiese fenomeen. Volgens Ozzano (2009:343) kom Caplan tot die gevolgtrekking dat fundamentaliste eintlik in dinamiese interaksie met hul omgewing verkeer. Ozzano verwys ook na die Duitse kommentators, Meyer en Riesebrodt, wie beide fundamentalisme as ’n reaksie teen modernisme beskou. Volgens Ozzano (2009:343) geniet Riesebrodt se *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung* (1990) internasionale status in hierdie verband.

Gedurende 1989 onderneem die Universiteit van Chicago ’n omvattende ondersoek na fundamentalisme, wat bekend staan as die “Fundamentalisme Projek”. Die ondersoek kulmineer in die publikasie van ’n reeks van vyf volumes waarin die fenomeen in diepte ondersoek word en verskeie teoretiese gevolgtrekkings gemaak word. Alhoewel die reeks beskou word as onontbeerlik vir ’n studie van die fenomeen (Ozzano, 2009:345), is kritiek daarteen nie uitgesluit nie. ’n Kritiek teen die projek is byvoorbeeld dat dit onredelik beïnvloed is deur ’n sekulêre paradigma en verkeerdelik tot die

gevolgtrekking kom dat fundamentalisme uiteindelik beperk sou word tot arm/behoefte gemeenskappe (Ozzano, 2009:346). 'n Verdere beswaar teen die Projek is dat dit hoofsaaklik vanuit 'n religieuse oogpunt gedoen is, wat die politieke implikasies van die fenomeen onderskat. Die projek se omskrywing van fundamentalisme word ook verwerp omdat die uitgangspunt daarvan is dat Amerikaanse Protestantisme die ideale beeld van fundamentalisme verteenwoordig (Ozzano, 2009:346).

Ozzano (2009:347) verwys na 'n alternatiewe siening dat fundamentalisme 'n reaksie is op globalisering. Volgens die siening het globalisering onvermydelik tot gevolg dat 'n soeke ontstaan na die fundamentele in terme van tradisie, identiteit, tuiste, gemeenskap, ensovoorts. Volgens Ozzano (2009:348) is nog 'n verdere beskouing dat fundamentalisme 'n manifestasie is van totalitarisme. Kommunisme en fundamentalisme deel die tendens om 'n baie sterk bevrydende boodskap te verkondig, wat die transformasie van mens en samelewing en die skepping van 'n kollektiewe identiteit behels.

Islamitiese fundamentalisme word hierteenoor oor die algemeen beskou as 'n problematiese term. Die Islam is eintlik in wese fundamentalisties (Nagata, 2001:325). Lapidus (2002:823) beskryf byvoorbeeld Islamitiese fundamentalisme as 'n sambreelbeskrywing vir 'n groot verskeidenheid van bewegings waarvan sommige onverdraagsaam en eksklusief is; sommige is verdraagsaam teenoor die wetenskap en onverdraagsaam teenoor die reg; sommige religieus, sommige polities; sommige demokraties, sommige outoritêr; sommige passief, sommige gewelddadig. Volgens Lapidus (2002:825) is 'n Moslem iemand wat 'n politieke agenda najaag, terwyl 'n fundamentalistiese Moslem 'n politieke individu is wat opsoek is na 'n meer oorspronklike Islam.

Die kompleksiteit van 'n omskrywing van die fenomeen fundamentalisme blyk baie goed uit die volgende beskrywing:

“As currently used, fundamentalism is a catch-all label for reactionary religiosity. It lacks conceptual clarity, and there is little consensus regarding its measurement as a sociological variable. In some cases it

is synonymous with and in other cases it is distinguished from orthodoxy, conservatism, religious dogmatism, revivalism, sectarianism, Biblical literalism, supernaturalism and millenarianism. In addition, current usage suffers from American Protestant bias”(Ethridge en Feagin, 1979:37).

Desondanks het kommentators tog pogings aangewend om die fenomeen te omskryf. Riesebrodt (2000:271) beskou fundamentalisme as 'n spesifieke religieuse herlewingsbeweging wat sosiale verandering as 'n dramatiese krisis ervaar. 'n Ander siening is dat fundamentalisme 'n losse koalisie is tussen strominge soos die Amerikaanse herlewingsbewegings, Puritanisme, piëtisme, evangeliebewegings, melanisme en Baptistiese tradisionalisme, wat kragte saamsnoer in reaksie op die modernistiese teologie (Marsden, 1980:2). Vorster (2004:17) sien as 'n wesenskenmerk van fundamentalisme dat dit die Bybel as absolute gesagsbron gebruik. Die Fundamentalisme Projek omskryf fundamentalisme as 'n benadering of 'n stel strategieë waarmee beleërde aanhangers probeer om hul onderskeidende identiteit as persone of groepe te beskerm deur die selektiewe oproep van doktrine, oortuigings en praktyke van die verlede (Marty, 1993:3).

Soos gesien kan word, het elke kommentator 'n ander siening oor die aard van fundamentalisme. Die argument is dat die siening aangaande fundamentalisme telkens beïnvloed word deur uit welke kultuur, geloof of tradisie dit beskryf word en welke uitgangspunte gebruik word. Indien gelet word op die talle verskyningsvorme van die fenomeen, is enige omskrywing daarvan waarskynlik onbevredigend en onderhewig aan kritiek.

1.7 Hedendaagse vorms van fundamentalisme

In Israel is moderne Joodse fundamentalisme hoofsaaklik die gevolg van 'n vooruitstrewende gees in Israel wat tussen 1985-2000 teenwoordig was. Israel het verandering ondergaan as gevolg van moderne tegnologie en die aanvaarding van Europese, Amerikaanse en Oosterse leefstyle. Die verandering is veral hewig teengestaan deur fundamentalistiese rabbi's wat dit beskou as 'n skending van Judaïsme (Shalak en Mezvinsky, 1999:viii). Arm

en meer religieuse Israelse Jode weier egter om die modernistiese idees te aanvaar en verwerp dit selfs met geweld. Die fundamentalistiese Haredin-beweging ontstaan byvoorbeeld in Israel in verset teen die modernisering van die samelewing. Hierdie groep geniet hedendaags wye sosiale en politieke steun in Israel en het 'n beduidende invloed op die lewe van Israeli's (Shalak en Mezvinsky, 1999:23).

Moderne Islamitiese fundamentalistiese groepe het hul oorsprong in die laat 19de eeu met die geboorte van die Wahhabi-beweging – 'n Arabiese fundamentalistiese beweging. Fundamentalistiese bewegings in Asië is deur Westerse regerings ondersteun en aangemoedig om te dien as buffer tussen Westerse nasies en 'n ateïstiese Sowjet-Unie (Omid, 1992:1-4). Gedurende die laat sewentigjare het die Islamitiese fundamentalistiese groepe egter militaristies begin raak en 'n bedreiging vir Westerse regerings begin word. Die verwydering van die Shah in Iran deur fundamentalistiese groepe en daaropvolgende opkoms van die Ajatolla Khomeini is 'n teken van hierdie verandering (Omid, 1992:4).

Iran en Saoedi Arabië word beskou as Islamitiese state (Omid, 1992:8), terwyl Al-Qaeda, die Islamitiese Staat, Al-Shabaab, Boko Haram, die Taliban, die Indiese Mujahideen en die Tehrik-i-Taliban van Pakistan die meer bekende fundamentele Islamitiese groeperings verteenwoordig (Omid, 1992:18). Fundamentalistiese Islamitiese groepe word hoofsaaklik gekritiseer vanweë die skending van menseregte. Die beskouing is dat Islamitiese wette in konflik is met internasionale menseregte. Islam se antwoord op hierdie kritiek is dat fundamentalisme 'n Christen-konsep is wat deur Westerse kommentators toegepas word op die Islam. Die argument is dat elke Moslem glo in die fundamentele waarhede van die Koran en die profeet Mohammed en in daardie sin, dan in elke geval fundamentalisties is. 'n Verdere siening is dat die Islamitiese fundamentalisme van die Iraniese Aya Tollahs, wat 'n weiering behels om deel te neem aan internasionale menseregte kodes op grond daarvan dat Islam reeds oor sodanige kodes beskik, 'n tipe fundamentalisme is wat relativisme in 'n pluralistiese samelewing verwerp (Nagata, 2001:494). Die argument lei voorts dat globalisering soms tot gevolg het dat sogenaamde

universele waardes en idees op nie-Westerse konsepte toegepas word (Nagata, 2001:492). Die kern van die argument is met ander woorde dat Westerse kommentators Islam nie begryp of erken nie.

Militante Islamitiese fundamentalistiese groepe is die afgelope dekade besonder bedrywig in sommige lande in Afrika. Mali, Nigerië en Somalië gaan byvoorbeeld gebuk onder etniese of religieuse gevegte, te midde van uiterste armoede. Die omstandighede is vrugbare teelaarde vir fundamentalisme. In Mali het die Tuareg-rebelle byvoorbeeld die bevryding van Azawad ten doel. 'n Streng vertolking van Sharia-wette word deur hulle toegepas. In Somalië voer Al-Shabaab, 'n ondersteuningsgroep van Al-Qaeda, 'n heilige oorlog teen die VSA en teen sommige Europese lande. In Nigerië is die groep Boko Haram se vernaamste doelwit die vestiging van 'n Islamitiese regering (Henegan, 2015:1-11).

Moslems vestig reeds vanaf ongeveer 1652 hulle in die Kaap en speel deurentyd 'n positiewe en belangrike rol in die Suid-Afrikaanse samelewing (Funke, 2004:214). Gedurende die vyftiger jare begin daar 'n gesprek onder Suid-Afrikaanse Moslems, geïnspireer deur Moslem bewegings in Pakistan en Egipte, wat handel oor die rol van Moslems in die Suid-Afrikaanse samelewing en politiek (Funke, 2004:214). In 1970 word die Moslem Jeugbeweging en in 1983 die Stem van Islam gestig. Beide groepe beywer hulle op vreedsame wyse vir 'n nuwe demokratiese bedeling in Suid-Afrika. In 1980 kom die Qibla fundamentalistiese beweging tot stand. Die groep beywer hom vir Islamitiese eenheid in Suid-Afrika, sowel as vir die totstandkoming van 'n Islamitiese staat (Funke, 2004:215).

Met die koms van die nuwe bedeling en demokrasie in 1994, is daar ook grootskaalse sosio-ekonomiese veranderinge in Suid-Afrika, veral in die Wes-Kaap. Hierdie verandering lei tot ongekende hoë misdaadsyfers, waarna Pagad (People Against Gangsterism And Drugs) in die Wes-Kaap gestig word as 'n fundamentalistiese Moslem-groep wat hoofsaaklik fokus op die voorkoming van misdaad. Pagad raak egter later na alle waarskynlikheid betrokke by stedelike-terreur (Funke, 2004:220).

Christelike fundamentalisme is nie bloot beperk tot die vyf fundamentele waardes waarna in die inleiding van hierdie studie verwys is nie. Christelike fundamentaliste identifiseer volgens Malan (2008:1) 32 beginselsake as grondslag. Die beginselsake sluit die aanvanklike fundamentele waarde in, maar berus hedendaags op veel meer (Malan, 2008:1). Die belang van hierdie uitgebreide beskouing is dat meer Christene as fundamentalisties gesien kan word deur andersdenkendes. Christelike fundamentalisme erken byvoorbeeld, volgens Malan se beskrywing, die moderne staat van Israel, omdat hulle in die letterlike eindstryd se vervulling van die baie beloftes oor Israel in die beloofde land glo (Malan, 2008:3). Christelike fundamentalisme laat verder ook nie ruimte toe vir 'n ander geloof as die Christelike nie – alleen deur Christus kan die mens na God gaan (Johannes 14:6 is 'n teksvers waarna dikwels in hierdie verband verwys word). Christen fundamentaliste beskou hulself as die handhawers van 'n Bybelse gesagsorde: 'n vrou mag byvoorbeeld nie oor 'n man regeer of hom in 'n erediens uit die Woord onderrig nie (Malan, 2008:6), en God het die persoonlike identiteit van elke individu as man of vrou bepaal (Genesis 1:27). Daar bestaan gevolglik geen ruimte vir homoseksuele gelowiges nie.

Christelike fundamentalisme moet egter nie met radikale optrede verwar word nie. Hoewel die geloof en beginsels radikaal van die wêreld verskil, word daar nie van radikale metodes gebruik om dit te bevorder nie (Malan, 2008:8). Fundamentalistiese Christen-groepe in die VSA het byvoorbeeld mettertyd vele vorms van geloof en praktyke aangeneem. Die opkoms van moderne Pre-millennialisme (eindtye-teologie) is 'n sentrale tema van fundamentele groepe. Hierdie groepe roem op nuwe openbarings van die Skrif en nuwe Skrifuitleg. Die historiese kerkvaders se sienings word deur hulle beskou as mensgemaakte doktrines.

In Suid-Afrika is daar 'n algemene siening dat die rol van Christen-fundamentalisme oor dekades heen verander het. Gedurende die sewentigerjare het Christen-fundamentalisme die rol gespeel van teenstanders van die apartheidsregering. Gedurende die tagtigerjare ondersteun Christen-fundamentalisme die apartheid regering, maar in die

negentiger jare staan Christen-fundamentalisme die nuwe bedeling teë (Chidester, 2008:350). Die argument is met ander woorde dat die rol van Christen fundamentalisme in Suid-Afrika verander soos wat politieke en sosiale omstandighede verander. 'n Meer radikale standpunt is egter dat regsgeesinde Christen-fundamentalisme in Suid-Afrika gesien moet word as die grootste bedreiging van vrede en vooruitgang in Afrika en die wêreld (Mayson, 2007:10). Die hedendaagse vorms van fundamentalisme in Judaïsme, Islam en die Christendom is elkeen die gevolg van of 'n reaksie op veranderde omstandighede. Waar mythos en logos aanvanklik in die denkproses van fundamentaliste en andersdenkendes onderskei kan word, is 'n moontlike afleiding dat hedendaagse fundamentaliste pragmaties dink en optree, aangevuur deur 'n sterk mythos. Die vraag is of dit enigsins moontlik is om begrip te skep tussen andersdenkendes vir “die ander” se standpunt. In hierdie studie sal geargumenteer word dat sodanige begrip wel moontlik is indien beide gespreksgenote die kompleksiteit van die ander se standpunt insien, dit respekteer en erken.

1.8 Mythos en logos

Daar is reeds in hierdie studie verwys na die rol van mythos en logos in die denkproses van die mens. Mythos is by implikasie irrasioneel, omdat dit handel met narratiewe aangaande die mistiese (irrasionele). Die argument wat in hierdie studie gevolg word, is dat logos nie losgemaak kan word van mythos nie. Die argument is dat die denkproses, wetend of onwetend, verbind is aan mythos. In daardie sin, so sal argumenteer word, behels elke mens se denkproses beide logos en mythos. Die argument is nie dat die een nie sterker kan figureer as die ander nie. Die een kan sterker te voorskyn kom in die denkproses as die ander, maar nie een kan uitsluitend opereer nie. Met ander woorde, logiese, pragmatiese denke behels in een of ander mate ook 'n vorm van mythos. Mythos is net so belangrik vir die post-moderne mens as die pre-moderne mens (Schutte, 2008:45). In literatuur hieroor, word daar algemeen aanvaar dat mythos universeel is en dat dit in byna elke kultuur gevind word – veral in Judaïsme, Islam en die Christendom, soos vroeër in hierdie studie aangetoon is. As gevolg van die aard van die mites kan die

bestudering daarvan baie aspekte van 'n kultuur wat aanvanklik onverstaanbaar lyk, vir die buitestaander meer toeganklik maak.

Mythos is egter nie net narratiewe of verhale nie. Mythos is ook persepsies, aksies, gewoontes, beelde en afbeeldings in kulture (Schutte, 2008:48). Elke individu, gemeenskap en kultuur “erf” mythos vanuit die verlede. Mythos het die vermoë om die mens in staat te stel om parallelle denkformasies te produseer (Schutte, 2008:63). Met ander woorde, sonder mythos sal die mens geneig wees om eendimensioneel te dink. Mythos en geloof werk gewoonlik ook in simbiose: geloof “bewaar” mythos terwyl mythos geloof ondersteun. Schutte (2008:66) verwys hieroor na Claude Levi-Strauss se stelling dat die primêre funksie van mythos is om teenstrydighede tussen basiese opponerende pole soos lewe en dood, natuur en kultuur en self en gemeenskap, op te los. Die potensiaal bestaan derhalwe minstens dat mythos opponerende sienings in gevalle van fundamentalisme kan help oplos. 'n Gedagte in hierdie verband – in terme van hierdie studie se fokus – is dat beide partye die relevansie van mythos moet beseef om begrip vir mekaar te kan vorm.

Schutte (2008:67) verwys ook na Cassirer se stelling dat mites 'n stadium in die proses van menswees is. Mythos is hiervolgens 'n noodsaaklike stadium in menslike ontwikkeling. Bogenoemde kommentators staaf minstens gedeeltelik die argument dat mythos deurgaans deel vorm van die mens se denkproses, al word dit oorheers deur logos. Die stelling kan moontlik illustreer word met 'n praktiese voorbeeld: Indien 'n persoon voor die keuse gelaat word om te besluit oor 'n lewensmaat, sal so 'n persoon se denkpatroon heelwaarskynlik beïnvloed word deur gebeure, verhale, simbole, ensovoorts, wat geassosieer word met die betrokke keuse. Alhoewel die persoon 'n rasonele keuse (logos) sal uitoefen, sal dit daarom steeds in 'n mate beïnvloed word deur mythos.

In afsluiting van hierdie argument kan voorlopig verwys word na Ricoeur se ondersoek na die werking van taal deur middel van metafore, simbole en mites (Thiselton, 2008:231). Ricoeur beskou mythos as 'n kardinale pluspunt in die interpretasie van taal en daarom primêr as iets positiefs. Hierdie positiewe aspek moet waardeer word, en daarom word daar in hierdie studie

aangevoer dat indien gespreksgenote bewus is van mythos en die invloed daarvan begryp en verstaan, sal daar reeds ver gevorder wees in 'n poging om onderlinge begrip tussen andersdenkendes te bewerkstellig. In hoofstuk drie sal daarom gelet word watter alternatiewe daar – in ag neming met hierdie onlosmaaklike band tussen mythos en logos in ons denkprosesse – gebied word in terme van die antieke Griekse denkraamwerk (spesifiek toegespits op die konsep *fronese*) oor die verstaan van en “oorkoming van” fundamentalisme. In hoofstuk twee sal daar egter nou eers ondersoek ingestel word na die moontlike oorvleuelende waarheid tussen die vernaamste wêreldgelowe en tradisies in 'n poging om juis daarin ook 'n basis vir onderlinge begrip te vind.

HOOFSTUK 2:

'N SOEKE NA 'N OORVLEUELENDE WAARHEID IN DIE VERNAAMSTE GELOWE EN TRADISIES

2.1 Inleiding

Begrip en dialoog word normaalweg aansienlik vergemaklik indien daar oorvleuelende waarhede of fundamentele waarhede tussen gespreksgenote geïdentifiseer kan word. Die fundamentele waarhede kan met ander woorde meestal dien as wegspringplek vir begrip en dialoog – selfs tussen sogenaamde fundamentaliste. In hierdie hoofstuk word gefokus op geloof as bron vir 'n moontlike oorvleuelende fundamentele waarheid. Die rede waarom daar na die geloof gekyk word, is geleë in die feit dat geloof beskryf word as die kragtigste en invloedrykste oortuiging in die wêreld (Clouser, 2008:1). Die algemene beskouing is ook dat fundamentalisme basies religieus georiënteerd is, soos aangetoon is in die voorafgaande hoofstuk.

Die uitgangspunt van hierdie hoofstuk is dat daar tussen die vernaamste verskillende gelowe en tradisies sulke oorvleuelende fundamentele waarhede bestaan. Voordat verskillende gelowe en tradisies ondersoek word om sodanige oorvleuelende fundamentele waarhede te identifiseer, is dit nodig om kortliks te let op die problematiek van die omskrywing van geloof en om 'n oorsig aan te bied van die religieuse geskiedenis van die mensdom. Die problematiek van 'n omskrywing van geloof illustreer die komplekse aard daarvan en bevestig heelwaarskynlik dat die soeke na 'n oorvleuelende fundamentele waarheid tussen gelowe op die mees basiese vlak behoort te geskied.

2.2 'n Veelheid van gelowe

'n Omskrywing van geloof is moeilik omdat die term gebruik word om rituele, organisasies, oortuigings, doktrines en gevoelens, sowel as tradisies soos Hindoeïsme, Boeddhisme, Taoïsme, Judaïsme, Christenskap en Islam te beskryf (Clouser, 2008:2). 'n Sinvolle omskrywing van geloof moet derhalwe beperkend genoeg wees om uit te sluit wat nie 'n geloof is nie, terwyl dit ook

wyd genoeg moet wees om in te sluit wat wel 'n geloof is (Eshleman, 2008:5). Die probleem met hierdie beskouing is egter wie besluit wat ingesluit moet word en wat uitgesluit moet word.

Clouser(2008:11) verwys na verskeie aspekte wat deur kommentators gebruik word om geloof te omskryf en argumenteer dat, volgens hom, daardie faktore nie geldend is nie. Een van die faktore waarna Clouser verwys is die geloof in 'n opperwese op die basis dat almal aan dieselfde opperwese glo, net met verwysing na verskillende benamings daarvan, byvoorbeeld God en Allah as dieselfde opperwese. Clouser beoordeel dan eerder die vernaamste gelowe in die wêreld in terme van hoe gelowe die afhanklikheid van die nie-goddelike van die goddelike beskou. Hierdie afhanklikheidsidee dien as Clouser se uitgangspunt. Volgens Clouser het hierdie benadering tot gevolg dat gelowe nie arbitrêr beoordeel word nie en dat 'n wyer verskeidenheid van teorieë ondersoek word. 'n Geloof word deur Clouser (2008:23) beskryf as 'n geloof in iets goddelik per se, maak nie saak hoe dit verder beskryf word nie, waar goddelik 'n onvoorwaardelike, nie-afhanklike werklikheid beteken. Van die kritiek teen Clouser se afhanklikheidsidee is dat dit aanvaar dat alle gelowe in 'n goddelike glo (Clouser, 2008:342 voetnoot 16). Met ander woorde, Clouser se omskrywing word as beperkend beskou.

'n Alternatiewe beskouing is dat geloof beskou word as 'n uitdrukking van die gemeenskaplike menslike soeke na inklusiewe en transendente betekenis (Kruger et al, 2014:6). Hierdie wye beskouing van geloof is nie beperk tot die vernaamste gelowe nie, en selfs ook Boeddhisme word daarby ingesluit. Geertz (1973:90) beskryf religie as 'n sisteem van simbole wat poog om kragtige, oortuigende en langdurige gemoedstemmings en motiverings by die mens te skep en te vestig deur die formulering van algemene konsepte van bestaan en dié konsepte te beklee met só 'n aura van aktualiteit dat die gemoedstemminge en motiverings as die unieke werklikheid aanvaar word. Durkheim (1915:37) definieer weer geloof as 'n eenvormige stel oortuigings en praktyke in verband met heilige dinge. Met heilige dinge word bedoel oortuigings en praktyke wat afgesonder is vir 'n morele gemeenskap. 'n Verdere beskouing is om geloof te definieer as dit wat poog om deur middel

van simbole, vertellings, doktrines, etiese voorskrifte en sosiale instellings, aanvaarbare kognitiewe en emosionele verhoudings van verbondenheid tot 'n opperwese te skep (Eshleman, 2008:5). Met opperwese word hier bedoel 'n heilige werklikheid of aspek van die werklikheid wat die hoogste respek en toewyding verdien.

Bogenoemde omskrywings van geloof verskil wesenlik van mekaar, al word oënskynlik dieselfde konsep beskryf. 'n Afleiding wat hieroor moontlik gemaak kan word, is dat die omskrywings elkeen vanuit 'n eie subjektiewe perspektief voortspruit. Ten spyte van hierdie problematiek van 'n moontlike omskrywing van geloof, kan aangevoer word dat alle gelowe die volgende kenmerke vertoon:

1. Dit verskaf sienings oor elke aspek van die mens se lewe;
2. Dit verskaf sienings oor die aard van die mens en hoe dit mens hom/haarself handhaaf;
3. Dit stel maniere voor waardeur die wat dit beoefen, herinner word aan waarmee die mens besig is;
4. Dit laat die gewete herleef, verskerp eensgesindheid en verfyn vaardighede;
5. 'n Metode van lees word daardeur aangeleer (Griffiths, 2003:42).

Hierdie kenmerke van geloof beklemtoon in hoe 'n mate geloof as 'n sterk positiewe komponent vir en in die mens se lewe funksioneer. Daar kan ten minste hieroor konsensus wees, naamlik dat geloof 'n praktiese dissipline is wat die mens toerus om nuwe kapasiteit van die verstand en hart te ontdek (Armstrong, 2004:4). 'n Kritiese vraag is dalk waar het geloof in die geskiedenis van die mensdom begin?

2.3 'n Oorsig van die religieuse geskiedenis van die mensdom

Daar bestaan verskillende teorieë aangaande die ontstaan van gelowe. 'n Teorie is dat gelowe ontstaan het as 'n soort herlewingsbeweging in

gemeenskappe waar 'n charismatiese persoon antwoorde kon verskaf op die probleme van die dag (Monaghan et al, 2000:26). 'n Verdere teorie is dat geloof eintlik 'n moderne konsep is wat die gedagte saamvat dat alle spirituele praktyke en aanbidding 'n soortgelyke model as die Abrahamitiese gelowe volg as 'n oriëntasie-sisteem – dit wat mense help om realiteit te interpreteer en die mens te definieer. In hierdie studie is die voorstel dat die religieuse geskiedenis van die mensdom as een deurlopende proses gesien moet word. Daar sal gepoog word om die religieuse geskiedenis van die mensdom in die breedste historiese en geografiese kontekste aan te bied as een deurlopende proses, natuurlik met vele fasette.

Die uniekheid van elke geloof moet egter steeds ernstig opgeneem word. Die voordeel van hierdie benadering is dat 'n duideliker beeld van die totale religieuse geskiedenis van die mensdom gevorm kan word – een wat die konteks van elke afsonderlike geloof sal verhelder. Elke geloof is uniek en die gedagte is nie om alle gelowe te reduceer tot 'n enkele faktor of faktore nie. Die verwagting in hierdie benadering is dat daar 'n onderlinge verwantskap, in die vorm van oorvleuelende waarhede, in gelowe na vore sal kom. Vanuit hierdie oorvleueling wil dan verder gedink word oor fundamentalisme en wedersydse begrip (as die hoofokus van die studie).

In hierdie hoofstuk word grootliks gesteun op die werk van Kruger, Lubbe en Steyn (2014). Die betrokke skrywers baseer hul menings op dosering – en navorsingsondervinding in die departement van Religieuse Studies aan die Universiteit van Suid-Afrika vir die afgelope vyftien jaar. Die voorstel is dat die benadering van die skrywers tot die geskiedenis van geloof in ooreenstemming is met die doel van die studie in geheel, naamlik om 'n oplossing te probeer voorstel in gevalle van konflik tussen andersdenkendes. Dit bied ook 'n unieke sensitiwiteit vir die Suid-Afrikaanse konteks in hierdie verband.

Die religieuse geskiedenis van die mensdom kan volgens Kruger et al in epogge ingedeel word. 'n Epog is 'n tydperk van gebeurtenisse van besondere belang. Elke epog kan nie spesifiek in terme van tyd afgebaken word nie. Epogge oorvleuel en ontvou op verskillende tye en op verskillende wyses in

verskillende gemeenskappe. Geen gemeenskap is egter uitgesluit van die ontwikkeling nie. Die ontwikkeling of ontvouing van epogge impliseer nie dat die geloof van opeenvolgende epogge meer of minder ontwikkel is nie (Kruger et al, 2014:18).

Die eerste religieuse epog word gekenmerk deur die vroegste vorms van geloof van die mens. Volgens die jongste wetenskaplike ontdekkings het die mensdom in Afrika ontstaan. Tekens van begrafnisrituele dui op 'n religieuse bewussyn by die primitiewe mens. Indien die mensdom in Afrika ontstaan het, is dit 'n redelike afleiding om te maak dat die mensdom vanaf Afrika na die res van die wêreld versprei het as een biologiese spesie. Die religieuse bewussyn van die primitiewe mens is heelwaarskynlik op dié wyse oor die wêreld versprei (Kruger et al, 2014:18).

Die tweede religieuse epog word gekenmerk deur die mens as jagter-versamelaar. Hiervolgens leef die mens as jagter-versamelaar in klein groepies. Geloof is nie 'n aparte aktiwiteit nie, maar vorm integraal deel van die menslike bestaan. Elke groepie se geloof staan in verband met die groepie se sosiale en kulturele omstandighede.

Gedurende die derde religieuse epog maak die eerste voedselproduseerders hul verskyning. Die mens se boerdery met vee en graan veroorsaak 'n omwenteling in die bestaan van die mens. Groter groepe mense kan nou onderhou word, wat lei tot die vesting van groter gemeenskappe. Ongelykheid tussen man en vrou is 'n kenmerk van hierdie gemeenskappe. Vaardighede soos weef en pottebakkerij word aangeleer. Religieuse spesialiste soos genesers maak ook hulle verskyning, terwyl geloof as 'n semi-onafhanklike instelling begin ontwikkel. Gemeenskappe raak meer gekompliseerd en die vroegste vorms van staatsgeloof, waarin die konings/heersers belangrike rituele volg, neem vorm aan. Hierdie gelowe word gekenmerk deur die bring van offers aan die sogenaamde goddelikes.

Die vierde identifiseerbare epog is die gelowe van vroeë staatsgemeenskappe en die skryfkuns. As gevolg van die groter produksie van voedsel kom groot stede, state en ryke in verskillende dele van die wêreld

tot stand. Voorbeelde hiervan is die vestiging van gemeenskappe langs die Nylrivier in Egipte, die Indusrivier in Indië, die Geelrivier in China en die San-Juan rivier in Sentraal-Amerika. Die mens, goedere en idees is nou in staat om ver afstande te reis. Die ongelykheid tussen geslagte neem toe terwyl die gaping tussen ryk en arm verbreed. In stede staan voltydse priesters aan die hoof van tempels. Die ontstaan van die skryfkuns het 'n beduidende invloed op geloof. Waar die geloof van vorige epogs deur mondelinge oordrag plaasgevind het, word geloof nou in skrif opgeneem. Die geloof van die staat word deur die elite beoefen terwyl die geloof van die bevolking as magies en ongelowig beskou word. Voorbeelde van hierdie uitgestorwe gelowe is dié van Mesopotamië, Egipte, Griekeland en Sentraal-Amerika. Hindoeïsme, Konfusianisme en Skïsme ontstaan byvoorbeeld gedurende hierdie epog (Kruger et al, 2014:20).

Gedurende die vyfde religieuse epog ontwikkel geskrewe, gesistematiseerde religieuse denke en vrywillige religieuse lidmaatskap. Gevorderde landboumetodes, verstedeliking en die ontstaan van koningshuise kenmerk hierdie epog. Die proses begin aanvanklik in die Ooste en versprei vandaar na die res van die wêreld. Die smee van yster, navigasie, die uitbreiding van die skryfkuns en sistematiese denke kom te voorskyn. Hierdie tydperk word as die sentrale (aksiale) tydperk van die mensdom beskou (Kruger et al, 2014:20). Die tydperk is 'n keerpunt in die geskiedenis van gelowe. Religieuse leiers begin sistematiese doktrines formuleer en volgelinge beïnvloed. Die vorige eenheid van gemeenskapsgelowe verbreek en in stede wend inwoners hulself na nuwe gelowe. Sistematiese, geskrewe filosofie maak haar verskyning in Indië, Griekeland en China.

Religieuse leiers soos Zoroaster, die vader van Zoroastrianisme; Moses, Jesaja, Jesus en Paulus in Israel; die Upanishadiese skole in Indië; Gautama se Boeddhisme in Indië; Mohammed, die stigter van Islam; Lao-Tzu se Toaisme in China en Confucius se Konfusianisme, vestig hul onderskeie gelowe onder volgelinge. Hierdie tydperk duur 'n paar eeue. Uiteindelik sou die Christendom, Islam en Boeddhisme vanuit hierdie gelowe ontwikkel en hulself as wêreldgelowe vestig buite die gebiede waar dit aanvanklik tot stand

gekom het. Die wêreldgelowe vestig in veranderde sosiale en kulturele omstandighede regoor die wêreld. Die gelowe word beskou as universeel omdat die sentrale boodskap daarvan die universele redding van die mens verkondig (Kruger et al, 2014:22).

Die sesde religieuse epog word gekenmerk deur 'n modernistiese geloof in 'n tegnologiese era. Sedert ongeveer 1600 kom "nuwe" gemeenskappe met 'n ander lewens- en wêreldbeskouing tot stand. Westerse tegnologie, wetenskap en idees vorm die grondslag van die "nuwe" wêreld. Klein wêreldde van vorige epogs word opgeslurp in 'n nuwe, globale netwerk. Moderne tegnologie en 'n vlaag van ongekende ontdekkings en uitvindings verander die mens se lewe dramaties. Hierdie sosiale en kulturele rewolusie het ingrypende gevolge tot gevolg vir die geloof. Geloof word 'n aparte instelling van die moderne samelewing en beklee nie meer die vroeëre sentrale posie in die mens se lewe nie. Sekularisasie vind plaas en die sosiale en religieuse lewe van die mens word 'n private aangeleentheid. Moderne gelowe bestaan nou in koalisie met die wetenskap. Pluralisme en verdraagsaamheid word die wagwoorde van die moderne religieuse woordeskat.

Teenstand teen die proses van modernisering van geloof, laat die vraag ontstaan of die religieuse geskiedenis van die mensdom nie reeds 'n sewende religieuse epog betree het nie. Fundamentalisme, soos beskryf in Hoofstuk 1 van hierdie studie, is een van die vorms van teenstand teen die modernisering van die geloof. 'n Nuwe spiritualiteit met 'n alternatiewe perspektief op gebed, die goddelike en aanbidding (Pienaar, 2015) en 'n ander interpretasie van Bybelse tekste (Schutte, 2008), is ander vorms van die teenstand teen modernisme en die nuwe vertolking van geloof. 'n Interessante aspek is dat Pienaar se spiritualiteit 'n dialoog tussen gelowe bepleit.

Daar kan dus tot 'n groot mate aangevoer word, na aanleiding van bogenoemde, dat gelowe oor oorvleuelende waarhede in terme van die religieuse geskiedenis van die mens beskik: geloof is nou verweef met die ontwikkeling en behoeftes van die mens deur die eeue heen. Opvallend is dat dit 'n hedendaagse tendens is om te soek na dialoog tussen gelowe. In die volgende gedeelte word ondersoek ingestel na welke fundamentele waarheid,

wat kan dien as basis vir dialoog en wedersydse begrip tussen andersdenkendes (fundamentaliste), moontlik geïdentifiseer kan word in die etiese aansprake van die vernaamste gelowe en tradisies.

2.4 Die etiek van die vernaamste gelowe en tradisies

Sommige kommentators klassifiseer gelowe in universele gelowe, wat wêreldwyd aanvaar word, en etniese gelowe, wat slegs deur 'n etniese groepering beoefen word (Hinnells, 2005:439). Hierdie indeling is egter onbevredigend aangesien alle gelowe vanuit 'n kulturele of etniese groep ontstaan. 'n Ander benadering (Graham, 2000:6) verdeel gelowe in drie breë kategorieë, naamlik: i) wêreldgelowe, wat verwys na transkulturele en internasionale gelowe, ii) inheemse gelowe, wat verwys na kleiner, kultuur- en volk- spesifieke gelowe, en iii) nuwe religieuse bewegings, wat verwys na onlangs-ontwikkelde gelowe. In hierdie studie word geloof nie geklassifiseer of in groepe verdeel nie. Die metodiek wat gevolg word, is om bloot die basiese etiek van die vernaamste gelowe te beskryf ten einde die oorvleuelende waarheid tussen die verskillende gelowe aan te toon.

Die etiek van Hindoeïsme vereis dat elkeen 'n bydrae lewer tot die breë samelewing. Op etiese gebied geld karma: wat mens saai sal sy maai. Die doktrine van karma behels basies die strewe na geluk, wat insluit die strewe na goedheid en geregtigheid teenoor die medemens (dharma)(Kruger et al, 2014:120). Die basis van Boeddhisme is een van medemenslikheid en geen geweld teenoor die medemens. In Christenskap is liefde teenoor die naaste 'n sentrale tema in veral Jesus se leringe. Die gelykenis van die barmhartige Samaritaan kan as tipiese voorbeeld in hierdie verband genoem word. Christene word in hierdie gelykenis opgeroep om op 'n daaglikse basis op alle vlakke van die lewe liefde en medemenslikheid teenoor die medemens te bewys.

In Islam verkondig die leringe van die profeet Mohammed ook die liefde en medemenslikheid teenoor die medemens. In Sufïsme is die kern waarheid tasawarf, wat deugde soos verwondering, geduld, vertrou, vrees, nederigheid en naasteliefde insluit (Kruger et al, 2014:251). Van 'n Moslem

word verwag om op individuele en gemeenskapsvlak haarself te verset teen alle vorms van korrupsie, ongelykheid en 'n onderdrukking van die bese. Judaïsme is die oudste Abrahamitiese geloof. Jode is deur die geskiedenis weens hul geloof vervolgd en verban. Jode het as gevolg hiervan 'n sterk sosiale geregtigheid ontwikkel. Naasteliefde is een van die kern-bestanddele van die Joodse sosiale geregtigheid. Baha'i word beskou as deel van die Abrahamitiese gelowe en word hedendaags beskou as die snelgroeiendste geloof ter wêreld (Kruger et al, 2014:266). Baha'i plaas die klem op die eenheid van God en die noodsaaklike harmonie tussen gelowe. Baha'i streef na eenheid met ander gelowe op die basis dat gelowe universele waarhede deel.

Bogenoemde kort beskrywing van die etiese aspekte van die vernaamste gelowe, dui reeds aan dat die beginsel van liefde en medemenslikheid 'n gemeenskaplike strewe van die genoemde gelowe is. Die voorstel van hierdie studie – soos in vele ander vergelykende studies oor geloof te vinde is – is dat liefde en medemenslikheid as die oorvleuelende universele waarheid van die vernaamste gelowe en tradisies beskou behoort te word.

Hierdie oorvleuelende waarheid van liefde en medemenslikheid tussen gelowe, is (om die verband met hoofstuk een weer te tref) produkte van mythos. Die afleiding kan derhalwe gemaak word dat die vernaamste gelowe en tradisies wat ondersoek is, berus op mythos. Dit sluit egter nie logos uit in die funksionering van gelowe nie. In welke mate mythos in elke geloof en tradisie 'n rol speel en of logos ook 'n rol speel in enige van die gelowe en tradisies, is nie 'n vraag wat tans in hierdie studie beantwoord word nie. Vir doeleindes van hierdie studie is dit voldoende om te aanvaar dat mythos wel 'n rol speel. 'n Erkenning hiervan is belangrik, want indien gespreksgenote begrip en respek vir mekaar se standpunte kan toon op grond van die onderlinge teenwoordigheid van mythos in hul onderskeie gelowe, behoort begrip en dialoog vir die ander se standpunt 'n moontlikheid te wees – selfs vir fundamentalistiese groeperinge. Die belangrikheid van begrip en dialoog tussen andersdenkendes (fundamentalistiese groepe) behoort juis 'n prioriteit te wees. Armstrong (2004:366) stel dit soos volg:

“Somehow we have to find ways of doing what religion- at its best – has done for centuries: build a sense of global community, cultivate a sense of reverence and “equanimity” for all, and take responsibility for the suffering we see in the world”.

Die probleem is egter dat ten spyte van hierdie oorvleuelende waarheid tussen gelowe wat in die etiese oproep tot liefde en medemenslikheid gevind word, is daar (ironies genoeg) steeds konflik en onverdraagsaamheid tussen gelowe en veral tussen fundamentalistiese groeperinge binne hierdie gelowe. Die erkenning van mythos (as liefde in hierdie geval) as 'n onderliggende verskynsel in gelowe kan 'n aanspraak tot dialoog bevorder, maar dit is terselfdertyd duidelik dat wanneer andersdenkendes (fundamentaliste) gekonfronteer word met 'n uitdaging tot begrip en dialoog, dit nodig is dat gespreksgenote 'n “ander” ingesteldheid bekom ten einde die begrip en dialoog moontlik te maak. In die volgende hoofstuk word voorgestel dat 'n waardering vir die antieke Griekse denke (wat mythos en logos inkorporeer) 'n moontlikheid kan bied vir die bevordering van só 'n ingesteldheid.

HOOFSTUK 3:

'N BENADERING TOT FUNDAMENTALISME VANUIT DIE ANTIEKE GRIEKSE DENKE

3.1 Agtergrond

In die eerste hoofstuk is aangetoon hoe die mensdom oor eeue heen verskillend reageer het op haar veranderde omstandighede. In die geval van fundamentalisme is die mens se reaksie op modernisme 'n terugkeer na hoofsaaklik mythos. Logos het egter 'n onvermydelike en noodsaaklike deel van die moderne wêreld gebly, sodat dit nie bloot geïgnoreer kan word in terme van mens se nadenke oor fundamentalisme nie. Insgelyks is mythos 'n integrale deel van die mens se denkpatroon in die algemeen en daarom kan dit nie net geïgnoreer word nie.

Die vraag is egter of daar 'n alternatiewe wyse van redenasie bestaan om die skynbaar onversoembare groeperinge wat ontstaan deur die fundamentalistiese reaksie op byvoorbeeld modernisme, tot begrip en moontlike dialoog te bring? In die voorafgaande hoofstuk is genoem dat selfs met oorvleuelende waarheid tussen gelowe (wat in die etiese oproep tot liefde en medemenslikheid gevind word) is daar steeds konflik en onverdraagsaamheid tussen gelowe en veral tussen fundamentalistiese groepering. 'n Ander ingesteldheid tussen hierdie groepe is nodig, en die argument wat in hierdie hoofstuk aangevoer word, is dat Aristoteles se praktiese wysheid (*fronese*) moontlik so 'n alternatief kan bied.

3.2 Aristoteles se begrip van wysheid

Voor Sokrates en tot en met Plato het antieke denkers wysheid omskryf as die begrip “van die hoogste kwaliteit van alle dinge”, wat dan dien as riglyne vir die leef van 'n “ware uitstaande lewe” (Audi, 2009:976). Die kenmerke van só 'n prakties-wyse persoon, wat navolgenswaardig handel, blyk reeds uit die denke van Aristoteles se voorgangers. So vereis Demokraties dat 'n prakties-wyse persoon goed moet kan praat, terwyl Sokrates *fronese* (praktiese wysheid) verstaan as handelende dialoog of retoriek wat 'n mens tot die Goeie

(lewe) kan lei. Plato beskou byvoorbeeld die absolute goeie as die bron van alle ware kennis van die menslike goeie. Vir Plato is fronese dan ook die vermoë om oor die vorm van die goeie na te dink, waar menslike handeling gerig op die verwesenliking van die goeie, die hoogste menslike ideaal word. Aristoteles deel nie Plato se opvatting van die absolute goeie nie en maak 'n onderskeid tussen teoretiese wysheid (sofia) en praktiese wysheid (fronese). Sofia is vir hom die intellektuele deug van die mens wat haar in staat stel om die aard van die werklikheid in terme van die oorsake daarvan, te begryp. Daarteenoor is fronese die hoogste praktiese deug wat die mens in staat stel om gesonde besluite te kan neem wat betref die daaglikse lewe. Fronese is nie "algemene kennis" van die goeie in sigself of van die syn in sy algemene vorm nie, maar het die menslik-etiese en eksistensiële doel om kennis of insig van die lewe in sy volheid (eudaimonia) te verwerf (Duvenhage, 2013:582). Volgens Aristoteles behoort die mens dan juis daarna te streef om 'n uitnemende karakter (ethikēaretē) te verwerf as 'n voorvereiste om 'n lewe in sy volheid (eudaimonia) te verkry. Aristoteles (1095a3, b5) glo dat etiese kennis nie slegs teoretiese kennis veronderstel nie, maar eerder veronderstel dat 'n persoon ondervinding moet hê van die lewe self, gekoppel aan die feit dat 'n mens moet opgroeï met goeie gewoontes ten einde die goeie te kan verwerf. Om 'n deugdelike karakter te verwerf, moet mens nie slegs leer wat deugdelikheid behels nie, maar ook deugdelik optree.

Hierdie etiek van Aristoteles verskil van die etiek van Sokrates en Plato deurdat Aristoteles die klem plaas op deugdelike aktiwiteit en nie bloot die besit van 'n deug nie. Aristoteles se metode verskil ook van die metodes van Sokrates en Plato (Crisp, 2000:ix). Die Sokratiese metode bestaan uit die veelheid en verskeidenheid van vrae oor wat is. Beskrywings van deugde soos geregtigheid, moed, ensovoorts, word dan onderwerp aan 'n bespreking en kritiek daarvan deur Sokrates, wat eindelik kulmineer in verwondering van die toehoorders of studente. Sokrates se eie denke blyk dan indirek vanuit sy vrae en reaksies. Aristoteles, daarenteen, sê reguit wat hy dink. So byvoorbeeld verklaar Aristoteles (1103a) dat twee soorte deugde bestaan, naamlik intellektuele-deugde en karakter-deugde. Intellektuele deugde word verkry deur onderrig, gekoppel aan die rede, wat met tyd en deur

ondervinding ontwikkel. Deugde van karakter is die gevolg van gewoonte, gekoppel aan rede. Aristoteles se indeling is hieroor duidelik en benodig geen verdere opheldering nie. Dit is wel interessant dat Aristoteles vier stadia in die hantering van filosofiese probleme onderskei. Eerstens moet besluit word oor die veld van ondersoek. Tweedens moet die standpunte van elkeen (ook die van die “wyse manne”) uiteengesit word. Derdens moet gelet word op die vraagstukke wat ter sprake kom. Laastens moet die vraagstuk na mens se beste vermoë, met inagneming van die kennis wat verkry is, beantwoord word (Crisp, 2000:ix).

3.3 Aristoteles se fronesse

Volgens Aristoteles (1095b 2-13) is die vertrekpunt van fronesse (om te bepaal as praktiese wysheid wat deugdelik is), dít wat bekend is aan ons elkeen. Byvoorbeeld, enige persoon wat suksesvol wil wees in die studie van wat edel en regverdig is, moet opgroei in edel en regverdige gewoontes— dit is dan reeds so aan ons bekend. Aristoteles isoleer egter ’n uitstaande funksie van die mens ten einde te bepaal wat vir die mens die beste lewe is. Hierdie uitstaande funksie is die mens se intellek, want die rede is die onderskeidende funksie tussen mens en dier. Slegs die mens kan deur middel van intellek en rede bepaal wat die beste lewe behels. Vir Aristoteles is morele deugdelikheid of uitnemendheid van karakter die vermoë om altyd uitnemend op te tree. ’n Persoon ontwikkel hierdie vermoë gedeeltelik as gevolg van haar opvoeding en gedeeltelik deur gewoontes. ’n Etiese karakter word derhalwe volgens Aristoteles aangeleer deur middel van herhaling – dit funksioneer soos met die aanleer van ’n vaardigheid.

Verder voer Aristoteles (6:1139 a.12) aan, dat elke uitnemende karaktertrek tussen twee pole bestaan, naamlik die pool van oordaad en die pool van gebrek. ’n Oordaad of gebrek van ’n karaktertrek ontnem die karaktertrek van die uitnemendheid daarvan. Gelukkig beskik die mens oor die intellek en rede om die uiterstes van oordaad en gebrek te herken en te onderskei en hierin lê die moontlikheid tot fronesse.

In sy sesde boek van die Nicomacheaanse Etiek verdeel Aristoteles (1139b18 – 1141b27) die intellektuele deugde in die volgende drie groepe (Crisp, 2000:105):

1. Wetenskaplike kennis (epistēmē) is universeel, onveranderlik, konteks-afhanklik en word op algemeen analitiese rasionaliteit baseer. Saam met die deugde sofia(wysheid) en nous (intuïsie) maak dit teoretiese kennis uit;
2. Vaardigheidskennis (technē) het te make met vaardigheid, kuns (poësis) en tegniek. Dit is pragmatiese kennis, veranderlik, konteks-afhanklik en word deur die ervaring van vervaardiging opgedoen. Dit is op rasionaliteit baseer en werk met 'n bewuste doelwit;
3. Praktiese wysheid (fronēse) bemiddel tussen epistēmē en technē en is eties-handelend georiënteerd. Dit gaan oor die praktiese beoordeling van watter deugde en waardes in 'n gegewe konteks ter sprake is ten einde te verseker dat etiese keuses gebaseer teoretiese en tegniese kennis gemaak word.

Volgens Aristoteles (6:1140:b8) sal 'n prakties-wyse persoon altyd optree / besluite neem in ooreenstemming met die riglyne wat 'n goeie lewe in geheel bevorder. Voordat 'n praktiese-wyse persoon dus optree of besluit sal sy deur middel van haar intellek en aangeleerde deugde van uitnemendheid van karakter, kan oordeel of die optrede of besluit 'n goeie lewe in geheel sal bevorder. Praktiese wysheid handel altyd met aangeleenthede wat die mens direk raak, dit waaroor mens kan beraadslag of redeneer. Die vermoë om te kan beraadslag is derhalwe 'n uitnemende karaktertrek van die prakties-wyse persoon. Aristoteles plaas hierdie deug van beraadslaging bo alle deugde (6:1141:b12). Aristoteles beskou ook die deug van goeie oordeel in alle omstandighede – die deug van onderskeiding – as uitnemende deugde van karakter van die praktiese wyse. Praktiese wysheid handel egter nie net met die partikulêre nie, maar ook met die universele (6:1145b.22-27). Praktiese wysheid is derhalwe nie slegs van toepassing op die individu en individuele verhoudings nie, maar ook op breër gemeenskap- en samelewingsverbande.

Dit volg dan dat dieselfde deugde van uitnemendheid van karakter wat interpersoonlike verhoudings kenmerk, ook kenmerke kan wees van verhoudings in samelewings, kulture en tradisies.

3.4 Aristoteles se morele deugde

Aristoteles (6:1094b) benadruk dat die etiek nie in 'n stel reëls of norme uitgedruk kan word nie. Praktiese wysheid is nie die vermoë om 'n stel reëls toe te pas nie, maar die vermoë om situasies korrek te interpreteer (Crisp, 2000:xxiv). Wat die korrekte is, is relatief tot elke persoonlikheid en omstandighede en is dit vanweë die relatiwiteit dat dit onmoontlik is om presiese reëls vas te stel wat van toepassing kan wees op elkeen. (Taylor, 1995:95). Praktiese wysheid is maar een van die wyses hoe die mens tot die “waarheid” of korrekte optrede kan kom. Menslike optrede is altyd onderworpe aan veranderinge en is kompleks. Die gevolg hiervan is dat praktiese wysheid meestal dan ook handel met veranderlikes en onakkuraathede. Menslike ondervinding dien egter as bron om te handel met die veranderlikes en onakkuraathede. Ondervinding is derhalwe onontbeerlik vir praktiese wysheid. Praktiese wysheid en die aangeleerde uitnemende deugde van karakter werk nie apart van mekaar nie, maar in simbiose. Vir praktiese wysheid om te gedy is die uitnemende deugde van karakter onontbeerlik.

Praktiese wysheid is dit wat die doel bereik, terwyl die uitnemende deugde, jou in staat stel om die doel te bereik. Praktiese wysheid manifesteer dus slegs in samewerking met die uitnemende deugde van karakter (Aristotle, 13:1144b–1145a). Dit is derhalwe nie moontlik om tegelyk regverdig en inhalig op te tree nie. 'n Defektiewe of ontbrekende karakter is doodeenvoudig nie in staat om alle situasies korrek te interpreteer nie. Aristoteles se fronese is dus pragmaties, veranderlik en konteks afhanklik. Dit is nie 'n kliniese vorm van intellektuele kennis nie, want dit werk met menslike veranderlikes, soos hartstogte, verbeelding en geloof. Uiteindelik gaan fronese oor die goeie lewe vir self en vir ander (Duvenhage, 2013:582). Aristoteles se fronese is nie voorskriftelik en gaan nie oor 'n doel-middel-verhouding nie. Fronese het nie 'n vaste doelwit of vooraf kennis nie. Dit is eerder 'n tipe kennis wat deur ons daaglikse beoefening van die deugde op weg na die goeie lewe gevorm word

(Duvenhage, 2013:583). Crisp (2000:xviii) som die uitnemende deugde waarna Aristoteles verwys in sy Nicomacheaanse Etiek, soos volg op: moed (waagmoed), selfbeheersing, vrygewigheid, grootmoedigheid, lankmoedigheid, vriendelikheid, eerbaarheid, beredeneerdheid, geregtigheid en vriendskap.

3.5 Eudaimonia – 'n gelukkige lewe

Oor die algemeen sou 'n mens kon sê dat vir Aristoteles 'n gelukkige lewe 'n aktiewe lewe is, geleef in ooreenstemming met goedheid en uitnemendheid. Ten einde die lewe goed te kan leef, moet mens weet watter beginsels om te volg én dit dan volg. Twee tipes goedheid kom hier ter sprake, naamlik: i) 'n korrekte oordeel om te weet watter beginsel is ter sprake, en ii) emosies en gevoelens wat geoefen word om die beginsel te volg. 'n Uitnemende karakter waarborg die korrekte toestand van emosies en gevoelens en nie net optrede nie. Mens word volgens Aristoteles nie bloot gebore met 'n uitnemende karakter nie, mens verkry dit ook nie bloot van teoretiese kennis nie, maar dit word verkry deur beheer en dissipline oor gevoelens en emosie in te oefen en uit te oefen (Taylor, 1995:92). Die beheer en dissipline oor emosies is moontlik omdat gevoelens en emosies kapasiteite is wat geoefen kan word. Die gevolg van die oefening is die omskep van 'n bepaalde tendens in 'n vaste gewoonte. Morele goedheid of voortreflikheid is dus 'n toestand van die siel, geproduseer deur gewoonte. Deur voldoende geoefen te wees in gewoontes verkry mens die tipe karakter wat uitnemend optree (Taylor, 1995:93).

Volgens Aristoteles (1097b22 – 1098a20) verstaan die prakties-wyse hoe om die lewe goed (in volheid/gelukkig) te leef en het derhalwe 'n vaste begrip van eudaimonia (ware geluk). Vir Plato behoort 'n gelukkige lewe aan drie voorwaardes te voldoen, naamlik: dit moet self-aanneemlik wees, dit moet voldoende aanneemlik wees vir ander en dit moet 'n lewe wees wat 'n wyse sal verkies bo enige ander (Taylor, 1995:90). Vir Aristoteles kan Eudaimonia egter slegs verkry word deur 'n lewe *te leef* in ooreenstemming met die uitnemende deugde van karakter en rede. Eudaimonia vereis derhalwe nie passiwiteit nie, maar aktiwiteit. Dit is nie genoeg om net te beskik oor die deugde van karakter nie. Rationele optrede (logos) in samewerking met die

regte gevoelens (mythos) is nodig om deugdelik te kan optree. Eudaimonia bestaan derhalwe uit aktiwiteite waardeur die rasionele gedeelte van die mens se psige in ooreenstemming met die uitnemende deugde van karakter en rede beoefen word. 'n Uitnemende karakter, volgens Aristoteles, vertoon daarom die volgende kenmerke:

1. dit is 'n toestand van wil of keuse, met ander woorde mens moet nie maar net die beginsel volg nie – jou innerlike karakter bepaal die wil;
2. die korrekte toestand van wil of keuse word deur onmiddellike insig verkry;
3. die toestand van wil of keuse word bepaal – na aanleiding van kennis oor die heersende toestande –deur die oordeel;
4. 'n direkte verband bestaan tussen wil en optrede;
5. Wil is 'n proses met intellektuele en vooruitstrewende elemente. Vooruitstrewend verwys na die strewe vir 'n uitslag.

Volgens Aristoteles behoort die ideale burger oor goedheid van karakter, gekombineer met goedheid van intellek, te beskik. Goedheid van intellek word verkry deur middel van teoretiese wysheid en deur fronesse. Teoretiese wysheid is universele waarhede aangaande die natuur. Praktiese wysheid (fronesse) is intelligensie aangewend om menslike lewe te kontroleer en rigting aan te gee ten einde 'n gelukkige lewe te skep vir die gemeenskap (Taylor, 1995:98). Volgens Taylor (1995:99) noem Aristoteles die beoefening van vrye tyd op 'n waardige en edel wyse, as die hoogste doel in die lewe. Dit is tye wat die mens sy eie baas is en vry kan dink en doen, na eie keuse. Aristoteles verklaar egter net hierna dat, wat homself betref, die soeke na kennis die hoogste doel van die lewe is (Taylor, 1995:100) en dit sluit weer ander mense en aktiewe etiese optrede in.

3.6 Aristoteles en Confucius

Die belang van Confucius in hierdie konteks en gesprek is geleë in die feit dat hy, net soos Aristoteles, heelwat (primêr) oor die etiek skryf. Confucius skryf vanuit 'n Oosterse perspektief, terwyl Aristoteles vanuit die antieke Griekse denke redeneer. Dit word algemeen aanvaar dat Aristoteles in 395/4 V.C.

gebore is (Taylor, 1995:6), terwyl Confucius ongeveer 160 jaar voor dit, in 551 V.C. gebore is. Die argument is dat 'n vergelyking tussen die etiek van Aristoteles en die van Confucius, bevestiging mag verskaf aangaande die geldigheid van Aristoteles se denke. McIntyre (2002:163) is byvoorbeeld van oordeel dat die etiese weergawes van Aristoteles en Confucius wesenlik van mekaar verskil en onversoenbaar is. Yu (2007:138) verskil van McIntyre en voer aan dat 'n vergelykende studie tussen die etiek van die twee denkers die voordeel het dat elemente van die waarheid in beide denkers se idees ontdek kan word. In hierdie studie word daar nie 'n volledige vergelykende studie van die twee denkers se etiek gemaak nie, maar word op sekere punte van ooreenkoms gewys ten einde te illustreer dat die sienings van Aristoteles ondersteun word deur 'n ander prominente denker vanuit 'n ander wêrelddeel en ander tydsgewrig.

Confucius se etiese teorie is gebaseer op drie aspekte van die lewe, naamlik: seremonies, wat verband hou met die voorvaders en gode (wat in 'n vorige hoofstuk as mythos beskryf is); maatskaplike en politieke instellings; en die etiek van daaglikse optrede (wat weer meer met die logos in verband staan). Confucius se etiese teorie etiek is uiteindelik hoofsaaklik gemik op alle handeling wat die ideale gemeenskap kan help bou (Gier, 2007:12). In die Confusiaanse tradisie is die etiek beskou as die vermoë om korrek op te tree op die regte tyd, met 'n balans tussen die behoud en uitbreiding van bestaande norms ten einde die eties-goeie te bereik.

Aristoteles (1143b, 9-13) stem saam met Confucius dat morele waarhede gevind kan word in die woorde en opinies van wyse en ervare ouer persone. Beide is van oordeel dat geluk nie 'n deug is nie, maar tot stand kom by wyse van selfondersoek. Dit is noodsaaklik vir 'n goeie lewe dat dit gepaard gaan met gewoontes rituele en die volg van die voorbeeld van deugdelike persone. Beide Aristoteles en Confucius gebruik die boogskietkuns as metafoor om die strewe na 'n doelwit te illustreer. Kommentators (Yu, 2007:18) is dit grotendeels met mekaar eens dat Aristoteles se *fronesis* dieselfde is as Confucius se *yi* – beide stel die mens instaat om die regte persoon te wees, die korrekte argument aan te voer, op die regte tyd met die

regte omvang die regte en wyse manier van optrede te kies. Die optrede is altyd geleë tussen die behoud en uitbreiding van bestaande norms, sodat die eties-goeie ook vir die gemeenskap bereik kan word.

Die argument is dat Aristoteles se denke nie geïsoleerd is nie, maar minstens deur 'n antieke denker met die statuur van Confucius, gedeel word. Die argument is egter nie dat die twee denkers se denke in alle opsigte met mekaar ooreenstem nie. Daar bestaan uiteraard groot verskille tussen die denke van Aristoteles en Confucius. Die hoofargument is egter dat die denke van die twee denkers in wesenlike opsigte mekaar ondersteun en sodoende aan mekaar se etiese teorieë steunkrag verleen.

3.7 Hedendaagse kritiek teen die denke van Aristoteles

Volgens Bartlett (2009:238) beskou Hobbes, in die gees van sy tyd, Aristoteles se denke as irrasioneel. Volgens Hobbes, is geregtigheid nie geleë in die menslike natuur nie, maar in die menslike rede. Met ander woorde, Hobbes kritiseer Aristoteles se gebruik van mythos en vervang Aristoteles se mythos met sy eie logos. 'n Verdere argument teen Aristoteles se denke is dat dit onbybels kan wees (Taylor, 1995:4). Die rede hiervoor is weens die feit dat Aristoteles se deugde nie nederigheid as een van die morele deugde insluit nie, terwyl nederigheid 'n belangrike Bybelse beginsel is. 'n Antwoord op hierdie kritiek kan wees dat Aristoteles se deugde geformuleer is in 'n ander tydperk en in 'n ander konteks as die van die Bybel.

Clouser (2008) opper verskeie punte van kritiek teen Aristoteles se denke. Clouser (2008:247) verwys eerstens na Aristoteles se siening dat substansie of vorm die wese van 'n aspek bepaal. Clouser meen Aristoteles maak homself skuldig aan objektivisme en redeneer dat objektiewe realiteit onaanvaarbaar is omdat dit aan ander aspekte van die skepping onafhanklike bestaansreg toeken, terwyl God die enigste Skepper van alle aspekte is. Clouser (2008:281) meen voorts dat Aristoteles 'n kollektivisme verkondig deur die staat te stel bó die individu. Clouser meen dat nóg die staat nóg die individu basies is – beide is skeppings van God. Clouser (2008:293) kritiseer ook Aristoteles se stelling dat die bron van gesag geleë is in rasonale denke

en deugde van die mens. Clouser meen dat Aristoteles hiermee die bevoegdheid aan die mens verleen om gesag toe te ken of te bespreek, terwyl dit eintlik van God afkomstig is. Aristoteles se siening dat aspekte onafhanklike bestaan geniet, word deur Clouser (2008:333) as dualisties beskou. Volgens Clouser is Aristoteles 'n religieuse en metafisiese dualis. Weereens doen Clouser 'n beroep op God (altd net as die Christelike God vir Clouser) as die bron van alle aspekte. Clouser (2008:336) kritiseer laastens Aristoteles se beskouing dat die menslike verstand (rede) onafhanklik bestaan van die menslike liggaam. Clouser meen dat Aristoteles met hierdie gedagte die denke van die mens reduceer en dan daaraan onafhanklike bestaan toeken. In antwoord op Clouser se kritiek teen Aristoteles se sienings kan die volgende egter gestel word:

1. Aristoteles se denke moet gesien en geïnterpreteer word binne die konteks van die antieke Griekse denke. Aristoteles en Clouser se konsepte van God en die heelal is totaal verskillend en sal noodwendig tot verskillende interpretasies van die werklikheid lei. Aristoteles skryf twee en 'n half millennia voor Clouser vir 'n gehoor van adellikes in 'n stadstaat. Die voorstel is dat Aristoteles versigtig en sensitief gelees behoort te word, met begrip van die historiese, sosiale en politieke konteks.
2. Aristoteles maak sy waarnemings meer as 500 jaar voor die koms van Christus en voordat die Bybel, soos Clouser dit ken en verstaan, beskikbaar was as bron van kennis;
3. Aristoteles se eie denke moet beoordeel word in die lig van sy totale nalatenskap. Daar moet gewaak word teen die fragmentasie van Aristoteles se sienings, wat 'n vorm van reduksie is. Bartlett (2009:241) verwys byvoorbeeld na Aristoteles se ondersoek na die menslike goeie en Aristoteles se weiering om te aanvaar dat die gemeenskap se wens in die verband voorrang moet geniet. Aristoteles, in hierdie verband, vra selfs of die deugde van 'n goeie burger ooit dieselfde kan wees as die deugde van die individu. Op die oog af vertoon hierdie redenasie van Aristoteles waarskynlik nie die denkpatroon van 'n kollektivistiese nie.

4. In die algemeen moet gewaak word teen 'n gevaar om self reduksionisties te redeneer in die beoordeling van enige siening, hetsy die van Aristoteles of die van fundamentaliste.

Daar is in hierdie gedeelte van die studie probeer om so volledig moontlik te handel met veral Clouser se kritiek teenoor Aristoteles se denke. In reaksie op Clouser word eerder geargumenteer dat 'n spesifieke religieuse standpunt nie moet verhoed dat Aristoteles se denke te eenvoudig en vinnig as onvanpas afgemaak word nie. Met ander woorde, die waarde daarvan moet steeds ontgin word, ongeag watter uitgangspunt of religieuse vertrekpunt mens neem (die baba moenie met die badwater uitgegooi word nie).

3.8 Die waarde van Aristoteles se denke

In die voorafgaande bespreking is daarop gewys dat Aristoteles se denke, ondanks kritiek daarop, relevant en van waarde kan wees vir die hedendaagse mens. In hierdie verband kan op die volgende gewys word:

1. Aristoteles se interpretasie van geluk word beskou as inklusief (Crisp, 2000:xii) en sluit alle aspekte van menswees in;
2. Aristoteles herinner die mens daaraan dat die goeie bereikbaar is deur gewone menslike aktiwiteit (Crisp, 2000:cxi);
3. Aristoteles se Nicomechiaanse Etiek handel met die belangrike vraag na menslike geluk, ook in die hedendaagse samelewing. Die soeke na menslike geluk bly 'n wesenlike vraag vir die mens (Bartlett, 2009:302);
4. Aristoteles herinner ons aan menslike aspekte wat moontlik in ander denkraamwerke verlore mag gaan. Die strewe na voortreflike deugde bly byvoorbeeld 'n voortdurende strewe van die mens;
5. Aristoteles se fronese is praktiese filosofie en open die moontlikheid na filosofie as 'n lewenswyse (Bartlett, 2009:302);
6. 'n Begrip van die ontwikkeling van die moderne wetenskap word verryk met die insigte van Aristoteles aangaande die menslike natuur en wetenskap (Taylor, 1995:5), veral sy insigte in die menslike etiese posisie.

Daar is in die afgelope hoofstuk gepoog om aan te toon dat die fronese van die antieke Griekse denke hedendaags 'n nuttige hulpmiddel kan wees ten einde gespreksgenote te bemagtig of toe te rus vir begrip en dialoog. 'n Voortdurende proses van groei in hierdie vaardigheid word voorgestel. Fronese het byvoorbeeld die voordeel dat dit mythos en logos sterker inkorporeer as etiese middelgrond as wat bloot liefde en medemenslikheid – as mythos – in die etiese oorvleueling van gelowe kan bewerkstellig.

Die vraag is egter of andersdenkendes (fundamentalistiese groeperinge) bloot met die hulp van fronese tot begrip en dialoog gebring kan word. Word kommunikasie nie hieroor nie reeds byvoorbaat uitgesluit deur fundamentalistiese groepe nie? Sou Clouser se kritiek (van 'n Christelike perspektief) nie juis 'n goeie voorbeeld van hierdie problematiek wees nie?

Alhoewel fronese baie potensiaal toon om die “middelgrond” uit te bou tussen andersdenkendes en moontlike ruimte skep vir begrip en dialoog, is dit steeds nie 'n gegewe dat dit die probleem kan oplos nie. Vrae oor dialoog, verskillende interpretasies, ensovoorts moet ook gevra word in hierdie proses van kommunikasie en begrip. In die volgende hoofstuk word daarom gefokus op die hermeneutiek, as verdere filosofiese hulpmiddel in die proses om begrip en dialoog te bevorder.

HOOFSTUK 4:

'N OORSIG OOR DIE MOONTLIKE ROL VAN HERMENEUTIEK IN DIE SKEP VAN BEGRIP EN DIALOOG

4.1 Agtergrond

In vorige hoofstukke is verwys na die gebrek aan begrip en dialoog tussen andersdenkendes, met spesifieke verwysing na fundamentalisme. Daar is voorgestel dat die antieke Griekse fronese as hulpmiddel kan dien in die bevordering van begrip en dialoog. Fronese verskaf die agtergrond waarteen 'n gesprek tussen andersdenkendes behoort plaas te vind. Die vraag is egter op welke wyse só 'n gesprek behoort plaas te vind, of anders gestel, watter toerusting kan die filosofie aan gespreksgenote verskaf ten einde sinvolle begrip en dialoog te bevorder?

Die voorstel in hierdie hoofstuk is dat die hermeneutiek van waarde kan wees in 'n soeke na begrip en dialoog. In die hoofstuk is die bedoeling egter nie om 'n volledige weergawe van die aard en wese van die hermeneutiek te verskaf nie. Die bedoeling is om 'n kort agtergrond tot die hermeneutiek te skets ten einde 'n voorlopige begrip daarvan moontlik te maak. Met die bespreking van die denke van onderskeidelik Gadamer, Habermas en Ricoeur is die bedoeling insgelyks nie om 'n volledige weergawe van elkeen se denke te verskaf nie, maar om insig te probeer verskaf van die kern-argumente van die skrywers en die waarde daarvan vir die navorsingsvraag van hierdie studie in geheel uit te lig.

Die hermeneutiek was aanvanklik hoofsaaklik gemoeid met die ondersoek na die wyses waarop Bybelse tekste gelees, verstaan en hanteer word (en behoort te word). Sedert die werk van veral Friedrich Schleiermacher (1768-1834) is die hermeneutiek na ander dissiplines uitgebrei. Na hierdie uitbreiding word verwys as die eerste draaipunt van die hermeneutiek. 'n Verdere uitbreiding volg met die tyd en in die filosofie ondersoek die hermeneutiek byvoorbeeld die aard van die mens se verstaan van dinge,

asook die grondslag waarop sulke verstaan berus. Gadamer stel dit dat die hermeneutiek 'n praktyk is, die kans/moontlikheid van verstaan (Thiselton, 2008:2). Hermeneutiek het tot gevolg dat daar meer respek vir en 'n meer simpatieke verstaan van standpunte en argumente – wat aanvanklik vreemd en onaanvaarbaar lyk – ontwikkel. Hermeneutiek probeer met ander woorde brûe bou tussen opponerende standpunte deur die proses van begrip en interpretasie te analiseer en te probeer begryp. Dit beteken nie dat eie standpunte laat vaar moet word nie, maar eerder dat 'n simpatieke verstaan van die motivering en agtergrond wat lei tot elke respektiewe standpunt, beter begryp word. Thiselton (2008:6) verwys hieroor na Emilio Betti se stelling dat die hermeneutiek 'n openheid en ontvanklikheid kweek – dit bevorder verdraagsaamheid, onderlinge respek en 'n wederkerige luister na mekaar met eerlikheid en geduld.

Filosofiese hermeneutiek staan in skerp kontras met die rasionalisme van Descartes en Hume se beroep op empiriese betroubaarheid. Alhoewel die proses van hermeneutiese ondersoek beskik oor 'n rasonele komponent, berus die kreatiewe dimensie van hermeneutiek op die ontvanklikheid van die hoorder of leser om met openheid te hoor of te lees. Die leesdimensie word gesien as deel van die proses van verstaan. Dit is in kontras met die enge rasonele, kognitiewe dimensie van verduidelik. Fuchs (Thiselton, 2008:8) sê byvoorbeeld in hierdie verband dat verstaan in die breedste sin 'n verbintenis en betrokkenheid vereis. Die verstaan van 'n aspek word voorafgegaan deur vooraf kennis (vorverständnis). Die vooraf kennis is voorlopig en verskaf 'n wyse tot die oorbrugging na verdere of beter verstaan. In hierdie sin is verstaan 'n proses en nie 'n skielike gebeurtenis nie.

Daar word na hierdie proses as die hermeneutiese sirkel verwys. Die term sirkel is 'n standaard tegniese-hermeneutiese verwysing alhoewel die proses eerder spiraalvormig is (Thiselton, 2008:10). Die proses behels eerstens 'n opwaartse en konstruktiewe proses van beweeg van 'n vroeër vooraf kennis na 'n beter verstaan en dan 'n terugkeer om moontlike regstellings aan te bring aan die voorlopige verstaan. Tweedens versmelt die voorlopige verstaan en die beter verstaan in 'n verdere proses waarin die dele van die legkaart

ondersoek word en dit saamgevoeg word in 'n verstaanbare prentjie (Thiselton, 2008:11). Die “onderhandelingsfase” tussen 'n standpunt en die voorlopige verstaan is nie 'n kwessie van konflik nie – voorlopige verstaan en die soektog na beter verstaan skep ruimte vir onderhandeling, herformulering en korrigering ten einde 'n voller verstaan moontlik te maak. In die hermeneutiek word geslote, vaste geformuleerde sisteme van denke, wat nie oor die vermoë beskik om aan te pas en verder te ontwikkel nie, ontmoedig. In 'n hermeneutiese ondersoek is die horisonne van die interpreteerders voortdurend besig om te beweeg en uit te brei. Dit is altyd onderhewig aan nuwe insigte (Thiselton, 2008:16). Die soeke is na 'n verstaan waardeur die fragmentasie van tegniese rede voorkom word. In hierdie verband is Gadamer (2004:19-30) eerder op soek na praktiese wysheid (*fronese*) as na instrumentele of tegniese wysheid (*techné*).

Die verskil tussen tradisionele filosofiese denke en hermeneutiese denke is geleë in die klem wat in die hermeneutiek geplaas word op die gemeenskap en gemeenskaplike tradisies, terwyl tradisionele filosofie die klem plaas op individuele bewussyn. Gadamer, Ricoeur en Betti, as die vernaamste kommentators van die hermeneutiese teorie, is sterk gekant teen die individualistiese vertrekpunt. Dit word beskou as 'n valse objektiwiteit (Thiselton, 2008:17). Volgens hierdie kommentators begin 'n voorlopige verstaan juis met die wysheid en algemene kennis wat ons erf van die gemeenskappe en tradisies waaruit ons gebore en opgegroe het. In 'n poging om aan die hermeneutiek 'n eie metodologiese outonomie en wetenskaplike legitimiteit te verskaf, stel Dilthey 'n onderskeid voor tussen verklaar (*erklären*) en verstaan (*verstehen*) van die aspekte wat ondersoek word voor. Dilthey se voorstel behels dat die sosiale wetenskappe die verstaan van aspekte beoog, terwyl die natuurlike wetenskappe aspekte probeer verklaar. Dilthey se voorstel kom daarop neer dat die ondersoeke na verklaar en verstaan van aspekte dan twee verskillende ondersoeke behels (Madison, 2003:293).

Gadamer en Ricoeur, onder andere, verskil van Dilthey se voorstel en stel alternatiewe weergawes van die hermeneutiek voor. Die verskil in standpunte onder Kontinentale hermeneutici lei daartoe dat na Gadamer en Ricoeur as

fenomenologiese hermeneutici verwys word, terwyl na die tradisionele hermeneutiek van, onder andere, Dilthey as die Romantieke hermeneutiek verwys word. Gadamer (soos gesien sal word) se denke bied aan die hermeneutiek 'n tweede draaipunt. Gadamer stel 'n hermeneutiek voor wat losgemaak is van Descartes se rasionalisme, maar wat tog "histories" is. In die volgende gedeelte word ondersoek ingestel na Gadamer se voorstelle.

4.2 Hans-Georg Gadamer as pionier van 'n postmoderne hermeneutiek

Gadamer (1900-2002) se denke word beskou as die bepalende insigte in die ontwikkeling van die hedendaagse hermeneutiek (Malpas, 2015:1). Gadamer vertoon 'n onderskeidende kommunikatiewe benadering tot die hermeneutiek –'n benadering wat beide subjektivisme en relativisme verwerp en wat gebaseer is op tradisie (Madison, 2003:297). *Truth and Method* (2004) is Gadamer se vernaamste werk en handel in essensie oor twee temas, naamlik: 1) dat dialoog essensieel is in menslike verstaan en 2) dat verstaan 'n kenmerk van die menslike bestaan is.

Madison (2003:326) se oordeel is dat Gadamer se vernaamste bydrae tot die filosofiese hermeneutiek die feit is dat dit die hermeneutiek voorsien met 'n algemene teorie van menslike begrip. Hierdie werke van Gadamer is omvattend, en daarom word in die bespreking van Gadamer se hermeneutiek in hierdie hoofstuk, grotendeels gebruik gemaak van die *Stanford Encyclopaedia of Philosophy* (2014), en in sommige gevalle ook van die besprekings van Thiselton (2008) en Madison (2003) oor Gadamer. Vir doeleindes van hierdie studie word Gadamer se denke ingedeel in drie dele, naamlik: 1) die ontwikkeling en uitbreiding van 'n filosofiese hermeneutiek; 2) die dialoë in filosofie; en 3) die verbintenis tot literatuur en kuns.

4.2.1 Die ontwikkeling en uitbreiding van 'n filosofiese hermeneutiek

'n Sentrale tema in Gadamer se denke is die idee van *fronese*, soos beskryf deur Aristoteles. Die wyse waarop Gadamer "verstaan" begryp is derhalwe prakties georiënteerd en is iets met 'n eie rasionaliteit. Die konsep van *fronese*

kan beskou word as 'n uitbreiding van Gadamer se kommunikatiewe konsep van verstaan. Dialoog en fronese vorm saam die vertrekpunt van Gadamer se hermeneutiek.

Schleiermacher en andere het aanvanklik die hermeneutiek ontwikkel in 'n alomvattende teorie van tekstuele interpretasie – 'n stel reëls wat 'n basis moes verskaf vir goeie interpretasie, ongeag die veld van ondersoek. Dilthey se denke probeer die hermeneutiek verbreed deurdat dit beskou word as 'n metodologie vir die verkryging van betekenis wat onontbeerlik is vir die verstaan in die geesteswetenskappe. Dilthey sien sy probleem as metodologies: hoe om die wetenskap van interpretasie te vestig as 'n ware wetenskap. Heidegger se denke verander die rigting van die hermeneutiek in die sin dat, in ontologiese terme, daar nou gesê kan word dat alle verstaan gebaseer is op 'n vooraf ontologiese verstaan. Gadamer, in teenstelling met die vroeër hermeneutiese tradisie, ontwikkel 'n filosofiese hermeneutiek wat voorsiening maak vir 'n weergawe van universele verstaan. Gadamer se voorstelle is deels 'n reaksie op die vroeëre tradisie se behepthed met die probleem van interpretatiewe metode. Hierteenoor stel Gadamer 'n filosofiese hermeneutiek voor wat voorsiening maak vir 'n weergawe van die ware basis van verstaan en verwerp daarmee alle pogings wat gemik is op die verstaan as gevolg van enige metode of stel reëls (Malpas, 2015:7).

4.2.2 Die dialoog in filosofie

Volgens Gadamer (2004:270) is ons besluitneming gebaseer op subjektiewe vooroordeel. Die subjektiewe vooroordeel is egter nie noodwendig negatief nie. Volgens Gadamer verskaf die vooroordeel aan ons 'n openheid om te verstaan wat verstaan moet word (Malpas, 2015:9). Op hierdie manier wys Gadamer op 'n positiewe werking van vooroordeel in die proses van verstaan. Die feit dat verstaan deur middel van hierdie antisiperende struktuur plaasvind, beteken dat verstaan altyd 'n verwagting het om volkome verstaan

te word. Die feit dat vooroordeel 'n openheid bied om te verstaan, beteken dat die openheid behels dat ook die vooroordele onderhewig is aan verandering. Die onontbeerlike rol van vooroordeel in die proses van verstaan is direk verbind met Gadamer se herbesinning van die tradisionele konsep van die hermeneutiek as verduideliking. Vir Gadamer kan dit nie bloot bly by verduideliking nie. Vir Gadamer is die drie momente in die hermeneutiese proses- verstaan, interpretasie en aanwending – onafskeidbaar. Soos wat verstaan altyd op interpretasie berus, so behels interpretasie die element van aanwending (Madison, 2003:317). Aanwending, volgens Gadamer, is steeds 'n maatstaf vir interpretasie. Aanwending is die sentrale kwessie in hermeneutiek (Thiselton, 2008:33). Aristoteles se klem op die praktiese kom weer hier ter sprake. Verstaan is nie slegs die aanwending van iets soos praktiese wysheid nie, maar word bepaal deur die praktiese konteks waaruit dit voortspruit.

Die proses van verstaan behels egter betrokkenheid in 'n dialoog. Die dialoog sluit in ons eie self- verstaan asook ons verstaan van die aspek ter sprake. In die dialoog kom ons vooroordele na vore en skep dit 'n openheid tot dit wat verstaan moet word. Gadamer se herlewing of rehabilitasie van vooroordeel het tot gevolg dat die rol van gesag en tradisie as regmatige bronne van kennis, positief beoordeel word (Malpas, 2015:18). Gesag beteken nie blinde gehoorsaamheid nie, maar dit berus volgens Gadamer (2004: 279) berus op "acknowledgement and hence on an act of reason itself which, aware of its own limitations, trusts in the better insights of others". Tradisie word dan deur Gadamer beskou as die hoogste bron van gesag (Madison, 2003:304). Soverre ons verstaan altyd plaasvind teen die agtergrond van ons vooraf betrokkenheid, só vind dit ook plaas op grond van ons verlede. Verstaan is vir Gadamer 'n produk van die verlede (Malpas, 2015:18). Verstaan en interpretasie vind altyd plaas teen die agtergrond van 'n spesifieke horison. Die horison word bepaal deur ons verlede-gebaseerde posisie. Die horison is nóg staties nóg onveranderlik en is gedurig vatbaar vir verandering.

Vir Gadamer behels die proses van verstaan 'n fase van onderhandeling tussen onself en ons gespreksgenoot. Verstaan kan dan gesien word as 'n

“ooreenkoms” wat bereik is aangaande die onderwerp ter sprake. Indien só ’n “ooreenkoms” bereik word, vind daar ’n versmelting van horisonne van die gespreksgenote plaas. Die versmelting van horisonne verskaf ’n nuwe konteks van betekenis wat ’n integrasie toelaat van dit wat andersins onbekend of vreemd sou wees (Malpas, 2015:18). Maar, ten spyte van die versmelting van horisonne, versmelt die horisonne van die verlede en teenswoordige nooit volkome nie vanweë historiese en tydelike afstand Thiselton (2008:36) en Madison (2003:306) maan dat die term “versmelt” misleidend kan wees, want weens die hermeneutiese bewussyn van die ander historiese horison versmelt horisonne nie, maar oorvleuel dit. Vir Gadamer (Malpas, 2015:18) behels alle verstaan ’n proses van mediasie en gesprek oor dit wat vreemd is en dit wat bekend is. Hierdie proses van horisontale verbintenis is ’n voortdurende proses en word nooit ten volle voltooi nie.

Gadamer se siening is met ander woorde in stryd met die tradisionele siening van die hermeneutiek wat aanvoer dat verstaan bereik kan word deur toegang te verkry tot een of ander binne-sfeer van subjektiewe betekenis. Juis omdat verstaan ’n voortdurende proses is, verwerp Gadamer die idee dat finaliteit in verstaan bereik kan word. Hierdie vorm die basis van Gadamer se argument dat daar nie ’n metode of tegniek kan bestaan om verstaan te bewerkstellig of om die waarheid vas te stel nie. Die soeke (deur Dilthey, onder andere) na ’n metodologie om die geesteswetenskappe op dieselfde voet te plaas as die natuurlike wetenskappe, het derhalwe geen fundamentele basis nie (Malpas, 2015:11). Gadamer se idee van verstaan is met ander woorde nie reduseerbaar tot ’n metode of tegniek nie. Gadamer wys daarop dat die basiese manier waarop verstaan bereik kan word deur gesprek is. Gesprek behels die uitruil van inligting tussen gespreksgenote wat op soek is na ’n ooreenkoms oor die onderwerp ten sprake. Die uitruil van inligting is nooit onder beheer van een van die gespreksgenote nie, maar word bepaal deur die onderwerp. Hermeneutiek maak dus nie staat op een standpunt nie, maar dit berus eerder op onderlinge gewoontes. Ons probeer in gesprek om die ander te oortuig van ons standpunt of ten minste die ander te laat verstaan wat ons bedoel. Ons mag moontlik nie slaag met die eerste probeerslag nie.

Daar word nie daarop aanspraak gemaak dat die hermeneutiese gesprek altyd suksesvol is nie (Kearney, 2004:177).

Gesprek vind altyd plaas in taal, wat beteken dat verstaan altyd linguisties onderhandel word. Alhoewel daar ander metodes mag wees in die proses van verstaan, is taal die bepalende metode. Gadamer beskou taal nie alleen as 'n wyse waarop die mens kommunikeer nie, maar ook as die medium in die proses van verstaan. Madison (2003:309) wys daarop dat Gadamer se voorkeur aan taal as metode, nie neerkom op linguistieke idealisme nie. Die voorrang wat aan taal toegeken word ontken nie die betekenisvolheid van nie-linguistiese wyses van ervaring nie. Taal is eerder die universele horison van hermeneutiese ervaring (Malpas, 2015:12). Hermeneutiek behels ons fundamentele wyse van "in die wêreld wees" en verstaan is derhalwe die basiese aspek in ons bestaan. Hermeneutiek is derhalwe universeel ten opsigte van alle verstaan, en in die filosofie in die besonder. Die belang hiervan tot moontlik dialoog en begrip tussen andersdenkendes of fundamentaliste is dus ooglopend.

4.2.3 Die verbintenis tot literatuur en kuns

Gadamer se denke en hermeneutiek het 'n noue verband met die funksionering en verstaan van literatuur en kuns. Die verband word beïnvloed deur veral Gadamer se dialoogvoering met die geskiedenis van die filosofie. In die konsepte van spel, simbole en feesvier verduidelik Gadamer byvoorbeeld sy sienings oor literatuur en kuns en die plek daarvan in die hermeneutiek. Die rol van spel is 'n sentrale tema in Gadamer se algemene hermeneutiese ondervinding van beide kuns en verstaan. Die simboliese aard van 'n kunswerk word deur Gadamer nie gesien in terme van die blote voorstelling nie, maar eerder in terme van die aard van die kuns wat altyd iets meer vertoon as wat die kunswerk op die oog af vertoon. Die kunswerk, ongeag die medium, open deur haar simboliese karakter, 'n ruimte waarin beide die wêreld en ons "eie-wees", te voorskyn kom. Dit is nie slegs 'n oomblik van insig nie, maar eerder 'n geval dat ons toegelaat word om met die kunswerk te vertoef op 'n wyse wat ons "wegneem" van die gewone tyd na

outonome tyd. Só verkry die kunswerk 'n feestelike karakter, want die fees verwyder ons vanuit ons eie tyd (Malpas, 2015:14).

Gadamer probeer in sy bespreking wys op die verwêreldliking van kuns. Terwyl die kuns ongetwyfeld 'n produk is van 'n spesifieke historiese era en 'n spesifieke kunstenaar se lewensgeskiedenis, word ons kunswerke wat dateer uit lank gelede, as onmiddellik teenwoordig ervaar (Gadamer, 2004:xii). Die ontologiese gevolge hiervan is dat 'n nuwe objektiwiteit in spel of kuns gevind word en nie in die menslike bewussyn, soos wat Descartes betoog nie. Elke voorstelling van kuns mag verskil van die vorige, maar die voorstelling word verenig in die aard van die spel of die kunswerk. Die ware realiteit van die spel of kunswerk kan nie losgemaak word van die voorstelling daarvan nie. Dieselfde geld vir 'n fees wat bestaan in die viering daarvan (Thiselton, 2008:25). Gadamer se idees word onder andere gekritiseer deur Betti (1962), Hirsch (1967) en in 'n mindere mate, Thiselton (2008). Die mees prominente kritiek kom egter van Habermas, soos wat dit in die volgende gedeelte verduidelik word.

4.3 Die Habermas-Gadamer debat

Gedurende 1970 publiseer Jürgen Habermas 'n artikel waarin hy van Gadamer se denke kritiseer. Getrou aan sy verbintenis tot dialoog antwoord Gadamer op die kritiek en stel op sy beurt vrae aan Habermas oor sy denke hieroor. Die kommunikasie tussen Habermas en Gadamer staan later bekend as die Habermas-Gadamer debat. In hierdie studie word nie volledig gehandel met die debat tussen die skrywers nie. Daar word slegs na enkele momente daarvan verwys ten einde 'n inleidende begrip te probeer verskaf van Habermas se kern-kritiek teen Gadamer en Gadamer se reaksie daarop.

Habermas kritiseer eerstens Gadamer se ontologiese benadering tot die hermeneutiek en betoog dat 'n epistemologiese benadering meer gepas sou wees. Volgens Habermas is die onderskeid tussen Gadamer se hermeneutiese ondervinding en sy metodologiese kennis te abstrak. Habermas meen dat die probleem geleë is in Gadamer se Heideggeriaanse ontologiese van self-verstaan. Gadamer se antwoord is dat die bedoeling

nooit is om waarheid en metode teen mekaar af te speel nie, asof die een die ander sou uitsluit. Die bedoeling is om aan te toon dat die hermeneutiese ondervinding meer fundamenteel is as alle ander wetenskaplike metodes en, alhoewel verstaan binne die wetenskap kan funksioneer, kan dit nie slegs tot die wetenskap beperk word nie (Mendelson, 1979:53).

’n Tweede argument van Habermas is dat Gadamer nie erkenning verleen aan refleksie (terugskouing) nie en daarom nie die teenpole van rede en voordeel/gesag kan begryp nie. Habermas meen dat Gadamer se denke oor gesag en tradisie voortspruit uit Gadamer se ideologiese konserwatisme (Malpas, 2015:10). Gadamer ontken die aanklag en antwoord dat sy idees in die verband slegs ’n regstelling is van die oorreaksie van modernisme teen gesag en tradisie. Habermas kritiseer ook Gadamer se poging tot die rehabilitasie van die konsep van vooroordeel. Volgens Habermas is dit nie noodwendig dat alle vooroordeel regmatig is nie (Mendelson, 1979:56). Gadamer se reaksie is dat Habermas die invloed van refleksie oorskat. Refleksie is, net soos verstaan, altyd histories geleë in tradisie. Refleksie kan selfs iets te voorskyn bring wat agter ons rug gebeur. Habermas se vernaamste beswaar is teen Gadamer se idee van die universaliteit van filosofiese hermeneutiek (Mendelson, 1979:53). Gadamer antwoord dat nog ideologieë nóg onbewuste motiewe die grense van die hermeneutiek kan bepaal. Met ander woorde, Gadamer beskuldig Habermas daarvan dat laasgenoemde die grense van die hermeneutiek onnodig beperk. Gadamer maak ook beswaar teen Habermas se beskouing dat taal ’n kulturele tradisie is. Gadamer wys daarop dat taal ’n grenslose medium is. Gadamer meen dat Habermas onregmatig die toepassingsveld van die hermeneutiek probeer verklein (Mendelson, 1979:55).

’n Laaste argument van Habermas is dat Gadamer tradisie verabsoluteer. Habermas het dit teen Gadamer dat Gadamer tradisie as die anker van alle verstaan, refleksie en kritiek beskou. Habermas verwerp dié siening en stel ’n kommunikatiewe teorie voor, gebaseer op die normatiewe basis van ’n kritiese teorie. Gadamer se reaksie op die kommunikatiewe teorie is ’n vrees dat dit outoritêre elemente bevat en dat dit die invloed van enige ideologie ontken.

Die kritiek ten spyte, vorm Gadamer se denke steeds die basis vir 'n kommunikatiewe benadering in die postmoderne hermeneutiek.

Die waarde van Gadamer se hermeneutiek vir hierdie studie lê daarin dat Gadamer se beroep op vooroordeel, kultuur en tradisie dui op 'n denkproses waarin mythos die bepalende rol speel. Habermas se kommunikatiewe rasionaliteit dui op 'n denkproses waar logos uitstaan. Gadamer steun egter nie slegs op mythos nie. Aristoteles se praktiese wysheid verskaf 'n dimensie aan Gadamer se denke waarin logos ook 'n rol speel. Die waarde hiervan in terme van die studie se navorsingsvraag is dat Gadamer se hermeneutiek dan onlosmaaklik onderhewig is aan beide mythos en logos. In die volgende gedeelte tree Ricoeur tot die debat toe en skaar hy homself by Gadamer. Ricoeur gaan egter verder en verbreed die toepassingsveld van die hermeneutiek.

4.4 Ricoeur

4.4.1 Agtergrond

Paul Ricoeur (1913-2005) word beskou as een van die mees invloedryke filosowe van die twintigste eeu. Ricoeur se veelsydigheid blyk uit die aantal boeke wat hy publiseer oor 'n wye verskeidenheid onderwerpe. Vir meer as veertig jaar doseer Ricoeur aan Universiteite in Europa en Amerika. Alhoewel Ricoeur deurentyd die klem plaas op die moontlikheid van begrip van die self as agent verantwoordelik vir haar eie aksies, verwerp Ricoeur konsekwent enige aanspraak dat die self onmiddellik sigbaar is vir sigself of ten volle meester is van sigself. Selfkennis word slegs verkry deur ons verhouding met die wêreld en ons lewe met en tussen ander mense in daardie wêreld.

In hierdie studie word Ricoeur se werke kronologies en kernagtig aangebied en bespreek aan die hand van *Stanford Encyclopaedia of Philosophy* (2011). Die kommentaar van Thiselton (2008), Madison (2003) en Nussbaum (2002) word bygewerk ten einde 'n objektiewe siening van Ricoeur se denke te probeer verskaf. Ricoeur se antropologie word aangebied in twee fases,

naamlik: 1) die prehermeneutiese antropologiese fase, en 2) die hermeneutiese antropologie.

4.4.2 Die prehermeneutiese antropologiese fase van Ricoeur

In Ricoeur se eerste belangrike werk, *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary* (1950) is die standhoudende tema die twee-dimensionele aard van alle samestellende aspekte van menslike bestaan. Ricoeur argumenteer dat die willekeurige en onwillekeurige dimensies van menslik bestaan mekaar komplimenteer. Elke persoon worstel met die spanning tussen die twee dimensies en probeer deur optrede 'n skikking tussen die twee te bemiddel. Die mens se skikking van die konflik verskaf uiteindelik aan die mens 'n eie vryheid en onderskeidende identiteit.

In *Fallible Man* (1960) en *The Symbolism of Evil* (1960) stel Ricoeur ondersoek in na die rede waarop dit vir die mens moontlik is om sy vryheid te misbruik deur die kwaad te wil. In *Fallible Man* argumenteer Ricoeur dat dit gegrond is in 'n basiese ongelykheid wat die begrensde en onbegrensde dimensies van menslike bestaan karakteriseer. Die ongelykheid word gesimboliseer deur die gaping tussen bios en logos, waar bios verwys na die mens se tydelik gelokaliseerde lewe en logos die mens se gebruik van rede behels. Die eenheid van die mensdom is geleë in kommunikasie en weens die feit dat ons kan kommunikeer, is enige verskille tussen mense nooit absoluut nie. Ricoeur se aanvanklike siening oor die ongelykheid wat die mens karakteriseer (bios/logos) is onvoldoende om die voorkoms van slegte begeertes en dade te verduidelik. Ricoeur besef dat alle selfverstaan ontstaan as gevolg van oorblyfsels of tekens van groot literêre tradisies wat in ons geheue en verbeelding gedeponeer is. Hierdie suspisie veroorsaak by Ricoeur 'n linguistiese kering (Dauenhauer en Pellauer, 2011:5).

In *Symbolism of Evil* (1960) ondersoek Ricoeur hoe die probleem van die kwade verduidelik kan word. Ricoeur argumenteer dat die mens se onbevoegdheid om sin te maak uit die bestaan van kwade weerspieël word in taalgebruik, wat gebruik maak van simbole en mites. Ricoeur onderneem 'n gedetailleerde studie van psigoanalise wat kulmineer in *Freud and Philosophy*

(1965) en *The Conflict of Interpretations* (1969). Die studie oortuig Ricoeur daarvan dat daar nie 'n ongededeeerde weergawe van selfverstaan is nie. Gespreksvoering behels altyd 'n spreker of skrywer en 'n hoorder of leser sowel as iets wat gesê of gehoor word oor een of ander realiteit. In die interpretasie van enige gesprek is daar altyd 'n surplus van betekenis te vinde. Die betekenis van gesprekke is derhalwe altyd oop vir nuwe interpretasies, veral met tydsverloop en verandering van konteks.

4.4.3 Ricoeur se hermeneutiese antropologie

Na sy linguistiese kering gaan Ricoeur voort om enige vorm van selfstandige dualisme te verwerp. Die linguistiese kering bring egter 'n groot verandering mee in Ricoeur se weergawes van taal en handeling. Aan die een kant vind Ricoeur dat sy verstaan van gespreksvoering bronne skep vir die skep van werkbare hipoteses om sin te maak van menslike bestaan en om die hipoteses te toets. Aan die ander kant kom Ricoeur tot die gevolgtrekking dat sy vroeëre insig aangaande die menslike wil onvoldoende is as basis vir 'n filosofiese antropologie. Ricoeur se nuwe insig is dat die mens slegs sin kan maak van projekte en bedoelings deur dit te verstaan as gekoppel te wees aan gebeure in die wêreld (Dauenhauer en Pellauer, 2011:6).

Die implikasie van Ricoeur se ondersoek na verskillende vorms van gesprek en aksie kom byeen in Ricoeur se bespreking van die narratiewe eenheid van die mens se lewe. Wat ookal 'n narratief oorvertel, sluit dit altyd omgee as element in. Dit is derhalwe nie verkeerd om te praat van die narratiewe eenheid van die mens nie. Deur Heidegger se omgee te konstrueer in terme van aksie/handeling, en met die besef dat die omgee-aksie/handeling tot die kern van elke menslike narratief behoort, is Ricoeur instaat om die vernaamste temas van sy volwasse antropologie te identifiseer, naamlik gesprek en aksie, self as agent, die tydsgebondenheid van aksie/handeling, narratiewiteit, identiteit en tyd, geheue en geskiedenis, etiek en politiek. Elkeen van die temas handel met 'n fundamentele aspek van die samestellende bevoegdhede van 'n menslike wese. Daar word slegs kortliks gelet op die kerngedagte van die fundamentele aspekte hiervan:

1. Gesprek en aksie verwys na die feit dat taal oor die moontlikheid beskik om kreatief gebruik te kan word. In hierdie verband verwys Ricoeur na twee moontlikhede, naamlik die gebruik van metafore en die inkleding van narratiewe (Dauenhauer en Pellauer, 2011:7). Daar moet egter in gedagte gehou word dat gesprek en taal nie dieselfde is nie. 'n Taalsisteem is tydloos, terwyl 'n gesprek op 'n gegewe moment in tyd plaasvind. 'n Taalsisteem is ook geslote, terwyl 'n gesprek "oop" is deurdat enige rigting ingeslaan kan word. Tussen handeling en gesprek is daar 'n analogie deurdat in aksie daar ook gebruik gemaak word van herkenning om die betekenis van die aksie/handeling te verstaan.
2. Die self as agent verwys na Ricoeur se siening dat die self essensieel self-gegrond is. Aan die eenkant word die self-gegrondheid moontlik gemaak as gevolg van die wesenlike en kulturele posisionering daarvan. Aan die ander kant is die self in beginsel altyd instaat tot inisiatief of om iets nuuts te begin. Met verwysing na die onderskeid tussen die Latynse *idem* en *ipse* argumenteer Ricoeur dat die self se idem-identiteit dit is wat aan die self sy tydsruimtelike eendersheid verskaf. Die self se ipse-indentiteit is dit wat rekenskap gee van sy unieke bevoegdheid om iets nuuts te inisieer, toeskryfbaar aan die self as agent. Die stimulus om te inisieer is 'n begeerte. Begeerte is nie slegs 'n krag wat 'n persoon laat beweeg of aandryf nie, maar is ook die oorsaak van die inisiatief (Dauenhauer en Pellauer, 2011:11).

Die twee dimensies van begeerte is egter nie voldoende om 'n volledige weergawe van 'n aksie te verskaf nie. Handeling het verandering in die wêreld tot gevolg. Die belangrike vraag ten opsigte van handeling is dus wat die aard van die wêreld moet wees indien menslike wesens 'n verandering daarin wil maak en wat moet die aard van die handeling wees ten einde dit as 'n verandering in die wêreld te beskou. Ten einde die eerste vraag te beantwoord verwys Ricoeur na die onderskeid tussen ingryping en toetrede. Ten opsigte van die tweede vraag wys Ricoeur op die feit dat elke handeling inisiatief behels. Inisiatief vereis 'n liggaamlike agent (mens) wat oor bevoegdhede en swakhede beskik.

Die bevoegdheid om op te tree maak mens weer kwesbaar vir foute. Deur handeling kan die mens dus nie alleen sy/haar omstandighede verander nie, maar ook nuwe verhoudings aanknoop (Dauenhauer en Pellauer, 2011:12).

3. Die tydsgebondenheid van handeling verwys na Ricoeur se historiese tyd en die meer basiese konsepte van kosmiese tyd en teenswoordige tyd. Op 'n kosmiese vlak is ons lewens betekenisloos, maar in die teenswoordige tyd leef ons 'n betekenisvolle lewe (Dauenhauer en Pellauer, 2011:13). Die konsepte van tyd word met mekaar versoen deur die gebruik van instrumente, byvoorbeeld die almanak. Die teenswoordige moment van die historiese tyd waarbinne 'n handeling plaasvind is geleë te die aansluiting van die ruimte van ondervinding met die horison van verwagting. Alle menslike handeling word beïnvloed, deur beide 'n verlede wat ons nie self geskep het nie en deur die toekomsverwagting wat ons gemeenskap bied.
4. Narratiewiteit verwys na die mens se vermoë om gebeure en handeling te verwoord. Ten einde uitdrukking te gee aan die historiese teenwoordige moet mens 'n soort gesprek gebruik. Die samestellende eienskappe van enige narratiewe vorm die basis vir die stelling dat persoonlike identiteit altyd 'n narratiewe identiteit bevat (Dauenhauer en Pellauer, 2011:16). In *Course of Recognition* (1985) is die tema weereens die menslike identiteit. Ricoeur betoog dat alhoewel persone onherleibaar verskillend is van mekaar, beskik die mens oor dieselfde samestelling. Ons gedeelde samestelling verg onderlinge erkenning. Omdat ons beperkinge nooit verdwyn nie, moet ons konstant streef om erkenning te verleen (Dauenhauer en Paelauer, 2011:17).
5. Geheue en geskiedenis is die aspekte wat ons in staat stel om sin te maak van die verlede en ons betrokkenheid daarby. Iets van die verlede is nie meer toeganklik vir ons nie, maar daar is tog spore van die verlede in ons geheue. Deur die spore op te roep probeer ons die verlede in die hede laat herleef. In *Memory, History, Forgetting* (1990) betoog Ricoeur dat daar 'n individuele geheue en 'n kollektiewe geheue

van groepe is. Ons individuele geheue word gevorm teen die agtergrond van dié kollektiewe geheue.

6. Etiek word deur Ricoeur onderskei van moraliteit. Etiek handel met oorsake wat behoort tot 'n goeie lewe, terwyl moraliteit verwys na 'n uitdrukking van die doel ('n goeie lewe) in terme van verpligte norms. Aan die basis van etiese en morele optrede is handeling en toerekeningsvatbaarheid. Ricoeur se vertrekpunt is Aristoteles se stelling dat handeling altyd gemik is op een of ander goeie. Die uiteindelijke doel is om te deel in 'n goeie lewe met en vir ander in regverdige instellings. Die etiese mikpunt is egter onvoldoende as gids vir behoorlike optrede. Die gevaar van geweld is altyd teenwoordig omdat handelinge altyd ander beïnvloed. Die implementering van enige etiese mikpunt mag tot geweld of lyding aanleiding gee. Hierdie gevaar lei tot die vraag of beide ons mikpunte voldoende is en watter praktyke, waardes en instellings ons samelewing ondersteun? Menslike handeling vertoon soms 'n tragiese dimensie deurdad dit soms iemand kan benadeel terwyl dit aan 'n universiële norm voldoen. In gevalle waar die respek vir 'n ander en die respek vir 'n universele reël in konflik is, moet ons ons beroep op praktiese wysheid (*fronese*) om te bepaal watter sorg die ander party sal benodig. Hierdie praktiese wysheid is soortgelyk aan Aristoteles se *fronese* (Dauenhauer en Pellauer, 2011:22). Vir Ricoeur bestaan praktiese wysheid daaruit om optrede te ontwerp wat die beste sal let op die sorg van die ander en wat die reël op die kleinste moontlike wyse verbreek (Ricoeur, 1992:269). Ricoeur wys voorts daarop dat praktiese wysheid oor drie "riglyne" beskik in geval van botsende belange, naamlik: 1) praktiese wysheid ontken nooit respek vir die ander nie, 2) praktiese wysheid is altyd op soek na iets soos Aristoteles se regverdige oplossing, en 3) praktiese wysheid vermy arbitrêre beslissings en streef na dialoog.
7. Politieke instellings is vir Ricoeur, soos vir Aristoteles, die mees volledige sosiale instelling. Politieke mag is egter paradoksaal deurdad dit mag wat verkry is van die mense, terwyl die mag die regeerder in staat stel om die mense tot gehoorsaamheid te dwing (Dauenhauer en Pellauer, 2011:22). Ricoeur is van oordeel dat die broosheid van die

politieke gesprek geleë is in die feit dat dit gebaseer is op retoriek. Retoriek is gebaseer op opinies en nie op sekerhede nie. Mense kan gefrustreerd raak met die onvermoë van politieke gesprek om sekerhede te bereik en hul wend tot een of ander doktrine of metode wat aanspraak maak op onwaarskynlike resultate.

4.4.4 'n Beoordeling van Ricoeur se denke

Ricoeur se vernaamste bydrae tot die filosofiese hermeneutiek is heelwaarskynlik geleë in die metodologiese gevolgtrekkings wat hy maak vanuit sy ontologie van verstaan (Madison, 2003:326). Die gevolgtrekkings is kernmomente in die filosofiese hermeneutiek en is in die besonder van belang vir die sosiale wetenskappe. In hierdie studie word gefokus op slegs enkele verduidelikings van Ricoeur se gevolgtrekkings. Die benadering hier is dat uit hierdie gevolgtrekkings 'n goeie oordeel gevorm kan word aangaande die statuur van Ricoeur se denke. Ricoeur (Madison, 2003:328) wys daarop dat die unieke aard van die onderwerpe wat die sosiale wetenskappe bestudeer, aan die sosiale wetenskappe 'n spesifieke hoedanigheid verskaf teenoor die natuurlike wetenskappe. Die onderwerpe wat die sosiale wetenskappe bestudeer is nie slegs onderwerpe nie, maar ook subjekte, gewortel in kulturele praktyke van dink, skeep, verstaan, interpreteer, ensovoorts. Vanweë die onderwerpe wat ondersoek word, vereis die sosiale wetenskappe 'n ander metode van ondersoek as die natuurlike wetenskappe.

Ricoeur (Madison,2003:330) wys daarop dat menslike handeling nie voldoende verstaan kan word as daar nie betekenis daaraan geheg kan word nie. Die mens word nie net geïnterpreteer nie, maar is ook 'n self-interpreterende subjek. Die mens is uniek hierin, want geen ander wese beskik oor hierdie hoedanigheid nie. Die ontleding van menslike handeling (kultuur) kan derhalwe nie by wyse van eksperimentele wetenskap plaasvind nie. Menslike handeling moet beoordeel word aan die hand van 'n interpreterende wetenskap wat deurentyd op soek is na die betekenis van handeling. Indien die natuurlike wetenskappe, wat berus op eksperimentele inligting, dan nie die metode kan verskaf vir die ondersoek in die sosiale

wetenskappe nie, behoort 'n metode geïdentifiseer te word wat wel geskik is vir die sosiale wetenskappe.

Ricoeur (Madison, 2003:333) stel voor dat die filosofiese hermeneutiek die metode is vir die sosiale wetenskappe. Betekenisvolle aksies kan vir Ricoeur (Madison, 2003:333) slegs die onderwerp wees van wetenskaplike ondersoek indien daar betekenis aan die aksie verleen word. Betekenis kan slegs toegevoeg word indien dit beliggaam word soos wat gesprek in 'n geskrewe teks beliggaam word. 'n Handeling moet met ander woorde beskou word as 'n soort kwasi-teks. Die handeling word losgemaak van die agent en ontwikkel 'n dinamika van sy eie. Daar word 'n soort van afstand geskep tussen die bedoeling van die spreker en die betekenis van die teks. Die betekenis van 'n handeling is met ander woorde nie afhanklik van die bedoeling van die akteur nie. Die betekenis van handeling wat die sosiale wetenskappe ondersoek is streng gesproke nie 'n subjektiewe (akteur) of objektiewe (handeling) ondersoek nie, maar 'n intersubjektiewe ondersoek.

Tekste bevat 'n eie logika of betekenis, onafhanklik van die bedoeling van die outeur/spreker. Die logika of betekenis daarvan kan slegs deur middel van interpretasie blootgelê word. Die logika of betekenis van tekste beskik oor 'n eie ontologiese status en dit is die taak van sosiale wetenskappe om die status verstaanbaar te interpreteer. Die kernvraag in die filosofiese hermeneutiek is: Watter metode aangewend moet word om die status of logika van tekste te interpreteer? 'n Blote beskrywende metode sal net so onvanpas wees as 'n blote verduidelikende metode aangesien, in beide gevalle, die betekenis wat geleë is in intersubjektiewe praktyke, verlore sal gaan. Ricoeur (Madison, 2003:335) wys daarop dat daar altyd 'n teenstrydigheid is tussen dit wat mense sê en dit wat hulle doen. Menslike handeling behoort derhalwe krities beoordeel te word. Die kritiese beoordeling van menslike handeling is die emansiperende funksie van hermeneutiek. Die interpretasie van tekste kan dus nie geskied deur blote verklaring of verduideliking nie – beide metodes behoort krities aangewend te word. 'n Noodsaaklike element in die groter proses van verstaan is die moment wanneer toe-eiening van die teks en die betekenis daarvan deur die interpreteerder plaasvind.

Ricoeur (Madison, 2003:336) verduidelik die proses aan die hand van 'n hermeneutiese boog, waar die opponerende metodes van verduidelik en verstaan geïntegreer word in 'n oorkoepelende begrip van interpretasie as die herstel van betekenis. Vir Ricoeur is die mees basiese vorm van verstaan die vertel van stories of narratiewe. Ten einde menslike handeling beter te begryp, moet dit 'n liggaamlike vorm aanneem, in die vorm van narratiewe. Data bereik die maksimum punt van betekenis wanneer dit geïnterpreteer kan word in 'n narratiewe weergawe.

Gadamer betoog byvoorbeeld vir die universaliteit van hermeneutiek op grond van die betrokkenheid daarvan met die volheid van menswees. Ricoeur gaan egter verder en betoog dat die hermeneutiek tekstueel is en dat hierdie begrip deel vorm van menslike bestaan. Só word die geheel van menslike bestaan 'n teks wat geïnterpreteer kan word. Ricoeur se hermeneutiek betrek met ander woorde die geheel van menslike bestaan. Die mens as self asook die mens as deel van samelewingsverbande vorm onlosmaaklik deel van Ricoeur se kommunikatiewe proses.

In gevalle van menslike onbegrip en die gebrek aan dialoog, soos in fundamentalisme soos in hierdie studie bespreek, is Ricoeur se hermeneutiek 'n moontlike wyse om andersdenkendes tot beter begrip van ander standpunte en dialoog tussen mekaar te lei. Nussbaum (2002:274) oordeel dat Ricoeur se insigte nuwe moontlikhede in die hermeneutiek skep, veral in gevalle van tragiese konflik. Dit is gevalle waar 'n keuse gemaak moet word tussen twee standpunte en waar een party uiteindelik lyding sal ervaar as gevolg van die keuse. Ricoeur (1992:269) se hermeneutiek poog om voorsiening te maak vir gevalle van tragiese konflik deur arbitrêre of eensydige beslissings te vermy en (ten alle koste) te streef na dialoog. Die voorstel is dat hierdie ingesteldheid 'n moontlike wyse kan bied, om fundamentaliste tot begrip en dialoog te bring.

HOOFSTUK 5:

GEVOLGTREKKING

Verskeie temas is in die loop van hierdie studie ondersoek in 'n poging om die navorsingsvraag – hoe kan religieuse (en ander) fundamentalistiese denke oorkom word ten einde wedersydse begrip en dialoog oor godsdienstige en kulturele grense heen te bewerkstellig – te probeer toelig en antwoord. Die kompleksiteit van fundamentalisme, die universaliteit van fundamentele religieuse waarhede, die bydrae van fronesis in die filosofie, en die kommunikatiewe funksie van hermeneutiek is in die verskeie hoofstukke ondersoek. Hierdie blyk almal belangrike temas te wees wat in ons hedendaagse samelewing wat gekenmerk word deur misverstand en konflik, meer aandag behoort te geniet.

'n Sentrale tema waarmee die navorsingsvraag van hierdie studie probeer antwoord is, is die rolle van mythos en logos in die denkproses van die mens as wyses om byvoorbeeld kennis of waarheid te bekom. Daar is daarop gelet dat mythos onlosmaaklik deel is van elke persoon se psigiese samestelling en derhalwe deel vorm, bewustelik of onbewustelik, van elke persoon se denke. Dit is in die eerste hoofstuk so bespreek, maar ook weer in die laaste, waar Ricoeur in hierdie verband 'n belangrike bydrae lewer. In *Symbolism and Evil* (1960) toon Ricoeur aan dat mitiese simbole 'n belangrike ideologiese en politieke rol gespeel het in die antieke kulture van die Babiloniërs, Hebreërs en Grieke. Ricoeur stel dit dat mites betrekking het op gebeure wat in die begin van menslike geskiedenis plaasgevind het en wat hedendaags as basis dien van die rituele van die mens.

Dit kan egter 'n oorvereenvoudig wees om te sê dat mitiese simbole 'n relevante rol in die hedendaagse samelewing kan speel. Ricoeur (Kearney, 2004:118) verduidelik hieroor dat elke gemeenskap oor 'n denkbeeldige kern van haar kultuur beskik. Hierdie kern verteenwoordig die politieke, ekonomiese, juridiese, religieuse, ensovoorts, funksies van kultuur. Tot welke mate elkeen van die funksies in 'n spesifieke kultuur funksioneer, verskil van gemeenskap tot gemeenskap. Die mate waarin elke funksie funksioneer,

word bepaal deur 'n versteekte kern. Dit is in hierdie kern waar die identiteit van 'n samelewing se kultuur bepaal word. Hierdie kern kan nie by wyse van empiriese norms of bewyse bepaal of verstaan word nie, omdat dit 'n kultuur verteenwoordig wat gevestig is voordat dit in terme van spesifieke voorstellings of idees uitgedruk of verduidelik kan word. Wanneer ons die bestaan van hierdie kern besef, vind ons die fundamentele misties- poëtiese kern van 'n samelewing (Kearney, 2004:118).

Wanneer 'n gemeenskap se voortbestaan bedreig word, en die bedreiging nie deur middel van politiese of tegniese wyses opgelos kan word nie, keer die gemeenskap terug na die wortels van haar identiteit. 'n Voorbeeld hiervan is die bestaanskrisis wat gemeenskappe ervaar gedurende die Tweede Wêreldoorlog. 'n Verdere voorbeeld is natuurlik ook fundamentalisme. Die moderne mens het haar besef van die belang wat mites in die daaglikse lewe speel, waarskynlik al heeltemal verloor. Die gevaar is dat wanneer ons nie eksplisiet die rol van mites erken en korrek aanwend nie, dit in verwronge vorms kan manifesteer (Kearney, 2004:120). Dit is daarom noodsaaklik dat ons mites vanuit 'n kritiese perspektief beskou.

Ricoeur verwys na die mite van die geofferde sondebok wat as basis dien vir anti-Semitisme en rassisme. Deur die geskiedenis van die mens moet mites onderwerp word aan voortdurende historiese interpretasie, wat 'n kritieke element van interpretasie insluit. So byvoorbeeld is die aanspraak dat mythos deur logos opgeneem is, self 'n mite. Mythos word in logos opgeneem en verskaf dan aan logos 'n mitologiese karakter. Die spanning tussen die antieke Hebreeuse mythos en die antieke Griekse logos is fundamenteel en positief van hedendaagse kultuur (Kearney, 2004:121). Mites beskik oor 'n horison van universaliteit wat toelaat dat dit deur ander kulture verstaan kan word. Mites beskik egter ook oor 'n horison van moontlikhede. Die oorspronklike potensiaal van 'n mite sal altyd die beperkinge van 'n spesifieke gemeenskap oorleef. Die mites van 'n gemeenskap is die draer van iets wat die gemeenskap se grense oorskry.

Die argument in hierdie studie is derhalwe dat dit ewe irrasioneel is om mythos rasioneel te ontken as wat dit is om mythos te verabsoluteer.

Fundamentaliste (veral ekstremistiese groeperings) verabsoluteer mythos, terwyl liberaliste mythos as irrasioneel beskou (Pienaar, 2015:10). Die voorstel is dat alle moontlikhede ondersoek moet word om wyses te vind om begrip in gemeenskappe te probeer skep vir die gesamentlike werking van mythos en logos. Ricoeur (Kearney, 2004:46) stel die uitdaging soos volg:

“The challenge is to bring conflicts to the level of discourse and not let them degenerate into violence, to accept that they tell history in their own word as we tell history in our own words and that these histories compete against each other in a kind of discourse – what Karl Jaspers called a loving conflict”.

Die proses wat daarom voorgestel word – as konklusie tot hierdie studie – vir begrip en dialoog tussen fundamentalistiese groepe, is een kommunikatiewe dialoog binne die tradisie van die filosofiese hermeneutiek. Die uiteindelijke taak van hermeneutiese oorweging is geleë in die verduideliking van waardes wat die hermeneutiek beïnvloed. Deur hierdie waardes te ontbloot, is die hermeneutiek besig om die praktiese voorwaardes van die interpretatiewe – kommunikatiewe proses uit te spel. Die waardes waarna, verwys word, is verdraagsaamheid, redelikheid, en die soeke na onderlinge ooreenkoms by wyse van gesprek (Madison, 2003:333). Hermeneutiese waardes het te doen met die respek vir die vryheid en waardigheid van die gespreksgenoot. ’n Fundamentele waarde in dié verband is die gelykheid van gespreksgenote. Vir Gadamer (2004:287) is vryheid die sterkste beginsel van redelikheid. Die vryheid van opinie en spraak is ’n basiese mensereg en vorm ook ’n kernwaarde in dialoog.

Hermeneutiek se aanspraak op normatiewe universaliteit skep die moontlikheid van filosofiese kritiek. Indien ’n menslike instelling of gemeenskap versuim om die universele waardes van kommunikatiewe rasionaliteit te weerspieël, sal dit onderworpe wees aan kritiek. Sterker gestel, die versuim om sekere vorms van sosiale irrasionaliteit te ontbloot, kom neer op ’n verraad van redelikheid en rede (Madison,2003:335). Beide Gadamer en Ricoeur dring daarop aan dat hermeneutiese filosofie praktiese filosofie is. Dit is praktiese wysheid (fronese) en onvermydelik polities (Madison, 2003:335).

Fronese is derhalwe van toepassing op sosio-politieke dilemmas in menslike instellings en gemeenskappe, soos fundamentalisme, maar ook rassisme, xenofobie, ensovoorts.

Ten einde anargisme na beide die linker- en regterkant te voorkom, dring die hermeneutiek daarop aan dat vryheid en solidariteit in die praktyk tot uiting kom. Solidariteit is die rasonale identifisering van 'n universele belang met die universele beginsel van geregtigheid. Vryheid en solidariteit kan slegs in liberale sosiale instellings tot uiting kom. Sosiale instellings is instelling waar aan elkeen die vryheid verleen word om op te tree, sonder benadeling van 'n ander. Die praktiese taak van die hermeneutiek is die beskerming van die tipe dialogiese gemeenskappe waar fronese 'n lewende realiteit is en waar inwoners hul demokratiese taak opneem – die neem van besluite ooreenkomstig haar eie insigte. Die fenomenologiese hermeneutiek voorsien derhalwe nie alleen 'n algemene teorie van menslike verstaan in sy verskeie vorms nie, maar skryf ook spesifieke take voor in die sosio-politieke sfeer (Madison, 2003:337).

'n Afleiding wat hierdie studie maak is dat fundamentaliste pragmaties dink en optree, aangevuur deur 'n sterk mythos. Mythos is egter in een of ander mate onlosmaaklik deel van die denkproses van elke mens en kan nie bloot weggedink of redeneer word nie. Mythos vorm ook die grondslag van die denkproses van die oorvleuelende waarheid in gelowe, naamlik die gemeenskaplike strewe na liefde en medemenslikheid. In die strewe na liefde en medemenslikheid kan mythos dus moontlik dien as basis vir die skep van begrip en dialoog tussen andersdenkendes, soos fundamentaliste, wat juis motiveer word deur mythos.

'n Ingesteldheid van praktiese wysheid (om in elke situasie die beste moontlike besluit, ooreenkomstig uitnemende deugde, te neem) kan 'n nuttige hulpmiddel wees in die soeke na wedersydse begrip en dialoog aangaande die denkprosesse, veral in gevalle van sosiale onmin of wanbegrip, soos fundamentalisme. Die filosofiese hermeneutiek word voorgestel as 'n moontlike wyse waarop begrip en dialoog tussen opponerende standpunte bewerkstellig kan word. Gadamer se benadering benadruk die rol van mythos

in die proses van begrip en kommunikasie, terwyl Habermas se kommunikatiewe rasionaliteit die rol van logos aandui. Mythos en logos is op hierdie wyse beide deel van die soeke na wedersydse begrip en dialoog.

Indien die voortbestaan of kultuur van 'n gespreksgenoot of gemeenskap bedreig word, soos in die geval van fundamentalisme, bestaan die moontlikheid dat mythos die denkproses van daardie gespreksgenoot of gemeenskap oorheers. Deur bewus te wees van die rol van mythos en die belangrike rol daarvan te erken, kan die weg gebaan word tot wedersydse begrip en dialoog tussen andersdenkendes. Op hierdie wyse kan praktiese wysheid en die filosofiese hermeneutiek nuttige (noodsaaklike) hulpmiddels wees in gevalle van sosio-politieke onmin of wanbegrip.

BRONNELYS:

Audi, R. (red.). 2009. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge University Press: Cambridge.

Aristotle. 2000. *Nicomachean Ethics*. (*Cambridge Texts in the History of Philosophy*). Geredigeer deur Crisp, R. Cambridge University Press: Cambridge.

Armstrong, K. 2004. *The Battle for God*. Harper Perrenial: London.

Barr, J. 1984. *Escaping from Fundamentalism*. SMC Press Limited: London.

Bartlett, L.C. 2009. *Artistoteles. The Nicomachean Ethics*. Chicago University Press: Chicago.

Betti, E. 1962. *Die Hermeneutiek als algemene Methodik der Geiteswetenschappen*. J.C.B. Mohr: Tübingen.

Caplan, L. (red.). 1987. *Studies in Religious Fundamentalism*. State University of New York Press: Albany.

Clouser, R. 2008. *The Myth of Religious Neutrality*. University of Notre Dame Press: Notre Dame.

Chidester, D. 2008. Religious Fundamentalism in South Africa. *Scriptura*, 99, 350-267.

Crisp, R. (red.). 2000. Foreword. In: *Aristotle: Nicomachean Ethics* (*Cambridge Texts in the History of Philosophy*). Cambridge University Press: Cambridge.

Dauenhauer, B.P. & Pellauer, D. 2011. Paul Ricoeur. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entities/ricoeur>

Durkheim, E. 1915 *The Elementary Forms of Religious Life*. George Allen & Unwin: London.

- Duvenhage, P. 2013. Praktiese wysheid in 'n verdeelde samelewing. *LitNet Akademies*, 10(2). <http://www.litnet.co.za/praktiese-wysheid-fronesis-in-n-verdeelde-samelewing/>
- Eshleman, A. 2008. What is Philosophy of Religion? In: Eshleman, A. (red.) *Readings in Philosophy of Religion. East meets West*. Blackwell Publishing: Malden.
- Ethridge, F.M. & Feagin, J.R. 1979. *Varieties of "Fundamentalism": A Conceptual and Empirical Analysis of two Protestant Denominations*. Random House: New York.
- Funke, N.S. 2004. *The Ideology of Islamic Fundamentalist Groups in Algeria, Sudan and South Africa*. University of Pretoria: Pretoria.
- Gadamer, H-G. 2004. *Truth and Method*. Continuum: London.
- Geertz, C. 1973. *The interpretation of cultures: selected essays*. Fontana Press: Illinois.
- Gier, N.F. 2007. A review of Jiyuan Yu's: "The Etics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue". *The Journal of Chinese Philosophy*, 35 (4), 1-10.
- Graham, H. (red.). 2000. *Indigenous Religions: A Companion*. Bloomsbury: New York.
- Griffiths, P.J. 2003. Religion. In: *Philosophy of Religion: An Anthology*. Talia Ferro, C. en Griffiths, P.J. (reds.). Blackwell Publishing: London.
- Habermas, J. 2003. *The Future of Human Nature*. Polity: Cambridge.
- Henegan, T. 2015. *World Review*. 1-11. Online article: <http://www.worldreview.info/content/islamic-extremist-groups-pose-growing-threat-in-africa>
- Hirsch, E.D. 1967. *Validity of Interpretation*. Yale University Press: New Haven.

Jordaan, G.J.C. 2004. Gereformeerde Teologie in die Spervuur tussen Fundamentalisme en Anti-Fundamentalisme. *Acta Theologica*,24 (2).<http://dx.doi.org/10.4314/actat.v24i2.52288>

Kearny, R. 2004. *Debates in Continental Philosophy*. Fordham University Press: New York.

Kissinger, H. 2015. *World order*. Penguin Books: New York.

König, A. 2009. *Die Evangelie is op die Spel*. Lux Verbi BM: Wellington.

Kruger, J.S., Lubbe, J.A. en Steyn, H.C. 2014. *The Human Search for Meaning*. Van Schaik Publishers: Pretoria.

Lapidus, I.M. 2002. *A History of Islamic Societies*. Cambridge University Press: Cambridge.

Lawrence, B. 1989. *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*. University of South Carolina Press: Carolina.

Malan, J. 2008. *Christelike Fundamentalisme*. Online article :
<http://www.bibleguidance.co.za/Afrartikels/Fundamentalisme.htm>

Madison, G.B. 2003. Hermeneutics: Gadamer and Ricoeur. In: Kearney, R.(red.). *Twentieth Century Continental Philosophy*. Routledge: London.290-349.

Malpas, J. 2015. Introduction: Hermeneutics and Philosophy. In: Malpas, J. en Gander, H-H. (reds.). 2015. *The Routledge Companion to PhilosophicalHermeneutics*. Routledge: London. 1-18.

Marsden, G.M. 1980. *Fundamentalism in American Culture*. Oxford University. Press: Oxford.

Marty, H.E. 1993. *Fundamentalism and the State: Remaking Politics, Economics and Militancy. The Fundamentalism Project. Volume 3*. Chicago University Press: Chicago.

Mayson, C. 2007. *Religious Fundamentalism in South Africa*. African National Congress Commission for Religious Affairs. Brenthurst Foundation: Johannesburg.

McIntyre, A. 2002. On Not Having the Last Word: Thoughts on Our Debts to Gadamer. In: Malpas, J., Von Arnswald, U. & Kretschmer, J. (eds.). *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. MIT Press: Boston.

Mendelson, J. 1979. *The Habermas-Gadamer Debate*. *New German Critique*. Duke University Press: Durham.

Monaghan, J. & Just, P. 2000. *Social and Cultural Anthropology*. Oxford University Press: New York.

Nagata, J. 2001. Beyond Theology: Towards an Anthropology of "Fundamentalism". *American Anthropologist*, 103, 2, 481-498.

Nussbaum, M.C. 2002. Ricoeur on Tragedy: Theology, Deontology, Phronesis. In: Wall, J. Schweiker, W. & Hall, W. D. (eds.). *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*. Routledge: New York.

Omid, H. 1992. Theocracy or Democracy? The Critics of "westoxification" and the politics of fundamentalism in Iran. *Third World Quarterly*, 13 (4), 675-690.

Ozzano, L. 2009. A Political Science Perspective on Religious Fundamentalism. *Totalitarian Movements and Political Religions*, 10 (3-4), 339 – 359. www.DOI:10.1080/14690760903454341

Pienaar, A. 2015. *Die Dans met God*. Naledi: Paarl.

Ricoeur, P. [1950] 2007. *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*. Vertaal deur Erazim Kohak. Northwestern University Press: Evanston.

Ricoeur, P. [1960] 1986. *Fallible Man*. Vertaal deur Charles Kelbley. Fordham University Press: New York.

Ricoeur, P. [1960] 1967. *The Symbolism of Evil*. Vertaal deur Emerson Buchanan. Harper & Row: New York.

Ricoeur, P. [1965] 1970. *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*. Vertaal deur Don Savage. Yale University Press: New Haven.

Ricoeur, P. [1969] 1974. *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Ihde, D.(red.). Vertaal deur W. Domingo. Northwestern University Press: Evanston.

Ricoeur, P. [1990] 1992. *Oneself as another*. Vertaal deur Kathleen Blamey. Chicago University Press: Chicago.

Ricoeur, P. 2004. *Memory, History, Forgetting*. Vertaal deur Kathleen Blamey & David Pellauer. University of Chicago Press: Chicago.

Ricoeur, P. 2005. *Course of Recognition*. Vertaal deur David Pellauer. Harvard University Press: Cambridge.

Riesebrodt, M. 1990. *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung: amerikanische Protestanten (1910-28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich*. Mohr (Siebeck): Tübingen.

Riesebrodt, M. 2000. Fundamentalism and the resurgence of Religion. Volume 47, 3. *Religions in the Disenchanted World*. Brill: Leiden.

Schutte, F. 2008. *Jesus' resurrection in Joseph's garden*. Protea Books: Pretoria.

Shalak, I. & Mezvinsky, N. 1999. *Jewish Fundamentalism in Israel*. Pluto Press: London.

Tarnas, R. 2000. *The Passion of the Western Mind*. London House: London.

Taylor, A.E. 1955. *Aristotle*. Dover Publications: New York.

Thiselton, A.C. 2008. *Hermeneutics: An Introduction*. University of Nottingham: Nottingham.

Vorster, N. 2004. Opsoek na 'n weg uit fundamentalisme, rasionalisme en relativisme. *In die Skriflig*, 38 (4), 593 - 621.

Yu, J. 2006. Yi: Practical Wisdom in Confucius's Analects. *Journal of Chinese Philosophy*, 33 (3), 1-12.

Yu, J. 2007. *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue*. Routledge: London.