

**‘n Onderzoek na die verhouding tussen geloof en wetenskap
in die filosofie van C.A. van Peursen**

J.P. KRUGER, Hons. B.A., Th.B. Hons.

Verhandeling voorgelê vir die graad Magister Artium in Filosofie aan die
Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys

Studieleier: Prof. J.J. Venter
Hulpleier: Prof. P.G.W. du Plessis

Potchefstroom
2003

ABSTRACT

The relation between faith and science in the philosophy of CA van Peursen

The central issue in this study is the question of how insight into the relation between faith and science in the philosophy of CA van Peursen can contribute to the wide ranging faith-science debate in contemporary thought. The study is contextualized by asking how the resultant insight into the relation between faith and science can be brought to bear on the notion of a "Christian science" as it has developed within a specific philosophical tradition.

It is argued that CA van Peursen's philosophy relies on the basic distinction between thought and reality, and more specifically, the interrelation between the two. Van Peursen utilizes a broad definition of rationality as networks of symbols with which human consciousness works, in order to facilitate an appropriate response to the challenges of its surroundings. At this point Van Peursen also makes use of the notion of "narrative" to emphasize the dynamic character of the symbolic networks that exist. Objective reality and subjective rationality can never be separated, but they are attuned to each other, and the one should, as it were, be "read off" against the other.

A typology of the faith-science debate, that is developed in the initial stages of the study, is subsequently used as a heuristic instrument to draw out the implications of Van Peursen's philosophy for the question regarding the relation between faith and science. It is argued that Van Peursen's thought is consistently non-reductionist, in the sense that he grants both faith and science their own integrity. Faith and science are not equal, however. Faith constitutes a much broader, more immediate and concrete reaction to the challenges of reality than science does. Science strives towards objectivity and abstraction, and therein lies its power, but it nevertheless always remains bound to the real world of everyday experience. Science therefore has a "relational autonomy".

The insights gained into the relation between faith and science problematizes the idea of a separate Christian science that is construed as being antithetical to so called secular science. The notion of Christian science can be salvaged along two ways: Christian science may be seen as a commitment to good science, and it may be seen as a dialogue between the narratives of western science and Christian faith.

SLEUTELTERME:

Geloof
Wetenskap
Geloof en wetenskap
Christelike wetenskap
Wetenskapsfilosofie

KEY TERMS:

Faith
Science
Faith and science
Christian science
Philosophy of science

INHOUD

Voorwoord	iii
1. Inleiding	
1.1 Probleemstelling	1
1.2 Doelstellings	4
1.3 Sentrale teoretiese stelling	4
1.4 Metode van ondersoek	6
1.5 Indeling van studie	6
2. Geloof en wetenskap: formele vrae en kwessies	
2.1 Oorsig	8
2.2 Die terme “geloof” en “wetenskap”	8
2.2.1 Geloof	9
2.2.2 Religie	13
2.2.3 Godsdien	14
2.2.4 Wetenskap	14
2.3 Tipologieë van die geloof-wetenskap debat	16
2.3.1 Voorbeelde van tipologieë	18
2.3.2 Voorstel vir ‘n tipologie van die geloof-wetenskap debat	21
2.4 Invalshoeke tot die geloof-wetenskap debat	22
2.4.1 Ontologiese / kosmologiese invalshoek	22
2.4.2 Epistemologiese invalshoek	28
2.4.3 Hermeneutiese invalshoek	33
2.4.4 Etiese invalshoek	36
2.5 Samevatting	40
3. Tussen rasionaliteit en werklikheid: die filosofie van C.A. van Peursen	42
3.1 Inleiding	42
3.2 Die mens en sy horison	43

3.3	Rasionaliteit	48
3.3.1	Rasionaliteit as leerproses	48
3.3.2	Die buigsame rede	54
3.4	Kultuur as oop sisteem	60
3.5	Werklikheid	63
3.5.1	Funksionele werklikheid	63
3.5.2	Deiktiese ontologie / konkrete werklikheid	66
3.5.3	Dinamiese werklikheid	70
3.5.4	Filosofiese surrealisme	72
3.6	Samevatting en oorgang	74
4.	Die verhouding tussen geloof en wetenskap by Van Peursen	76
4.1	Inleiding	76
4.2	Ontologiese invalshoek	79
4.3	Epistemologiese invalshoek	85
4.4	Hermeneutiese invalshoek	92
4.5	Etiese invalshoek	100
4.6	Samevatting en oorgang	108
5.	Implikasies vir die idee van christelike wetenskap	110
5.1	Inleiding	110
5.2	Die Kuyperiaanse tradisie van antitese denke	111
5.3	Die relasionele outonomie van die wetenskap	118
5.4	Lewensbeskouing, voorveronderstellings en wetenskap	123
5.5	Die baie verhale en die wetenskap	126
6.	Samevatting en gevolgtrekking van die studie	135
7.	Bibliografie	138

VOORWOORD

Ek spreek graag in die eerste plek dank uit teenoor my ouers, Paul en Marianne Kruger, vir soveel jare se liefdevolle ondersteuning en intellektuele stimulering. Mag die Here julle seën met die keur van sy seëninge! Daarna gaan my dank aan my studieleier, prof. Ponti Venter. Behalwe vir spesifieke leiding ten opsigte van hierdie studie, moet ek hom ook bedank vir opbouende jare wat ons saam in die Departement Filosofie aan die Puk kon werk. Ten slotte verdien prof. PGW du Plessis ook 'n spesiale woord van dank vir waardevolle insette gedurende die eerste deel van die navorsing.

Hierdie studie word opgedra aan my vrou, Donette, my ouers en my broers.

Ad maiorem Dei gloriam!

Lente 2003

1. Inleiding

1.1 Probleemstelling

Die ou-ou vraag na die verhouding tussen geloof en wetenskap maak die eerste koördinaat van die probleemstelling van hierdie studie uit. In een of ander vorm kom hierdie vraag dwarsdeur die geskiedenis van die Westerse denke voor. Die vraag na die verhouding tussen geloof en wetenskap is egter nog geweldig wyd – selfs al maak dit net een koördinaat van die probleemstelling uit. Daar kan byvoorbeeld gekyk word na die geskiedenis van die vraagstuk, of daar kan apologeties te werk gegaan word om die integriteit van die Christelike geloof te verdedig teenoor 'n (gewaande) imperialistiese wetenskap. Daar kan ook gesoek word na die formele verhouding tussen geloof en wetenskap. Daarmee word bedoel dat eerder gekyk word na die verskynsel geloof en die verskynsel wetenskap, en dat van daar uit die verhouding tussen die twee gesoek word. Daarby moet egter in ag geneem word dat vorm en inhoud nooit geheel van mekaar geskei kan word nie; 'n mens kan nooit sonder enige voorveronderstellings 'n saak benader nie. In hierdie studie word die vraag na die verhouding tussen geloof en wetenskap so ver as moontlik formeel benader, en daarmee word dit alreeds afgestem op die tweede koördinaat van die studie, die filosofie van C.A. van Peursen, aangesien dit ook sy benadering is.

Van Peursen is deurentyd in gesprek met die kulturele en intellektuele strominge van sy tyd: die tweede helfte van die twintigste eeu (vgl. bv. Van Peursen, 1992a:163 e.v.; 1994:9-37.) Sy benadering kan as solidêr krities getipeer word. Daarmee word bedoel dat hy simpatiek is ten opsigte van die huidige intellektuele debat, maar tog probeer om aan te toon waar die debat vasval en oorstyg kan word. Wat van belang is, is dat hy ook verskeie publikasies oor geloof en godsdienste lig laat sien het, en selfs deel was van 'n studiedeputate wat 'n studierapport oor die saak van Skrifgesag aan die Sinode van die Gereformeerde Kerken in Nederland voorgelê het (1981).

Die kruispunt van bogenoemde twee koördinate bied 'n interessante probleem wat soos volg eksplisiet in die vorm van 'n **navorsingsvraag** geformuleer kan word:

Hoe kan daar vanuit 'n ondersoek na die verhouding tussen geloof en wetenskap in die filosofie van C.A. van Peursen gekom word tot 'n beter verstaan van die geloof-wetenskap vraagstuk?

Hierdie is 'n komplekse probleemstelling wat verskeie fasette het. Aan die een kant is dit 'n ondersoek na die verhouding tussen geloof en wetenskap in die filosofie van C.A. van Peursen. Hierin kom die tweede-orde karakter van die studie na vore, aangesien dit nadenke óór 'n ander persoon se nadenke is. Aan die anderkant fokus die studie op die geloof – wetenskap debat, en op die bydrae wat die studie kan maak tot hierdie debat. As uitvloeisel van bogenoemde, sny die probleemstelling uiteindelik ook die kwessie van christelike wetenskap aan. Die navorsingsvraag kan in 'n vyftal subvrae onderverdeel word:

- Oor watter kwessies handel die geloof-wetenskap debat?
- Watter moontlike posisies kan in die debat ingeneem word?
- Wat is die kernaspekte van C.A. van Peursen se filosofie?
- Watter standpunt neem Van Peursen in die geloof-wetenskap debat in?
- Watter implikasies het Van Peursen se siening van die verhouding tussen geloof en wetenskap vir die idee van christelike wetenskap?

Die **aktualiteit** en belang van die studie word gekoppel daaraan dat 'n instelling soos die Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys, wat aanspraak maak op die beoefening van Christelike wetenskap, die verpligting het om elke keer weer te gaan nadink oor die vraag na die verhouding tussen geloof en wetenskap, en daardie vraag in die lig van die jongste ontwikkelinge op intellektuele en kulturele vlak te interpreteer. Soos reeds in die probleemstelling genoem, is Van Peursen 'n filosoof wat heelwat oor die onderwerpe geloof en godsdiens gepubliseer het. Sy publikasies is dan

ook – in elk geval in Europa – wyd gelees. Hy was egter nie deel van die hoofstroom-tradisie van die reformatoriese filosofie soos wat dit in Nederland ontwikkel het nie. 'n Onderzoek na die filosofie van C.A. van Peursen, veral soos wat dit in sy latere geskrifte na vore kom, sou dus daartoe kon lei dat nuwe perspektiewe op die idee van christelike wetenskap na vore kom, wat moontlik in die verlede binne die reformatoriese tradisie oorgesien is.

Die volume **navorsing** oor die verhouding tussen geloof en wetenskap het in die afgelope jare baie toegeneem. 'n Magdom populêre publikasies het ook oor die onderwerp verskyn. Dit is veral meer versoenende posisies in die debat wat hand oor hand toeneem. Publikasies oor die onderwerp kom sowel uit die anglosaksiese as die kontinentale tradisies¹.

Dit is egter in die nadenke oor en interpretasie van die filosofie van C.A. van Peursen dat daar 'n **leemte** geleë is. Veral op Van Peursen se latere publikasies (1992a, 1992b en 1994) het daar weinig indien enige reaksies verskyn. Drie meestersgraadstudies oor die werk van Van Peursen is in Suid-Afrika onderneem (Daniël J. Louw, 1968; A.N. Helberg, 1970; Dirk J. Louw, 1988). Die leemte in die navorsing oor die werk van C.A. van Peursen is daarin geleë dat daar nog nie 'n studie oor die verhouding tussen geloof en wetenskap in sy denke onderneem is nie – twee sake wat beide prominent figureer (kyk bv. Van Peursen, 1992a: 45,50,149,150 en 1992b:13,14.) 'n Verdere bydraende faktor is bloot die feit dat die studies wat onderneem is uit die aard van die saak nie Van Peursen se latere publikasies in ag neem nie (in elk geval nie soos wat dit in die finale

¹ Die volgende is enkele van die titels wat verskyn het:

Drees, W.B. 1996. Religion, science and naturalism. Cambridge: University Press.

McGrath, A.E. 1998. The foundations of dialogue in science & religion. Oxford: Blackwell.

Mooney, C.F. 1996. Theology and scientific knowledge. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Polkinghorne, J. 1995. Serious talk – science and religion in dialogue. Valley Forge, Penn.: Trinity Press Int.

Richardson, W.M. & Wildman, W.J. (reds.) 1996. Religion and science. New York: Routledge

Varghese, R.A. & Margenau, H. 1997. Cosmos, Bios, Theos. Chicago: Open Court Publishing.

vorm verskyn het nie.) Die kruispunt tussen die twee koördinate van die probleemstelling, die verhouding tussen geloof en wetenskap in die filosofie van C.A. van Peursen, is dus geleë op 'n plek waar daar nog 'n leemte in die navorsing is, waarvan die invul 'n bydrae kan lewer tot die beter verstaan van die idee van Christelike wetenskap en gevolglik aktueel is.

1.2 Doelstellings

Die volgende doelstellings word vir die studie geformuleer:

1. om 'n oorsig te kry oor die kwessies en moontlike posisies in die geloof-wetenskap debat, ten einde die verskillende standpunte as't ware te kan karteer;
2. om die filosofie van C.A. van Peursen te interpreteer, en
3. van daar uit afleidings te maak oor sy siening van die verhouding tussen geloof en wetenskap;
4. om vas te stel of, en indien wel, hoe die filosofie van C.A. van Peursen 'n bydrae kan lewer tot 'n beter verstaan van die idee van Christelike wetenskap.

1.3 Sentrale teoretiese stelling

Van Peursen begin met een van die basiese gedagtehoudings van die moderne westerse denke: die tweedeling wat gemaak word tussen menslike subjektiwiteit aan die een kant, en 'n sogenaamde objektiewe werklikheid aan die anderkant. Hy hanteer dit in terme van die verhouding tussen taal en werklikheid, en argumenteer dat nie een van die twee pole nie, maar die relasie die belangrike is. Menslike taal is verwortel in die menslike reaksie op die uitdagings van die omgewing. Taal het verskillende vorme wat geleidelik in mekaar oorgaan. Die teenstelling tussen sg. wetenskaplike en sg. lewensbeskoulike filosofie is onjuis, maar daar bestaan wel 'n verskil tussen die ondubbelsinnige en meer universeel-abstrakte stellings van die wetenskap, en die betwisbare, maar meer spesifiek konkrete uitsprake van alledaagse taalgebruik. Laasgenoemde benadering vorm die uitgangspunt vir die eersgenoemde, m.a.w. konkrete, evaluatiewe taalgebruik gaan aan wetenskaplike taalgebruik vooraf (te korreleer met doelstelling 1.2.2).

Ek argumenteer dat Van Peursen die verhouding tussen geloof en wetenskap teen die agtergrond van bogenoemde skema sien. *Formeel gesproke kom sowel geloof as wetenskap voort uit die mens se interaksie met sy omgewing* (omgewing verstaan in die breedste moontlike sin van die woord as alles waarmee die mens in kontak is.) Van Peursen handhaaf 'n versoenende standpunt in die geloof-wetenskap debat. Terwyl geloof verwortel is in die mens se konkrete, aanwysbare ervaring (bv. die van angs, hoop, sin en veral verhouding), neem wetenskap afstand en probeer veralgemeen. Vir Van Peursen het die konkrete, lokale en aanwysbare, waarby die evaluatiewe dimensie duideliker aanwesig is, voorkeur bo die algemene en abstrakte. Hy sal dus aanvoer *dat geloof aan wetenskap voorafgaan, en dit beïnvloed* (te korreleer met doelstellings 1.2.1 en 1.2.3).

Vir Van Peursen is die “hoe” van die menslike relasie tot die werklikheid belangriker as die “wat”. Die “wat” het te make met die spesifieke verhale en tradisies wat binne 'n bepaalde konteks ontstaan in antwoord op die uitdagings van daardie omgewing. Die verhale of tradisies sal onderling van mekaar verskil. Die universele is egter die funksionele; die “hoe”: alle mense is in interaksie met hulle omgewing, en reageer daarop in taal. Die implikasie vir die idee van Christelike wetenskap is dat wegbeweeg moet word van elke vorm van 'n ghetto bestaan af. Die absolute antitese tussen christelike wetenskap en sg. sekulêre wetenskap moet gerelativeer word. *'n Meer dialogiese benadering sou 'n sinvoller vergestaltung van christelike wetenskap wees.* In só 'n benadering gaan dit oor gesprek, enersyds tussen die christelike tradisie en die tradisie van logiese abstraksie, veralgemening en kritiek, en andersyds tussen die christelike tradisie en ander lewensbeskoulike benaderings (te korreleer met doelstelling 1.2.4).

Om saam te vat: *'n ondersoek na die verhouding tussen geloof en wetenskap in die filosofie van C.A. van Peursen, herinner ons daaraan dat geloof en wetenskap op 'n kontinuum lê as deel van die menslike antwoord op die uitdagings van die werklikheid.*

Geloof is 'n persoonliker, intenser en diepergrypende reaksie op die werklikheid as wetenskap. Hoewel wedersydse gesprek, wisselwerking en beïnvloeding behoort plaas te vind, het sowel geloof as wetenskap 'n eie integriteit.

1.4 Metode van ondersoek

As eerste stap in die navorsingsproses is geverifieer dat die probleemstelling wel 'n leemte in die huidige stand van navorsing aanspreek. Dit is gedoen deur 'n aantal databasisse te ontgin². Meer in die algemeen kan gesê word dat 'n hermeneutiese metode van ondersoek die beste toehoort by die aard van die navorsing wat hier onderneem word. Dit gaan immers om die begryp en verstaan van tekste ten einde by 'n sintese van standpunte te kom, en dan verantwoord daarop te reageer. Die hermeneutiese metode laat die klem val op die interpretasie tussen verskillende horisone. Twee oorkoepelende horisone kan onderskei word. Aan die een kant is daar die korpus van literatuur wat bestudeer word. Aan die anderkant is daar die konteks van die navorser wat 'n beslissende rol speel in die interpretasie van die literatuur. Daar is dus sprake van 'n hermeneutiese sirkel tussen die konteks van die navorser en die tekste met hulle kontekste³. 'n Belangrike deel van my as navorser se konteks word uitgemaak deur aannames wat in ooreenstemming is met 'n reformatoriese lewens- en wêreldbeskouing.

1.5 Indeling van studie

In die volgende hoofstuk (hfst. 2) word 'n oorsig oor die geloof-wetenskap debat verkry. Daar word geargumenteer dat die geloof-wetenskap debat vanuit verskillende

² Die volgende databasisse is geraadpleeg:

- Arts & Humanities Citation Index
- Philosopher's Index
- Gesamentlike katalogusse van proefskrifte en verhandelings sedert 1918
- Nexus – Lopende en afgehandelde navorsing vanaf 1969
- Religion Index
- Repertorium van Suid-Afrikaanse tydskrifartikels vanaf 1987

³ In die verband kan verwys word na die teorieë van Hans-Georg Gadamer en Paul Ricoeur.

invalshoeke benader kan word. Die posisies wat met betrekking tot elke invalshoek gehandhaaf word, kan as reduksionisties of nie-reduksionisties getipeer word. Uiteindelik word 'n tipologie voorgestel waarin verskillende invalshoeke en posisies in verband met mekaar gebring word. Benewens die feit dat die tipologie 'n inleiding bied tot die vraagstukke van die geloof-wetenskap debat, word 'n instrumentarium ontwikkel waarmee die filosofie van C.A. van Peursen benader kan word, ten einde die aspekte van sy denke wat relevant is vir die geloof-wetenskap problematiek uit te lig.

Hoofstuk 3 bied 'n algemene oorsig oor die filosofie van C.A. van Peursen, waarin die oorwig van aandag bestee word aan sy latere werke. In hoofstuk 4 word die tipologie wat in hoofstuk 2 ontwikkel is dan gebruik om dié aspekte relevant tot die geloof-wetenskap debat uit Van Peursen se filosofie uit te lig. Dit sal blyk dat hy konsekwent 'n nie-reduksionistiese standpunt toegedaan is. In die vyfde hoofstuk word die implikasies van Van Peursen se siening van die verhouding tussen geloof en wetenskap, soos wat dit tot dusver uitgekristalliseer het, betrek op die idee van 'n christelike wetenskap. Daar word veral gepoog om in gesprek te tree met 'n bepaalde tradisie van antitese denke binne die sg. reformatoriese filosofie. Ten slotte is daar 'n afdeling van samevattende gevolgtrekkings.

2. Geloof en wetenskap: formele vrae en kwessies

2.1 Oorsig

Die doel met hierdie hoofstuk is om 'n oorsig te verkry oor die geloof – wetenskap debat, ten einde in staat te wees om die verhouding tussen geloof en wetenskap in die filosofie van C.A. van Peursen te plaas en te beoordeel. Terwyl die filosofie van Van Peursen dus nie direk in hierdie hoofstuk aan die orde kom nie, is die hoofstuk nogtans noodsaaklik vir die studie, aangesien 'n instrumentarium hier ontwikkel word wat in die volgende hoofstukke, en veral in die tetiese fase van deurslaggewende belang sal wees. Die oorsig oor die geloof – wetenskap debat fokus op die formele vrae en kwessies in die debat. Daar word aanvanklik gekyk na die terme “geloof” en “wetenskap”, ten einde hulle helder te omlin en bruikbaar te maak vir die studie. Daarna word 'n tipologie ontwikkel om die geloof – wetenskap debat in kaart te bring. Die tipologie bring 'n aantal invalshoeke tot die debat in verband met twee moontlike posisies wat telkens ingeneem kan word, te wete 'n reduksionistiese of 'n nie-reduksionistiese posisie.

2.2 Die terme “geloof” en “wetenskap”

In die literatuur bestaan daar nie eenstemmigheid oor, of eenvormigheid in die gebruik van die terme betrokke by die studie nie. Daar bestaan heelwat name vir die debat onder bespreking. Die volgende benamings kom voor: geloof en wetenskap; geloof en rede; geloof en wete; godsdiens en wetenskap. In Engels kom die volgende uitdrukkings voor: *faith and reason*; *faith and science*; *religion and science*; *theology and science*.

Tot dusver is die woorde “geloof” en “wetenskap” redelik naief gebruik in verwysing na die onderwerp onder bespreking. Dit is egter nodig om die begrippe waarmee gewerk word te definieer en af te grens, sodat dit waarna daardeur verwys word duideliker sal wees. Dit opsigself is 'n netelige kwessie, aangesien die betekenis van baie van die betrokke terme gladnie eenduidig is nie. Die betekenisvelde van die woorde oorvleuel mekaar, en die terme word binne verskillende tradisies op verskillende maniere gebruik. Word na “geloof” gekyk, dan is daar veral twee verwante begrippe wat na vore kom, naamlik “religie” en “godsdiens”. Die vraag wat

nou ontstaan is: wat is die verband en die onderskeid tussen hierdie drie woorde? En watter woord sou die geskikste wees om in hierdie studie te gebruik as aanduiding van die een kant van die debat?

2.2.1 Geloof

Die term, "geloof", is al sedert die antieke Grieke deel van die diskoers van die Westerse beskawing⁴. In die Bybel kan die oorsprong van die woord waarskynlik nog verder teruggeneem word na die pentateug in die Ou Testament. Sessions (1994:2) maak die sinvolle opmerking dat daar in die nadenke oor geloof nie slegs rekening gehou moet word met die verskillende gelowe (religieus én nie-religieus) nie, maar dat die diversiteit in die *opvattinge* van geloof ook in gedagte gehou moet word. Die volgende bespreking van geloof en die opvattinge daarvan is geensins uitputtend nie; dit probeer eerder 'n oorsig bied ten einde die opvatting van geloof wat uiteindelik hanteer word te motiveer.

- 'n Baie bekende definisie van geloof in die christelike tradisie kom uit een van die geskrifte van die Reformasie, die Heidelbergse Kategismus (1573), naamlik dat geloof 'n vasstaande kennis en 'n vaste vertroue is:

'n Ware geloof is nie alleen 'n vasstaande kennis waardeur ek alles wat God in Sy Woord aan ons geopenbaar het vir waar aanvaar nie, maar ook 'n vaste vertroue, wat die Heilige Gees, deur die evangelie in my hart werk, naamlik dat God nie net aan ander nie maar ook aan my uit loutere genade slegs op grond van verdienste van Christus vergewing van sondes, ewige geregtigheid en saligheid geskenk het (Heidelbergse Kategismus, Sondag 7, vraag en antwoord 21).

- Die negentiende eeuse teoloog Friedrich Schleiermacher, in gesprek met die "geleerde veragters van *die Religion*", neem sy vertrekpunt in die menslike subjek

⁴ Vir 'n oorsig oor die vestiging van die geloof-wetenskap debat in die samevloeiing van Griekse en Joods-Christelike denke, sien VENTER, J.J. 1981. Geloofsgebonde denke by Anselmus. 'n Studie van sy wysgerige metode. Potchefstroom: PU vir CHO. Ongepubliseerde proefskrif. pp. 9-133

en by dit wat eie is aan alle mense. In die trant beskryf hy geloof, of soos hy dit in sy werk *Christliche Glaube* stel, *Frömmigkeit*, as nóg 'n ken, nóg 'n doen, maar eerder 'n geneigdheid en ingesteldheid van die gevoel. Die essensie van piëteit is dat ons bewus is van onself as geheel en al afhanklik van God - *ein Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit* (Küng, 1995:711).

- Karl Barth verseg om 'n vertrekpunt in die menslike subjek of in die algemeen menslike te neem. Vir hom rus geloof in die (besondere) openbaring van God. Hy definieer geloof as kennis en bevestiging van die woord van Christus. Geloof is "Anerkennen", "Erkennen" en "Bekennen" (Barth, 1953:847). Hierdie kennis en bevestiging word dan spoedig geïdentifiseer met die belydenisskrifte van die kerk, d.i. met die geloofsbelydenisse wat die kerk deur die geskiedenis gemaak het (Küng, 1995:203).
- Die nederlandse teoloog Herman Bavinck plaas godsdienstige geloof teen die agtergrond van 'n algemene opvatting van geloof as onmiddellike sekerheid (lg. in onderskeid van sekerheid bemiddel deur ervaring.) Godsdienstige (Christelike) geloof is ook sekerheid, maar die aard daarvan word gewysig deur die voorwerp van die geloof. Geloof gaan nie op in 'n vir-waar-hou van iets nie; maar dit sluit ook 'n hartlike vertrouwe op God en 'n algehele oorgawe aan Hom in (Bavinck, 1976:537). Behalwe om geloof as 'n hartlike vertrouwe te sien, lê Bavinck ook klem daarop dat die geloof nie uit 'n mens self nie, maar uit die getuienis van ander na 'n mens toe kom. Daar is dus duidelik ook 'n objektiewe element aanwesig: "Maar toch is het geloof aan die Schrift verbonden. Het heeft de genade Gods tot object, maar gelijk ze betuigd word in de Heilige Schrift." (a.w. p. 538)
- Sessions (1994:5 e.v.) argumenteer dat daar nie 'n enkele opvatting van geloof is wat reg sal doen aan die groot verskeidenheid aktuele gevalle van geloof wat aangetref word nie. Hy stel ses modelle van geloof voor wat nie tot mekaar herleibaar is nie, maar wat tog aan mekaar verbind is deurdat daar Wittgensteiniaanse familieverbande tussen die modelle bestaan. Die ses modelle wat hy voorstel is (Sessions, 1994:25-128):

(1) Die persoonlike verhouding model. Dié model lê klem op 'n voortgaande verhouding tussen twee persone. Die kern daarvan is een persoon se vertroue op of in die ander. Hierdie vertroue sluit aanvaarding lojaliteit en liefde in, en dit baseer bepaalde proposisionele oortuigings op daardie persoon se gesag.

(2) Die oortuiging ("belief") model. Hierdie model bring die epistemiese kant van geloof op die voorgrond. Geloof is 'n saak van vas en oortuigd glo dat bepaalde proposisies waar is, sonder genoegsame bewyse vir daardie oortuigings.

(3) Die houding ("attitude") model. In hierdie model word die allesomvattende aard van geloof beklemtoon. Geloof is 'n basiese lewenshouding; 'n eksistensiële oriëntasie wat aansluit by 'n persoon se horison van sin met betrekking tot die wêreld. 'n Mens sou selfs kon sê dat geloof hierdie sin tot stand bring.

(4) Die vertrouensmodel ("confidence model"). In hierdie model is daar geen verhouding ter sprake nie, en daar is ook geen voorwerp van geloof nie. "Glo" is hier 'n intransitiewe werkwoord. Geloof is 'n staat van bewustheid wat gekenmerk word deur rustigheid, vrede en positiwiteit in die aangesig van die uitdagings van die lewe.

(5) Die toewydingsmodel ("devotion model"). Toewyding met gepaardgaande kenmerke van wilskrag en oorgawe kan beskryf word as 'n lewenswyse. Dit gaan oor die maak van keuses tussen alternatiewe; standvastigheid te midde van swaarkry; weerstand teen versoeking; ens.

(6) Die hoop model. Dié model plaas begeerte en verlange na 'n (toekomstige) hoogste goed in die sentrum. Geloof is 'n vertrouende verwagting van en uitsien na 'n onwaarskynlike, maar geantisipeerde goed wat die hoogste denkbare goed vir 'n mens insluit en dit selfs oorstyg.

Hoewel Sessions se filosofiese ondersoek van die konsep geloof waardevol is, is die skopus daarvan wyer as dié van hierdie studie. Hierdie studie word toegespits op religieuse geloof, en daar word van die veronderstelling uitgegaan dat een of ander vorm van religieuse geloof eie is aan alle mense.

- In teenstelling met Sessions se benadering wil Clouser (1991:16-34) by 'n algemene definisie van geloof begin. Hy praat van "religious belief" en argumenteer dat 'n religieuse oortuiging enige oortuiging is wat iets as goddelik beskou. Met goddelik bedoel hy dan dit wat die status het dat dit nie van enige

iets anders afhanklik is nie. Uiteindelik word sy definisie van religieuse oortuiging uitgebrei om nie slegs oortuigings aangaande iets as goddelik in te sluit nie, maar ook oortuigings aangaande die manier waarop mense in die behoorlike verhouding tot die goddelike te staan kan kom. Dit is duidelik dat Clouser se siening, hoewel dit aanspraak maak op algemeengeldigheid, nie al die moontlikhede kan akkomodeer wat deur Sessions aangetoon word nie (vergelyk bv. model 4 hierbo.) Aan die anderkant moet in gedagte gehou word dat Clouser van die begin af fokus op *religieuse* oortuiging, en dat hy nie 'n definisie van geloof in die algemeen wil gee nie.

Daar moet nou besluit word op die manier waarop die term “geloof” in hierdie studie gebruik gaan word. Hoewel dit nie in al die gevalle voorkom nie, word dit uit die geheel van die bostaande bespreking duidelik dat daar sin steek in die ou definisie van die Heidelbergse Kategismus waarin 'n bepaalde bi-polariteit in die term geloof aangegee word ('n gewisse kennis en 'n vaste vertrouwe.) Dit blyk dat daar twee momente in geloof aanwesig is wat onderskei kan word, maar nooit geskei kan word nie; albei is gewoonlik aanwesig. Aan die een kant is daar die vertrouensdimensie wat saamhang met gevoelens van sekerheid, afhanklikheid en 'n gunstige oriëntasie. Hierdie dimensie het 'n verhoudingskarakter. Dit word in die teologie dikwels beskryf as die *fides qua creditur*. Aan die anderkant is daar die proposisionele dimensie wat bepaalde geloofsinhoude veronderstel. Daar word geglo dát so en so die geval is. Die geloofsbelydenisse van die Christendom, of bepaalde uitsprake aangaande sekere stande van sake sal in hierdie kategorie val. Hierdie kant van geloof word dikwels beskryf as die *fides quae creditur*, of ook die *depositum fidei*. Terwyl dit baie moeilik is om hierdie kante van mekaar los te maak, kan gesê word dat geloof tog al 'n mate van refleksie veronderstel, hoewel nie noodwendig reeds wetenskaplik nie. In die gebruik van die term “geloof” in die res van die studie, moet die bipolariteit waarna hierbo verwys is tussen 'n vertrouensdimensie en 'n proposisionele dimensie veronderstel word. In die gebruik van die term geloof sal daar ook aanvaar word dat geloof 'n voorwerp – 'n *Gegenstand* – van een of ander aard het.

2.2.2 Religie

Die woorde “religie” en “geloof” word soms, veral in die Engelse literatuur waar die woord “religion” gebruik word, uitruilbaar gebruik. In die bespreking van “geloof” is dan ook aangegee wat ‘n gedeelte van die outeurs in die veld onder religie sal verstaan. Daar bestaan weliswaar ‘n mate van oorvleueling tussen die semantiese velde van die twee woorde. Tog maak dit sin om die twee terme te onderskei, soos wat inderdaad ook baie gedoen word.

In die reformatoriese filosofie word dikwels ‘n baie wye betekenis aan die woord “religie” toegeken. Van der Walt (1989:3,4) onderskei drie kenmerke van religie. In die eerste plek is dit *sentraal* tot die menslike bestaan. Dit is deel van die kern van menswees. In die tweede plek is dit *totaal*. Daarmee word bedoel dat al die aktiwiteite van die mens bepaal word deur sy religieuse sentrum. Die hele lewe is religie. In die derde plek is religie *integraal*; dit snoer die mens se lewe saam, sodat die lewe nie maar ‘n versplintering van losstaande belanges is nie, maar ‘n eenheid vorm. Volgens hierdie opvatting van religie (as sentraal, totaal en integraal) definieer religie die mens. Elke faset van die menslike lewe is religieus bepaal. Elke beroep is byvoorbeeld religieus en nie slegs die van predikante nie. Net so is elke organisasie in die samelewing ook religieus bepaal, en nie slegs die kerk nie.

Volgens Bavinck (1976:216) is die wese van die religie daarin geleë dat God juis as *God* verheerlik en gedank word. Religie is dan ‘n gesindheid van die mens wat enersyds wortel in ‘n diep besef van volstreekte afhanklikheid van God as Skepper, Verlosser, Heiligmaker, ensovoorts, en wat andersyds daarna streef om opreg volgens al God se insettinge te leef. Die religie het sy oorsprong in God self, die *religio objectiva*, maar is tog afgestem op die inherente religieusiteit van alle mense, die *religio subjectiva* (ook genoem *semen religionis*). Die *religio subjectiva* word deur die *religio objectiva* – wat bemiddel word deur die goddelike openbaring – wakker gemaak, sodat die mens gerig op die ware God kan lewe. Geloof in God, met alles wat dit behels, is die interne voorwaarde (die sg. *principium internum*) vir religie (Bavinck, 1976: 534).

Dit maak sin om geloof te sien as die interne voorwaarde van religie. Religie is 'n wyer en meer omvattende term as geloof, en dit veronderstel 'n geloof van een of ander aard. Dit dui op die mens se hele lewe soos wat dit in al die fasette daarvan na vore kom. In hierdie studie word "religie" in so 'n breë sin verstaan. Dit is die kulturele veruiterliking van daardie betrokkenheid op 'n hoëre mag, wat dan as "geloof" geneem word.

2.2.3 Godsdiens

Oor die onderskeid tussen religie en godsdiens kan kort gehandel word. Godsdiens word geneem as die uiting van religie in spesifieke kultiese handeling. Voorbeelde daarvan is die bring van offers; die organisering en byeenkoms van mense in godsdienstige vergaderings, byvoorbeeld eredienste op 'n Sondag; gebed; en rituele handeling. "*Religio* en *cultus* verhouden zich als oorzaak en gevolg" (Bavinck, 1976:215).

In die studie word die term "geloof" geneem om na die een pool van die geloof-wetenskap debat te verwys. Die motivering daarvoor is dat geloof, soos gedefinieer, die voorwaarde is vir religie, soos gedefinieer. Deur na geloof te verwys, kom al die aspekte van religie implisiet ter sprake.

2.2.4 Wetenskap

Word die ander pool van die geloof-wetenskap debat onder die soeklig geplaas, dan ontstaan die vraag na die mees gepaste term om daardie kant van die debat te beskryf eweneens.

Die vraag is of die debat die beste beskryf kan word deur daarna te verwys as "geloof-wetenskap", of "geloof-rede". In hierdie studie word aanvaar dat rasionaliteit 'n breër begrip as wetenskap is. Die twee is egter nou met mekaar verbind. Wetenskap word dikwels gesien as die paradigma voorbeeld van rasonele optrede. Daar word nie hier verder op 'n definisie van rasionaliteit ingegaan nie. In afdeling 3.3 kom dit uitvoerig ter sprake. Dáár word geargumenteer dat geloof en rasionaliteit (die rede) nie absoluut teenoor mekaar hoef te staan nie. Om te glo is ook 'n rasonele aktiwiteit, mits rasionaliteit nie in 'n te eng sin verstaan word nie. Daar word

dus gekies vir “wetenskap” as die ander pool in die debat, waarmee ook nie bedoel word dat geloof en wetenskap noodwendig téénor mekaar hoef te staan nie. Die vrae rondom rasionaliteit lê baie naby aan die geloof-wetenskap debat, maar dit sal slegs indirek ter sprake kom deur die loop van die bespreking.

Net soos geloof, is wetenskap nie maklik definieerbaar nie. Die begrip is ook al, in een of ander vorm, in die Westerse denke aanwesig sedert die antieke Grieke. Die begrip se semantiese veld bestaan uit 'n kluster van heelwat komponente. Dieselfde komponente word nie altyd deur alle outeurs in die veld ingesluit en weggelaat nie. Daar is egter 'n aantal komponente wat naby aan die sentrum van die betekenisveld lê. Volgens Jensen (1990:911) word die verskillende aktiwiteite waarna met die term “wetenskap” verwys word bymekaargebring deur 'n gemeenskaplike doel. Die doel is om algemene kenmerke en wetmatige verhoudinge vas te stel in 'n wêreld wat gekenmerk word deur verandering, ontwikkeling en evolusie.

H. van Riessen (1970:77-108) kontrasteer ook die wetenskap met gewone ervaring wat hy as uniek, vloeiend en betrokke op die mens beskryf. Daarteenoor word wetenskap altyd gekenmerk deur 'n proses van afstandneming en veralgemening. Die kern van hierdie afstandneming en veralgemening is 'n aktiwiteit genaamd abstraksie. Daaraan is volgens Van Riessen drie stadia te onderskei. In die eerste plek modale abstraksie, waarvolgens ingefokus word op 'n bepaalde aspek van die konkrete werklikheid. In die tweede plek vind die abstraksie van die universele plaas. Daar word gesoek na die universele sy van die konkrete voorwerp of gebeurtenis. Laastens is daar die objektiewe abstraksie waardeur wetenskap die kenmerk van objektiwiteit verkry; die betrokkenheid van die subjek by die objek word so veel as moontlik uitgeskakel, hoewel dit natuurlik nooit volkome kan gebeur nie. Uiteindelik poog Van Riessen (1970:97,98) om wetenskap in 'n aantal stellings te beskryf: wetenskap doel op kennis; dit gaan uit van ervaring; die kennis word verwerf op grond van ondersoek en die verwerking van die gegewens verkry in die ondersoek; dit gebeur onder leiding van hipoteses; en volgens die metode van analise en abstraksie. Wetenskap gaan voorts oor die kennis wat binne 'n modale aspek van die werklikheid 'n sistematiese samehang vertoon, en wat een of ander vorm van begronding het. Die kennis word uitgedruk in taal waardeur na wetmatighede /

reëlmatighede in die werklikheid verwys word, insoverre hierdie wetmatighede tendeer na universaliteit. Feitlik elk van bogenoemde stellings het al in die verlede in debat gestaan, of is tans in kontroverse gehul.

Voorlopig word die term "wetenskap" geneem as verwysende na *die aktiwiteit van afstandneming en abstraksie, gepaardgaande met die formulering van algemene wetmatighede en verbande ten opsigte van die elemente van die mens se ervaringswêreld*. Daar word nie nou verder op hierdie voorlopige definisie van wetenskap ingegaan nie. Netsoos in die geval van geloof wissel die beskrywings van wetenskap saam met die posisies wat in die geloof-wetenskap debat ingeneem word.

2.3 Tipologieë van die geloof-wetenskap debat

Die eindresultaat van die huidige hoofstuk is 'n voorstel vir 'n tipologie van verskillende posisies in die geloof-wetenskap debat. Met 'n tipologie word bedoel 'n veralgemenende weergawe van die verskillende tipiese kwessies en posisies in die debat. Daar is ten minste twee algemene redes waarom 'n tipologie bruikbaar is. Die eerste een is didakties van aard. Indien 'n mens 'n inleiding in of 'n oorsig oor die geloof-wetenskap debat wil bied, kan 'n tipologie waarin die meer algemene kwessies en posisies aangedui word, handig te pas kom. Die tweede rede waarom 'n tipologie bruikbaar is, is dat dit 'n heuristiese doel kan dien. Dit kan gebruik word as 'n soort kaart wanneer 'n bepaalde denker se idees oor die verhouding tussen geloof en wetenskap ondersoek word. Die motivering vir die ontwikkeling van 'n tipologie in die eerste deel van hierdie studie sluit veral aan by die tweede rede: die tipologie word gebruik as 'n heuristiese instrument, waardeur Van Peursen se siening van geloof en wetenskap en die verhouding daartussen uitgelig word.

Die probleem met die opstel van 'n tipologie van die geloof-wetenskap debat is dat so 'n tipologie al klaar 'n eie posisie in die debat veronderstel. 'n Tipologie is 'n wetenskaplike instrument en in daardie opsig probeer dit om formeel en objektief te werk te gaan. Dit sou dus so min as moontlik self 'n oordeel fel oor die meriete van die standpunte wat dit karteer. Maar wetenskap is – om die nou reeds bekend geworde term te gebruik – paradigma bepaald. 'n Wetenskaplike werk binne 'n

bepaalde wetenskaplike paradigma, en daar kan ook 'n saak voor uitgemaak word dat sy of haar lewens- en wêreldbeskouing 'n wesenlike invloed uitoefen op die wetenskaplike werksaamheid. In 'n studie waarin geloof en die religieuse 'n belangrike rol speel verdien hierdie gedagte verdere aandag. H. Berkhof (1973:47-50) praat van twee moontlike houdings wat in so 'n geval ingeneem kan word: 'n fenomenologiese benadering, soos wat gewoonlik in die vergelykende godsdienswetenskap gevolg word, en 'n tradisie-immanente benadering, soos byvoorbeeld in die konfessionele gereformeerde teologie. Wie op 'n fenomenologiese manier te werk gaan vind dit moeilik om enige uitspraak aangaande die waarheid van 'n tradisie te maak. Vir iemand wat op 'n tradisie-immanente manier te werk gaan geld die omgekeerde: daar word reeds uitgegaan van die waarheid van die eie tradisie wanneer byvoorbeeld na die verskynsel van geloof gekyk word. Ons word dus gekonfronteer met 'n hermeneutiese sirkel, en die vraag is of dit 'n bose kringloop is of nie. Myns insiens is dit nie. Kritiek en rasonale gesprek bly moontlik. Hierdie filosofiese studie word van binne die christelike tradisie aangepak. En tog word daar, soos wat hierbo gestel is, gepoog om op die formele vrae en kwessies te fokus. Die meriete al dan nie van 'n bepaalde siening van geloof kom ter sprake wanneer Van Peursen se gedagtes in 'n volgende hoofstuk bespreek word.

'n Volgende, ietwat meer inhoudelike vraag, ten opsigte van die probleemstelling, is of dit hoegenaamd geldig is om geloof en wetenskap so teenoor mekaar op te stel en dan te gaan soek na die verhouding tussen hulle. Daar kan gevra word of so 'n opstelling nie alreeds veronderstel dat geloof en wetenskap twee onafhanklike groothede is wat op een of ander manier nou weer versoen moet word nie. Dit hoef nie noodwendig die geval te wees nie. Die probleemstelling moet bloot gesien word as 'n manier om die kwessie aan die orde te stel. Daar sou nog heelwat ruimte kon wees om te argumenteer dat geloof iets baie meer basies is wat wetenskapsbeoefening beïnvloed, of wat die geval ook mag wees. In wat volg word 'n paar voorbeelde van tipologieë bespreek, voordat by 'n eie voorstel gekom word.

2.3.1 Voorbeelde van tipologieë

Daar is al deur heelwat outeurs pogings aangewend om deur middel van 'n tipologie 'n oorsig oor die geloof-wetenskap debat te gee. In 'n benadering wat redelik dikwels gevolg word, word kategorieë in 'n lineêre gradering onderskei wat strek vanaf een uiterste na die ander uiterste. In 'n eenvoudige voorbeeld van hierdie benadering gebruik Mortensen (1987:192-203) twee oorhoofse kategorieë om die veld te beskryf, naamlik beperking en uitbreiding. Volgens dié skema kan 'n mens die naasbestaan van geloof en wetenskap regverdig deur te argumenteer dat hulle met afsonderlike, beperkte aspekte van die werklikheid werk. Of daar kan geargumenteer word dat beide in beginsel met die hele werklikheid werk (uitbreiding). Tussen die twee uiterstes onderskei Mortensen dan 'n kategorie van integrasie (vgl. fig. 1).

Mortensen (volgens strategieë)

beperking	integrasie	uitbreiding
-----------	------------	-------------

Figuur 1

So 'n eenvoudige driedeling kan egter nog heelwat verfyn word. Basinger (1997:62-73) bespreek 'n aantal lineêre tipologieë, en voer ook aan dat dit gewoonlik bestaan uit drie opsies – twee uiterstes met 'n kreatiewe middeweg. 'n Voorbeeld sou kon wees harde rasionalisme aan die een kant, fideïsme aan die anderkant, met kritiese rasionalisme as die kreatiewe middeweg wat aanbeveel word. Na 'n ondersoek van 'n aantal sodanige tipologieë kom Basinger vorendag met 'n viervoudige kategorisering waarin die middeweg in twee kategorieë onderverdeel word, ten einde beter nuansering te bewerkstellig. Sy indeling – wat steeds lineêr is - lyk soos volg: aan die een kant is daar harde rasionalisme, en aan die anderkant harde fideïsme. In die middel is daar sagte rasionalisme en sagte fideïsme (vgl. fig. 2).

Basinger (volgens posisies)

harde rasionalisme	sagte rasionalisme	sagte fideïsme	harde fideïsme
--------------------	--------------------	-------------------	-------------------

Figuur 2

'n Ander moontlike benadering om by 'n tipologie uit te kom maak gebruik van kategorieë waarin strategieë om die spanning in die debat te hanteer aangegee word. Barbour (1997:77-103) se benadering kan as 'n voorbeeld van so 'n tipologie geneem word. Hy gebruik vier oorhoofse kategorieë, te wete konflik; onafhanklikheid; dialoog; en integrasie om die verskillende posisies in die debat te beskryf. Dié kategorieë kan beskou word as uitdrukkings van strategieë waarmee die spanning in die debat hanteer word: deur een kant te kies en die ander te verwerp (konflik); deur die verskillende aansprake van mekaar te skei as synde verskillend en daarom onafhanklik; deur bereid te wees om ten opsigte van beide kante kompromieë aan te gaan (dialoog); of deur beide aansprake in 'n geheel te akkomodeer (integrasie). Hierdie benadering, wat eerder uitgaan van strategieë as posisies, is ook lineêr aangesien dit werk met 'n gradering tussen die twee uiterstes, konflik en integrasie (vgl. fig. 3).

Barbour (volgens strategieë)

konflik	onafhanklik- heid	dialoog	integrasie
---------	----------------------	---------	------------

Figuur 3

Drees (1996:43) se kritiek op veral Barbour se benadering, maar dit sou op die lineêre benadering in die algemeen toegepas kon word, is dat dit nie genoeg ruimte laat vir die vraag watter soort geloof in verhouding gestel word tot watter soort wetenskap nie. Drees se kritiek sou effens anders, en dan meer aanvaarbaar, geformuleer kon word. In 'n tipologie van die geloof-wetenskap debat gaan dit nie bloot daaroor om die verskillende posisies te kategoriseer nie. Daar is ook verskillende invalshoeke waardeur die debat benader kan word. En dit moet ook in 'n tipologie verwerk word. In plaas van 'n lineêre voorstelling, kan die debat dan eerder in die vorm van 'n tweedimensionele matriks voorgestel word, wat die moontlikheid van meer genuanseerde posisionering bied.

Arthur Peacocke (1981:xiii e.v.) se geloof-wetenskap tipologie lyk op die oog af lineêr, maar Drees (1996:44) het in 'n bespreking daarvan aangetoon dat daar wel dimensies (invalshoeke) in Peacocke se benadering aanwesig is, sodat dit as 'n

voorbeeld van die matriks-benadering beskou kan word. Volgens Drees kan vier dimensies by Peacocke onderskei word, t.w. 'n epistemologiese, semantiese, aksiologiese en ontologiese dimensie. Binne elke dimensie kan wetenskap en teologie (sic) dan gesien word as synde eenvormig of verskillend. Op die manier kom 'n vier by twee matriks tot stand (vgl. fig. 4). Drees se eie benadering (1996:43-49) neem ook die vorm van 'n tweedimensionele matriks aan. Sy voorstelling is eksplisiet vanuit 'n naturalisties wetenskaplike oogpunt geformuleer as 'n aantal uitdagings aan geloof. Op die een as van die matriks het hy drie verskillende benaderings tot geloof (kognitief; ervaringsmatig; tradisioneel). Op die ander as het hy dan drie uitdagings wat vanuit die terrein van die epistemologie en hermeneutiek tot geloof gerig word (nuwe kennis; nuwe sienings van kennis; 'n veranderde wêreldbeskouing). Sodoende kom 'n drie by drie matriks tot stand (fig. 5). Drees se voorstel is nie werklik 'n tipologie van die geloof-wetenskap debat nie. Soos wat hy self sê is dit eerder 'n klassifikasie van areas vir diskussie rakende die verhouding van geloof en wetenskap. Daarby is Drees se voorstel duidelik gekompromiteer ten gunste van 'n bepaalde fisikalistiese opvatting van wetenskap, met geloof wat in 'n apologetiese rol ingedwing word. Drees se kritiek teen Peacocke se benadering, naamlik dat daar nie in die matriks voorsiening gemaak moet word vir die aanduiding van positiewe of negatiewe posisies jeens een of ander kant nie, is juis *nié* van toepassing nie. Daar moet juis in die tipologie self voorsiening gemaak word vir positiewe sowel as negatiewe posisies teenoor sowel geloof as wetenskap. Indien dit nie gebeur nie, is die tipologie gekompromiteer ten gunste van 'n bepaalde posisie.

Peacocke

	eenvormig	verskillend
epistemologies		
semanties		
aksiologies		
ontologies		

Figuur 4

Drees

		Uitdagings vir geloof		
		nuwe kennis	nuwe kennis- beskouings	veranderde wêreldbeeld
Benaderings van geloof	kognitief			
	ervaring			
	tradisioneel			

Figuur 5

2.3.2 Voorstel vir 'n tipologie van die geloof-wetenskap debat

In hierdie hoofstuk word geargumenteer dat die geloof-wetenskap debat onder twee formele subhoofde ingedeel kan word, naamlik “invalshoeke” en “posisies”, wat voorgestel kan word as die twee asse van 'n matriks. Die invalshoeke wat onderskei word is die volgende: ontologies, epistemologies, hermeneuties en eties⁵. Die invalshoeke is nie volledig onafhanklik van mekaar nie; die posisie wat in een area ingeneem word, sal waarskynlik ook die posisies in die ander areas raak. Elke invalshoek is ook nie ewe belangrik nie. Dit is nie sonder rede dat die invalshoeke gerangskik word in die volgorde waarin hulle is met die ontologiese invalshoek eerste nie. Twee oorhoofse posisies kan ten opsigte van elk van hierdie invalshoeke onderskei word, naamlik 'n reduksionistiese posisie en 'n nie-reduksionistiese posisie. 'n Reduksionistiese posisie is 'n posisie wat die verskeidenheid van dinge wil terugherlei na een enkele beginsel toe. Die voordeel van so 'n posisie is dat dit 'n eenvoudige en kragtige skema is. Die nadeel daarvan is dat dit die verskeidenheid in die werklikheid geweld kan aandoen. 'n Nie-reduksionistiese posisie is dan 'n posisie wat nie probeer om alles tot een beginsel te reduceer nie. Dit hou rekening met die verskeidenheid in die werklikheid. Die reduksionistiese posisie word in drie van die

⁵ Ek meen dat hierdie vier “invalshoeke”, wat 'n mate van ooreenkoms vertoon met die indeling van Peacocke, die belangrikste areas van die debat kan dek. Daarby kan dit ook die meeste standpunte wat werklik voorkom akkomodeer.

vier afdelings geïdentifiseer met 'n imperialistiese wetenskap. Ten opsigte van die vierde invalshoek kan daar ook aan die geloofkant reduksionistiese posisies voorkom. Die nie-reduksionistiese posisie is dan elke keer die posisie wat ruimte laat vir geloof as 'n selfstandige, hoewel nie noodwendig aparte, dimensie van menslike bestaan.

2.4 Invalshoeke tot die geloof-wetenskap debat

2.4.1 Ontologiese / kosmologiese invalshoek

Hierdie invalshoek tot die debat fokus op die aansprake op werklikheidsgetrouheid wat deur sowel geloof as wetenskap gemaak word. Die volgende is tipiese vrae: Wat is daar? Waaruit bestaan die werklikheid? Wat is die *eintlike* werklikheid? Antwoorde op hierdie vrae sal moet kan verduidelik waarom die mens 'n ervaring het dat dinge verander en tog ook dieselfde bly. Ietwat anders geformuleer: dit sal die mens se ervaring van ordelikheid – en ook wanordelikheid - moet kan verreken. Dit is duidelik dat dit baie moeilik is om die vrae na wat daar is los te maak van vrae oor die mens se kennis van wat daar is (epistemologiese vrae.) Nogtans sal laasgenoemde vrae meer eksplisiet in die volgende afdeling na vore kom.

Die ontologiese invalshoek tot die geloof-wetenskap debat kan teruggevoer word tot die verskillende invloede komende van 'n Griekse en 'n Judees-Christelike lewens- en wêreldbeskouing. Met die opkoms van die klassieke Griekse filosofie, is die tradisionele Griekse lewensbeskouing van 'n goddelike natuur aangevul en gewysig deur 'n skema van vorm-materie wat sowel die ordelikheid as die veranderlikheid in die mens se ervaring moes verklaar. Anders as Plato wat 'n ideewêreld bokant die sinuïglike wêreld voorgestel het, het Aristoteles die fokus geplaas op die sinuïglik ervaarbare wêreld. Vir hom was die ideewêreld (of die Vorm soos wat hy dit genoem het) aanwesig in die sigbare wêreld, en kon dit deur 'n metode van abstraksie onthul word. Die mees basiese beweging by Aristoteles is die beweging vanaf materie (*hyle*) na vorm (*morfé*). Die Vorm van 'n natuurlike ding is die doel waarheen dit ontwikkel, en hierdie beweging of verandering word deur hom weergegee met die term *fusis*. Fisika, volgens Aristoteles, is dan die dissipline wat die fusis, die Vorm, van dinge bestudeer, sowel as die bewegings of veranderings

daarvan soos wat dit neig na die volle verwesenliking van die inherente Vorme (vgl. Hooykaas, 1972:6).

In die ordening van Aristoteles se werke het sy latere volgeling Andronicus van Rhodos afgekom op 'n aantal geskrifte wat aansluit by die fisika, maar wat algemener sake behandel as die wat in die fisika aan die orde kom: algemene sinsbeginsels (Delfgaauw, 1968:13). Hierdie geskrifte het hy *meta ta physika biblia* genoem, dit wil sê die boeke wat ná die boeke oor die fisika kom. Na aanleiding hiervan het die term "metafisika" in die middeleeue en in die moderne tyd in gebruik geraak om te verwys na die dinge wat die natuur transendeer, en wat dus 'n aparte bestaan het. Volgens Hancock (1967:289) is dit veral sedert Kant dat "metafisika" die betekenis verkry het van a priori spekulasie aangaande vrae wat nie deur wetenskaplike eksperimentering beslis kan word nie. Sedert die opkoms van die positiwisme het die woord metafisika al hoe meer 'n negatiewe konnotasie verkry, en is daar projekte geloods om die filosofie daarvan te suiwer⁶. Religieuse geloofsinhoude is as metafisika geïdentifiseer en met wantroue bejeen.

Die ontologiese aspek van die geloof-wetenskap debat moet ook verstaan word teen die agtergrond van die invloed van die Joods-Christelike tradisie, soos aanvaar as gesaghebbend weergegee in die Bybel. In hierdie tradisie word 'n onderskeid gemaak tussen God en die kosmos wat deur Hom geskep is. Die kosmos is afhanklik van God en word deur Hom versorg en in stand gehou. God se transendensie sowel as immanensie ten opsigte van die kosmos word gestel. Die ordelikheid in ons ervaring word dikwels verklaar deur te sê dat God 'n wet daargestel het wat geld vir die kosmos⁷. Sedert vroeg in die Christelike jaartelling moes apologete die Christelike geloof verdedig teenoor nie-christelike filosofieë. Hulle het van dieselfde intellektuele instrumente gebruik gemaak as hulle nie-

⁶ Vergelyk byvoorbeeld die projek van die logiese positiviste. 'n Goeie uiteensetting van hulle benadering kom voor in die manifest van die Weense Kring, *Die wissenschaftliche Weltauffassung* (afgedruk in Neurath, O. 1973. Empiricism and sociology. Dordrecht: Reidel.)

⁷ In die reformatoriese filosofie van H. Dooyeweerd, D.H. Th. Vollenhoven, H.G. Stoker en hulle navolgers is hierdie gedagtes gesistematiseer.

christelike tydgenote. Die uitwerking hiervan is die hele geskiedenis van interaksie tussen geloof en wetenskap in die westerse filosofie en teologie.

As daar skematiserend te werk gegaan word, dan is dit moontlik om twee oorhoofse posisies ten opsigte van die ontologiese/kosmologiese invalshoek in die geloof-wetenskap debat te identifiseer: 'n reduksionistiese posisie en 'n nie-reduksionistiese posisie. Die reduksionistiese posisie voer aan dat dit wat werklik is, herleibaar is tot 'n enkele beginsel. Materialisme is seker die bekendste voorbeeld van so 'n posisie. Daarvolgens is materie en die verhoudings daartussen al wat bestaan, en moet alle geestelike en kulturele verskynsels terugherlei word tot materiële verhoudings. Materialisme gaan dikwels gepaard met fisikalisme. Daarvolgens moet materie en die verhoudings daartussen bestudeer word deur te gaan soek na die fisiese wette wat daarvoor geld. Fisika word gesien as die basiese wetenskap. Die reduksionistiese standpunt van materialisme en fisikalisme is gewoonlik negatief teenoor geloof, terwyl dit positief gesind is teenoor wetenskap.

'n Besonder helder formulering van 'n ontologies reduksionistiese standpunt word aangetref in die werk van W. Drees. In sy boek, *Religion, science and naturalism* (1996:10-21), argumenteer hy vir wat hy noem ontologiese naturalisme. Volgens hierdie opvatting is die natuurlike wêreld die hele werklikheid waarvan ons weet; daar is geen aantoonbare bonatuurlike of geestelike gebied onderskeibaar van die natuurlike wêreld nie, nie eers in die mentale lewe van mense nie. Drees gaan voort deur te sê dat ons natuurlike wêreld 'n eenheid is in die sin dat alle entiteite uit dieselfde basiese boublokke bestaan. Fisika bied aan ons die beste beskikbare beskrywing van hierdie boublokke, en is dus die beste beskrywing van ons natuurlike wêreld. Drees doen moeite om 'n gesofistikeerde vorm van naturalisme te ontwikkel. Hy wil geen absolute aansprake maak nie. Dit kan volgens hom wees dat daar ander dimensies aan die werklikheid bestaan. Maar gegee ons kennis en ervaring is 'n naturalistiese benadering die verantwoordelikste. Drees onderskei verder ook tussen sy ontologiese standpunt wat hy as reduksionisties tipeer, en sy epistemologiese standpunt wat hy nie-reduksionisties noem. By laasgenoemde word later weer stilgestaan.

In lyn met sy naturalisme ontwikkel Drees dan 'n siening van geloof en religie. Volgens hom mag 'n konsep van God as 'n transendente of immanente realiteit nou wel die sentrale simbool van 'n religieuse geloof wees, maar dit kan nie die vertrekpunt vir 'n nie-religieuse benadering tot geloof wees nie. Hy wil eerder begin by menslike ervarings, begeertes, behoeftes en nadenke. Geloof word dan verstaan as 'n menslike reaksie op twee tipes ervarings, naamlik ervarings van die werklikheid wat ons nie wil aanvaar nie (negatief), en ervarings wat ons nie kan verstaan of beheer nie, maar waarteenoor ons positief ingestel is (1996:33).

Drees se standpunt kan as voorbeeld geneem word van 'n reduksionistiese posisie in die geloof-wetenskap debat vanuit ontologiese invalshoek. In Drees se eie studie, en in studies wat dieselfde standpunt toegedaan is, word die implikasies van hierdie standpunt dan uitgewerk ten opsigte van kwessies soos lewe, en in die besonder menslike lewe en bewussyn; kultuur; organisasie; en geskiedenis⁸.

Bogenoemde standpunt is nie die enigste tipe reduksionisme wat aangetref word nie. Stoker (1970:9-17) skryf oor die verhouding tussen God en wêreld (kosmos) en onderskei dan 'n hele aantal moontlike posisies wat ingeneem kan word. Oorkoepelend identifiseer hy monistiese, dualistiese en sintese beskouings. Die posisies wat hy as monisties tipeer sou binne die terminologie van hierdie hoofstuk as ontologies reduksionistiese benaderings getipeer kon word. Stoker noem vier monistiese benaderings ten opsigte van die verhouding tussen God en Kosmos: panteïsme; pankosmisme; ateïsme; en akosmisme. Volgens die *panteïsme* bestaan daar net een realiteit en dit is God. Die sigbare wêreld is goddelik of is deel van God, of is 'n bepaalde manifestasie van God. Die *pankosmisme* handhaaf dat daar net een realiteit bestaan, en dat hierdie realiteit die kosmos is. Die vraag aangaande die

⁸ Kyk 'n mens na die inhoudsopgawes van studies oor die geloof-wetenskap debat, dan is daar 'n aantal temas wat reëlmatig voorkom: 1) materie, fisika, die invloed van kwantum fisika; 2) lewe, evolusie, die antropiese beginsel; 3) kultuur, organisasie, kubernetika. In hierdie studie word die genoemde temas almal ingedeel onder die ontologiese invalshoek, aangesien hulle op een of ander manier daartoe herlei kan word. Daarmee word bedoel dat ontologiese voorveronderstellings 'n deurslaggewende rol speel in die manier waarop daar byvoorbeeld oor lewe en kultuur gedink word. Om hierdie rede word daar nie in die tipologie voorsiening gemaak vir byvoorbeeld 'n aparte antropologiese invalshoek nie.

realiteit van God word hier as sinneloos beskou. God is uitgedink; 'n verbeeldingsproduk waaraan mense, wat bv. bevrees is vir die dood, sou glo. Drees se standpunt hierbo beskryf kan waarskynlik onder Stoker se pankosmisme ingedeel word. Die *ateïsme* handhaaf dat daar geen God is nie; dat die bestaande realiteit nie God is nie. Die *akosmisme* handhaaf dat daar geen kosmos is nie; dat die bestaande realiteit nie kosmos is nie.

Die mees basiese karakterisering van die nie-reduksionistiese ontologiese standpunt in die geloof-wetenskap debat, is waarskynlik dat dit die bestaan van God erken as 'n werklikheid waarmee rekening gehou moet word. In lyn daarmee word geloof dan ook nie gesien as 'n projeksie van die mens nie, maar as 'n menslike houding jeens, en verhouding met 'n werklikheid; 'n werklike *Gegenstand*. En dan nie 'n *Gegenstand* in die sin van 'n voorwerp nie; dit is 'n subjek-subjek verhouding. Anders gesê: dit is 'n persoonlike verhouding. Stoker se eie standpunt sou as 'n formulering van so 'n nie-reduksionistiese standpunt geneem kon word. Hy verdedig 'n dualisties teïstiese standpunt ten opsigte van die verhouding tussen God en die wêreld:

“Die Teïsme (en ons verstaan hieronder die mees konsekwent skriftuurlike Teïsme, soos vertolk in die Gereformeerde teologie) handhaaf dat niks van God kosmies is, en niks van die Kosmos in wesenlike sin goddelik is nie. Die onderskeidingsgrens tussen beide is radikaal, absoluut. God is in hierdie sin radikaal transendent bo die Kosmos. Tog is God tegelyk ook in die Kosmos immanent. Want niks kan bestaan nie, as Hy dit nie in stand hou, dra en regeer nie; die Kosmos sal in die niet wegsink as God Hom aan die Kosmos onttrek. Deur Sy alomteenwoordigheid, onderhouding en bestiering is God orals waar daar Kosmos is. Maar hierdeur word God nie identies met die Kosmos nie (Stoker, 1970:13).

In die terminologie van hierdie hoofstuk sou die dualistiese standpunte as ontologies nie-reduksionistiese standpunte beskryf word. Behalwe die teïsme wat hyself verdedig, onderskei Stoker ook 'n ander dualistiese standpunt, naamlik *deïsme*. Daarvolgens word die moontlikheid dat God eenmaal in die verlede die aarde

geskep het erken, maar God en die wêreld word beide in die hede en die toekoms van mekaar geskei; hulle het niks met mekaar te doen nie. Die beeld van die wêreld as opgewende horlosie wat heeltemaal meganies aanloop, word dikwels gebruik om 'n deïstiese standpunt te beskryf.

Indien twee "entiteite", God en kosmos, onderskei word, dan is die volgende vraag wat na vore kom die vraag na die verhouding tussen hulle. Dit is op hierdie gebied dat die geloof-wetenskap debat in die laaste tyd die vinnigste gegroei het, en dit is veral benaderings wat geloof en wetenskap op hierdie vlak met mekaar probeer versoen of integreer wat populêr is⁹. Ontwikkelinge op die terrein van die wetenskap het baie tot hierdie stand van sake bygedra. Die relativiteitsteorie het die klassieke newtoniaanse meganika vervang, en kwantumfisika, met die daarin ingeboude onsekerheid, het ons siening van die basiese boustene van die werklikheid radikaal verander. Die gevolg was dat harde naturalisme, wat slegs 'n fisiese werklikheid erken bestaande uit 'n geslote sisteem van oorsaak en gevolg, al hoe meer uit die mode geraak het. In die plek daarvan is daar toenemend 'n erkenning dat "die dinge hulle geheim het", om die titel van 'n werk deur A. van den Beukel aan te haal. Die werklikheid kan nie bloot op 'n analiserende en atomiserende wyse benader word nie. 'n Meer holistiese benadering tot die werklikheid kan groot vrug inhou. En in dié sin kan en moet daar aangesluit word by religieuse geloof.

Van die kant van die geloof en teologie was daar ook pogings om die insigte van die moderne natuurwetenskap te verwerk. Rolston (1987:295-335) onderskei drie prominente posisies waarin daar gepoog word om vanuit 'n teïstiese vertrekpunt in die reïne te kom met die ontwikkelinge in die moderne natuurwetenskap. Hulle is in sy woorde *scientific-existentialist theism*; *process theism*; en *transscientific theism*. Laasgenoemde posisie is die een wat poog om vanuit 'n ortodoks (Bybels) Christelike standpunt met die wetenskap in gesprek te tree. Dit is min of meer die

⁹ Stoker onderskei ook tipes sintese beskouinge. Aan die een kant is daar die wat neig na die monisme. Daar onderskei hy panenteïsme en panenkosmisme. Aan die anderkant is daar die beskouinge wat neig na die dualisme. Daar onderskei hy parsiële teïsme en parsiële kosmisme.

posisie wat Stoker, soos hierbo beskryf, sal beklee, en is klaarblyklik ook die posisie waarmee Rolston self die meeste simpatie het¹⁰.

Om saam te vat: die ontologiese invalshoek tot die geloof-wetenskap debat werk met die vraag na wat bestaan. Twee oorkoepelende posisies kan ten opsigte daarvan onderskei word: 'n reduksionistiese posisie en 'n nie-reduksionistiese posisie. Die nie-reduksionistiese posisie wat die bestaan van God (of die goddelike) en die kosmos erken, geniet tans wye aanhang. Binne hierdie oorkoepelende posisie word die verhouding tussen God en kosmos op 'n groot verskeidenheid maniere beskryf.

2.4.2 Epistemologiese invalshoek

As ontologie handel oor wat daar is, dan handel epistemologie oor die mens se kennis van wat daar is. Hoe is kennis moontlik? Wat is die beperkinge van menslike kennis? Kan en moet daar hoegenaamd so 'n radikale skeiding gemaak word tussen die kennende subjek en die objek van kennis soos wat kenmerkend was van die moderne tyd?¹¹ Epistemologiese vraagstukke relevant tot die debat oor die verhouding tussen geloof en wetenskap moet hier ondersoek word. As ander epistemologiese vrae vir die oomblik buite rekening gelaat word, is een moontlikheid om toegang tot die debat te kry deur die vraag te vra na die verhouding tussen ervaring en openbaring. Ervaring, meer presies sintuiglike ervaring – dikwels geformaliseer in eksperimentering - is immers die sluitsteen van 'n wetenskaplike benadering om tot kennis van die wêreld te kom. En aan die anderkant lê een of ander berig van openbaring weer ten grondslag van die meeste godsdienste. Op die oog af lyk dit asof ervaring met wetenskap gepaar word en openbaring met geloof. Die situasie is egter nie so eenvoudig nie. Ervaring en openbaring kan nie sommer goedsmoeds teenoor mekaar geplaas word nie.

Word daar na sintuiglike ervaring gekyk, dan is daar 'n aantal posisies wat ingeneem kan word ten opsigte van die kennis wat daardeur van die "buite"-wêreld verkry kan

¹⁰ Vir nog 'n goeie oorsig oor die debat vanuit 'n meer versoenende perspektief: Mooney, C.J. 1996. *Theology and scientific knowledge – Changing models of God's presence in the world*. Notre Dame: University Press.

word. Hierdie posisies wissel van 'n naïewe realisme, deur kousale teorieë en teorieë waar 'n onderskeid gemaak word tussen die primêre en sekondêre kwaliteite van kenobjekte, tot by idealistiese en fenomenalistiese teorieë en uiteindelik wetenskaplike realisme¹². Die rede waarom sintuiglike ervaring so aanloklik vir die wetenskap is, is omdat daar vir lank gehoop is dat sintuiglike ervaring die rotsvaste basis kan wees waarop sekere kennis gebou kan word. Sintuiglike ervaring is egter waarnemer afhanklik; daar is 'n subjektiewe element in alle waarneming aanwesig. Kennis afkomstig van menslike ervaring bly altyd voorlopige kennis. Ervaring vind plaas binne 'n raamwerk van oortuigings wat die interpretasie daarvan stuur. Soos wat die wetenskapsfilosofie hierdie insigte verdiskonteer het, het die nadenke oor die verhouding tussen geloof en wetenskap – epistemologies gesproke – dienoooreenkomstig verander. 'n Benadering tot die epistemiese status van geloof en wetenskap wat in die laaste twee dekades 'n hoë profiel het, is die van die sogenaamde kritiese realisme. Die basiese uitgangspunt van hierdie benadering is dat ons kennis van die werklikheid met verdrag meer word namate teorieë gemaak, bekritiseer, en dan in die lig van nuwe getuienis verbeter word. Die sukses van die wetenskap word dan dikwels as ondersteuning van hierdie benadering aangebied. John Polkinghorne (1998:101-124), 'n voorstander van kritiese realisme in sowel wetenskap as geloof, dui 'n aantal oorwegings aan waarin geloof en wetenskap epistemologies met mekaar ooreenstem as dit vanuit krities realistiese oogpunt beskou word. Een so 'n oorweging is die erkenning in sowel geloof as wetenskap dat daar nie meer van "total account" teorieë van kennis gepraat kan word nie. Daar is m.a.w. nie meer werklik sprake van 'n universele epistemologie nie. Verskillende lokale areas van ondersoek sal ook hulle eie epistemologiese beklemtonings hê. 'n Ander saak wat volgens Polkinghorne sowel in geloof as wetenskap in gedagte gehou moet word is dat in beide ervaring en teoretisering met mekaar gemeng is. Daar is geen sprake van suiwer, onbeoordeelde ervaring nie.

¹¹ Vgl. Heidegger, M. 1977. The age of the world picture. *In*: The question concerning technology and other essays. New York: Harper & Row.

¹² Vgl. die oorsig in Harrison-Barbett, A. 1990. *Mastering Philosophy*. London: Macmillan, hfst. 4.

Word nou gekyk na die idee van openbaring, dan moet opgemerk word dat dit self 'n allesbehalwe onproblematisiese begrip is. Aan die een kant is daar diegene wat die aandag vestig op die andersheid en die uniekheid van God se openbaring (die objektiwiteit daarvan). Daar is niks hier op aarde wat daarmee vergelyk kan word nie, en dit moet gewoon op eie gesag aanvaar word; die kennis is *sui generis*. Die Duitse teoloog, Karl Barth, kan as 'n uitstaande eksponent van hierdie benadering geneem word. Van Huyssteen (1987:27) beskryf sy standpunt as volg: “Die gewone geskiedenis kan die openbaring van God op geen wyse bevat sodat die sondige mens dit rasioneel sou kon hanteer of evalueer nie. Inteendeel, openbaring is 'n insidentele ontmoetingsgebeure waarin die mens in 'n *senkrecht von oben*-ervaring met die oorweldigende teenwoordigheid van God gekonfronteer word.”

Aan die anderkant is daar diegene wat die aandag daarop vestig dat openbaring ook tog nie so anderwêrelds is nie. Berkhof (1973:53) maak die opmerking dat die openbaring van God op aarde plaasvind in verskyningsvorme wat met die aardse lewe gegee is. In sy huidige bestaansvorm is die mens vir die inspirasie en voeding van sy gees afhanklik van en gebonde aan die fenomenale werklikheid wat hy om hom heen en in hom waarneem. Die mens is nie in staat tot 'n direkte ontmoeting met God nie; slegs 'n bemiddelde een. Dit wat as openbaring erken word kom as die ervaring van aardse klanke, kleure en gevoelens via die sintuie. McGrath (1998:87) voer in dieselfde trant aan dat wetenskaplike eksperimentering en openbaring nie noodwendig as teengesteldes gesien hoef te word nie. Volgens hom is dit wat in sowel die wetenskaplike as die godsdienstige gemeenskappe aangetref word die poging om in die reine te kom met die dubbelsinnighede van menslike ervaring. In beide gemeenskappe word dan verklarings aangebied wat aanvaar word as die beste moontlike verklarings wat beskikbaar is vir dit wat ervaar word.

Hoe moet die verhouding tussen geloof en wetenskap nou gesien word in die lig van hierdie oorwegings rakende die idee van openbaring? Openbaring gaan – in elk geval in die Christelike tradisie – gepaard met verbale kommunikasie. Betekenis word opgeroep. Verhale word vertel. In hierdie sin is openbaring 'n hoër orde van ervaring as die basiese sintuiglike waarnemings van die wetenskap. Die waarnemerbetrokkenheid is ook baie meer as in die wetenskap, hoewel dit by

laasgenoemde nie afwesig is nie (vgl. Rolston, 1987:19-22.) Geloofservarings het dikwels die karakter van 'n persoonlike ontmoeting – iets wat gewoonlik in die wetenskap nie aanwesig is nie. Die saak word verder gekompliseer wanneer in gedagte gehou word dat eksperimentele observasie in die wetenskap teoriegelade is. Die oortuigingsraamwerk waarbinne observasies gemaak word bestaan uit verskeie tipes oortuigings. Daar is oortuigings wat te make het met die wetenskaplike veld van ondersoek. Daar is oortuigings wat deel uitmaak van die wetenskaplike se lewensbeskouing. Daar is in elk geval oortuigings wat nie in die laaste instansie empiries deurslaggewend getoets kan word nie. Sou 'n mens kon sê dat daardie oortuigings 'n openbaringskarakter het?

Die gevolgtrekking wat gemaak word is dat openbaring en ervaring nie noodwendig teenoor mekaar hoef te staan nie. Openbaring kom immers ook deur die sintuie tot die mens – hoe sou dit anders kon? En sintuiglike ervaring funksioneer ook binne 'n raamwerk van aannames. Die eintlike kwessie in die geloof-wetenskap debat is dus nie geleë in 'n keuse vir ervaring téén openbaring of andersom nie, dit gaan oor watter tipe ervarings as geldige bronne van kennis beskou word.

Ten opsigte van die epistemologiese invalshoek kan daar weereens twee oorhoofse posisies onderskei word: 'n reduksionistiese en 'n nie-reduksionistiese posisie. Die reduksionistiese posisie is 'n analitiese posisie. Dit sê dat ervaring afgebreek moet word tot elementêre ervarings sodat dit in detail bestudeer kan word, en die verbande daartussen onderskei kan word. Volgens hierdie benadering word die groter prentjie opgebou nadat al die basiese boublokke en hulle interaksies eers verstaan is. Die volgende beroemde uitspraak van die Franse wis- en natuurkundige, Pierre Laplace, uit die begin van die negentiende eeu kan as voorbeeld van hierdie benadering dien: 'n intelligente wese wat op elke oomblik alle kragte in die natuur ken, en ook alle posisies van alle dinge waaruit die heelal bestaan, sou in staat wees om die beweging van die grootste liggame en die van die kleinste atome in een enkele formule weer te gee. As aanvaar word dat die wese in staat sou wees om alle gegewens te analiseer, dan sou niks vir hom onseker wees nie, en sowel die toekoms as die verlede sou voor hom oop lê (soos weergegee in Van den Beukel, 1990:43; vgl. ook Burms en De Dijn, 1986:51). Intussen het die kwantumteorie op

die toneel verskyn, waarvolgens hierdie ideaal in beginsel onverwenslikbaar sou wees. Die basiese reduksionistiese benadering tot kennisverwerwing bly egter steeds dieselfde: as die verhoudings tussen die kleinste samestellende deeltjies geken word, dan kan alles anders daarvan afgelei word¹³.

As 'n reduksionistiese benadering gesien word as 'n poging om uiteenlopende sake onder dieselfde noemer te bring, dan kan 'n meer verfynde vorm van epistemologiese reduksionisme in die hedendaagse geloof-wetenskap debat onderskei word. Hierdie benadering wil die epistemologiese projekte van geloof en wetenskap met mekaar versoen deur te sê dat beide streef na intelligibiliteit. Sowel geloof as wetenskap probeer om die beste moontlike verklaring van ons mense se ervaring van die werklikheid te gee. Op die manier word beide geloof en wetenskap herlei na 'n krities realistiese epistemologie. 'n Probleem met hierdie benadering is dat dit dikwels werk met 'n vergelyking tussen natuurwetenskap en teologie (wat ook wetenskap is) eerder as tussen geloof en wetenskap (in die algemeen).

Die nie-reduksionistiese posisie aanvaar dat analise 'n geldige manier van kennisverwerwing is, maar wil menslike kennisverwerwing nie daartoe beperk nie. Dit sê dat die geheel van 'n ervaring dikwels meer is as die som van die dele. Daar is 'n betekenisrykheid aan sommige ervarings wat verlore gaan indien die ervaring opgebreek sou word. Drees (1996:14-16) praat van konseptuele en verklarende non-reduksionisme en sê dat die beskrywing en verklaring van fenomene soms konsepte mag benodig wat nie tot die woordeskat van fundamentele fisika behoort nie, veral in gevalle waar sulke fenomene komplekse rangskikkings van samestellende dele of uitgebreide interaksie met 'n spesifieke omgewing behels. Drees se konseptuele non-reduksionisme is uiteindelik ondergeskik aan sy ontologiese reduksionisme: die konsepte wat nie tot die veld van die fisika tuishoort nie, is bloot instrumente wat ons gebruik om beter met ons omgewing oor die weg te kom; uiteindelik is die beste oorkoepelende verklaring wat ons het steeds 'n

¹³ Vir 'n bespreking van die verskil tussen reël gebaseerde en "konneksionistiese" benaderings in die konteks van pogings om kompleksiteit te modelleer, sien Cilliers, 1998, hfst. 1, 2, 3.

naturalistiese een. Drees is op hierdie punt nog te beperkend om werklik tot die nie-reduksionistiese posisie te behoort soos wat dit in hierdie afdeling beskryf word.

Die nie-reduksionistiese posisie aanvaar dat daar ook kennis van die werklikheid is wat uit betekenisdigte ervarings stam wat nie in kleiner dele opgebreek kan word nie. Dit sou tipies ervarings wees wat stam uit intersubjektiewe ontmoetings eerder as subjek-objek kontak. 'n Mens sou kon sê dat die mens se ervaring van goddelike openbaring van hierdie aard is: dit het dikwels 'n ontmoetingskarakter. Die werklike gebeure is 'n ontmoeting waarin die aardse die transparant word van 'n goddelike spreke of handele. Dié ervaring is elementêr en onoordraagbaar. Daarom kan dit ook nie in objektiverende kategorieë beskryf word nie (Berkhof, 1973:54.)

Soos in die geval van die ontologiese invalshoek, blyk dit dat nie-reduksionistiese posisies ten opsigte van die epistemologiese invalshoek tot die geloof-wetenskap debat tans meer populêr is. In die wetenskap self bestaan daar 'n gevoel dat die analitiese benadering nie in alle opsigte bevredigend is nie. Die opkoms van die sisteemteorie, waarin 'n meer holistiese benadering tot navorsing en omgang met die omgewing gevolg word, is 'n uitdrukking hiervan (vgl. Cilliers, 1998:37 e.v.).

2.4.3 Hermeneutiese invalshoek

Hermeneutiek en kenteorie is nou verwant aan mekaar. Hermeneutiek kan eintlik as 'n onderafdeling van die kenteorie gesien word wat in die besonder te make het met die probleme rakende interpretasie. In die voorafgaande afdeling is gekyk na ervaring by kennisverwerwing en die rol daarvan in die geloof-wetenskap debat. In hierdie afdeling word voortgebou op die vorige afdelings, maar daar word spesifiek gefokus op die ooreenkomste en verskille in die wyse waarop geloof en wetenskap te werk gaan om ervaring te interpreteer. Daarom dat daar ook iets van 'n metodologiese element aan hierdie invalshoek tot die debat te onderskei is.

'n Goeie oorsig van dit wat hier genoem word die hermeneutiese invalshoek tot die geloof-wetenskap debat word aangetref in Rolston (1987:22-30). Rolston begin die afdeling wat hy noem *Scientific and religious logic* met die volgende uitspraak:

"Science and religion share the conviction that the world is intelligible, susceptible to being logically understood, but they delineate this under different paradigms. In the cleanest cases we can say that science operates with the presumption that there are causes to things, religion with the presumption that there are meanings to things. Meanings and causes have in common a concept of order, but the type of order differs" (p. 22)

Rolston sien dus die onderskeid tussen wetenskap en geloof op hierdie terrein daarin dat wetenskap 'n kousale verklaring van ervaring wil gee, terwyl geloof die sin in ervaring soek en dit so probeer verstaan.¹⁴

Die idee van oorsaaklikheid word in die wetenskap grootliks beperk tot 'n uiterlike, empiries waarneembare konstante saamvoorkoms van verskynsels. Daarmee gaan dan gepaard die opvatting dat die daaropvolgende gebeure of toestande op een of ander manier noodwendig uit die voorafgaande toestande of gebeure voortvloei¹⁵. 'n Verskynsel word geag verklaar te wees as die oorsaak of oorsake daarvan bekend is, veral as dit geplaas kan word onder een of ander beherende natuurwet (bv. die wet van swaartekrag of die wette van termodinamika.) As die oorsake van verskynsels bekend is, soos vervat in gepostuleerde wetmatighede, dan kan voorspellings gemaak word, en op hierdie manier word bemaagtiging bewerkstellig (vgl. Margenau, 1992:2, 3).

"Sin" aan die anderkant kan geneem word as verwysend na die innerlike of inherente betekenis van iets (Rolston, 1987:23.) Volgens Rolston stel insidentele waarnemings van sin nog nie 'n godsdienst voor nie. Maar waar sin ontdek word aan die hand van

¹⁴ Die onderskeid tussen **verstaan** en **verklaar** is welbekend in die hermeneutiek. Dit is veral sedert Wilhelm Dilthey in die laat negentiende eeu probeer het om 'n outentieke metodologie vir die geesteswetenskappe daar te stel dat die onderskeid belangrik geword het. In die laaste tyd het die onderskeid sterk gefigureer in die werk van Paul Ricoeur.

¹⁵ Hume se kritiek van kousaliteit moet hier in gedagte gehou word. Daarvolgens het ons geen direkte kennis van 'n noodsaaklike verband tussen oorsaak en gevolg waardeur een of ander krag van die oorsaak op die gevolg uitgeoefen word nie. Die idee wat ons het van 'n noodsaaklike verband is afkomstig van ons verbeelding en van ons ervaring van uniformiteit in die verloop van gebeure (Harrison-Barbett, 1990:91.)

'n rigtende raamwerk van oortuigings, wat beskou word as ooreenstemmend met een of ander finale struktuur in die werklikheid, dan sou 'n mens die trekke van 'n godsdienst kan begin onderskei, of in elk geval van een of ander metafisiese sisteem wat baie dieselfde rol vervul as 'n godsdienst.

Die kousale paradigma maak gebruik van 'n berekenende logika (sowel induktief as deduktief), terwyl die sin paradigma 'n meer holistiese intelligibiliteit behels. Kousale verbande kan lineêr en chronologies gelê word. Dit beteken dat dit goed gebruik kan word saam met numeriese waardes wat op hulle beurt empiries uit meting verkry kan word. 'n Wet of 'n teoretiese entiteit word gepostuleer om 'n bepaalde verskynsel kousaal te verklaar. Voorspellings kan gemaak word en 'n eksperiment kan opgestel word waarin bepaalde meetprosedures gevolg word om die voorspellings te toets. Op hierdie manier verkry wetenskap 'n hoë vlak van rasionaliteit wat vergestalt word in die noukeurige stap-vir-stap prosedures wat gevolg word.

Geloof gaan nie op so 'n kwantitatiewe wyse te werk nie. Dit werk ook nie op so 'n veralgemenende manier as (natuur-)wetenskap nie. Die ervaring van besondere (partikuliere) gebeurtenisse kan alreeds as sinvol geïnterpreteer word. Terwyl die wetenskap maklik vanaf die sekwensiële ervaring van besondere dinge na 'n veralgemening kan infereer, is die onderskeiding van sin nie altyd so reglynig nie. Daar is kruisverwysings en vervlegtings van betekenis ter sprake. Daar is 'n voortdurende beweging tussen die geheel en die dele. Geloof is minder geneig om konkrete toetsbare dinge te voorspel; dit staan minder op die absolute eenvormigheid van individuele gevalle; dit probeer eerder om *ex post facto* nuwe gebeure of verrassings te verklaar binne die raamwerk van oortuigings waarmee dit werk (Rolston, 1987:27.)

Die antagonisme tussen geloof en wetenskap spruit dikwels voort uit 'n stryd oor die vraag tot watter mate kousale verklarings en sin-verklarings met mekaar versoenbaar is of mekaar uitsluit. Ten opsigte van hierdie vraag kan daar weereens twee posisies onderskei word: 'n reduksionistiese posisie en 'n nie-reduksionistiese posisie. Die reduksionistiese posisie wat, weereens, met 'n vorm van sciëntisme geïdentifiseer kan word, voer aan dat kousale verklaring die enigste rasionele manier

is om te werk te gaan ten einde ervaring te verklaar. Daar is wel beleving van sin, maar dit moet veeleerder as menslike projeksies gesien word. Kousale verklaring probeer aan die anderkant om by die werklike orde van die heelal uit te kom.

Die nie-reduksionistiese posisie aan die anderkant aanvaar dat, behalwe kousale tipe verklarings, wat gemaklik met afstandneming en abstraksie gepaardgaan, daar ook verklarings vir ervaring moontlik – en wenslik – is waar ‘n subjek intens en persoonlik by ‘n besondere situasie betrokke is, en dan die sin in daardie situasie insien. Daardie unieke, nie-herhaalbare faktore wat in ‘n besondere situasie aanwesig is, kan dikwels betrek word by die sin daarvan, terwyl dié faktore irrelevant word wanneer die situasie onder ‘n kousaal-verklarende wetmatigheid ingebring word. ‘n Groot kunswerk kan bepaalde universele waardes van menslikheid of krag of pyn uitbeeld, maar die estetiese waarde daarvan is nie daarin geleë om hierdie waardes te abstraher nie. Hulle is vasgevang in die integriteit van daardie besondere kunswerk. Dieselfde gedagte word uitgedruk deur H-G Gadamer wanneer hy argumenteer dat die estetiese bewussyn nooit die onmiddellike ervaring van ‘n kunswerk kan vervang nie (Gadamer, 1976:4,5.) Op dieselfde manier is daar religieuse sinduidinge wat weer en weer deur mense ervaar kan word, maar elke gebeurtenis waar dit plaasvind sal vir die uniekheid daarvan waardeer word, nie vir die veralgemeenbaarheid daarvan nie (Rolston, 1987:27.)

2.4.4 Etiese invalshoek

Etiek het te make met waardes, en in ‘n breër sin ook met die vraag na wat die regte manier is om op te tree. Drie groepe kwessies kan binne hierdie terrein van die geloof-wetenskap debat onderskei word. Aan die een kant is daar die vraag na die verhouding tussen beskrywing (deskripsie) en voorskrywing (preskripsie). Dan kom die verhouding tussen geloof en wetenskap ter sprake soos wat dit betrek word op die kwessie van betrokkenheid by die wêreld (bv. betrokkenheid by sosiaal-maatskaplike probleme). En derdens is daar die etiese kwessies wat voortspruit uit die ontwikkelinge wat binne die wetenskap plaasvind.

In filosofiese debatte word die verhouding tussen deskriptiewe en evaluatiewe taalgebruik, in navolging van denkers soos David Hume en Immanuel Kant dikwels

eksemplaries aangedui as die verhouding tussen “is” en “behoort te” (Engels “is” en “ought”; Duits “sein” en “sollen”.) Wetenskap is vanweë die aard daarvan meer geneig tot deskriptiewe taalgebruik, terwyl geloof dikwels gepaard gaan met, of uitmond in voorskrifte vir ‘n goeie of gesonde lewe. Moet hierdie toedrag van sake as ‘n spanning ervaar word, of kan die benaderings met mekaar geïntegreer word? Hume se bekendgeworde uitspraak is dat geen “ought” van ‘n “is” afgelei kan word nie. In morele kwessies kan nie geredeneer word op basis van louter feitlike beweringe nie. Die rede “*being cool and disengaged*” kan nie motiveer tot optrede nie, al kan dit maniere uitwys om ‘n doel te bereik. Dit is eerder ons emosionele moontlikhede, wat nie waarheid of onwaarheid vasstel nie, maar ‘n bepaalde kleur aan dinge gee wat ons aanspoor tot optrede (Hume, 1902:byvoegsel I, par. 246).

Kant maak ook ‘n duidelike onderskeid tussen beskrywende en voorskriftelike taalgebruik. Volgens hom is die sedelike “moet” (*sollen*) nie in die natuur buite ons aan te tref nie. Dáár kan die verstand slegs vasstel wat daar is, of wat daar was, of wat daar sal wees. Die moet is nie daar aanwesig nie. In dié sin is ‘n bewering wat iets van ‘n *sollen* inhou dan ook subjektief (Van Peursen, 1992a:115,116.) Maar hoewel daar ‘n soort van ‘n subjektiewe gevoel ter sprake is, is dit volgens Kant nooit willekeurig nie. Die imperatiewe het ‘n noodsaaklike karakter, al is dit nie dieselfde soort kousale noodsaaklikheid wat kenmerkend van die natuur is nie. Oordeel word nogtans volgens sedelike reëls gefel. Sowel Hume as Kant maak dus ‘n duidelike onderskeid tussen “is” en “behoort te”, maar wil aan elk van hierdie kategorieë ‘n regmatige plek toeken.

Teenoor diegene wat ‘n radikale onderskeid tussen “is” en “ought” wil maak, is daar ook denkers wat die teenoorgestelde argumenteer. Searle (1964:43-58) redeneer dat ‘n “ought” tog wel van die “is” van Hume afgelei kan word. Hoewel hy saamstem dat die twee met mekaar vervleg is, voer Van Peursen (1992a:118 e.v.) weer aan dat die “ought” voorrang moet kry bo die “is”. Op laasgenoemde standpunt word in die volgende hoofstukke teruggekom.

Deesdae word allerweë aanvaar dat die wetenskap nie waarde-vry is nie. Daar is egter baie soorte waardes. Sommige waardes, soos akkuraatheid, presisie en

objektiwiteit, het te make met die wetenskapsproses self. Ander waardes is nie so ooglopend by wetenskap betrokke nie. Die vraag is tot hoe 'n mate die etiese oordele komende uit 'n geloofsraamwerk 'n invloed in die wetenskapsproses het. Die posisies ten opsigte van hierdie vraag is nie so ooglopend reduksionisties of nie-reduksionisties nie. Reduksionistiese posisies ten opsigte van hierdie vraag kan sowel aan geloof as aan wetenskap voorkeur gee. Daar is diegene wat sê dat waardes uitsluitlik behoort te berus op 'n wetenskaplike beskrywing en herbeskrywing van die werklikheid (vgl. weereens Neurath oor *Die wissenschaftliche Weltauffassung*; Neurath, 1973:1-13). Maar 'n wetenskaplike beskrywing is nie altyd so wetenskaplik nie, in die sin dat van die waardes wat 'n rol speel in die beskrywing van die werklikheid van buite die wetenskap af kom (Van Peursen, 1986:90). Aan die anderkant is daar diegene wat sê dat religieuse waardes ten grondslag lê van die wetenskap en dit voluit beïnvloed (vgl. bv. Clouser, 1991:92). 'n Moontlike interpretasie van dié standpunt is dat 'n mens verskillende "wetenskappe" sal kry, uitgaande van verskillende geloofsvertrekpunte. So 'n standpunt kan waarskynlik ook as reduksionisties getipeer word, in die sin dat wetenskap gereduseer word tot geloof. Dit is presies hierdie vraag waarop in die laaste hoofstuk teruggekom word. Daar word die moontlikheid – en wenslikheid, al dan nie – van 'n afsonderlike, "christelike" wetenskap ondersoek. Nie-reduksionistiese posisies kan gesien word as posisies wat afsonderlike domeine van geloof en wetenskap erken, maar tog wisselwerking van een of ander aard voorsien. Rolston (1987:339-345) kan as een voorbeeld tussen baie van so 'n benadering genoem word.

Die volgende area van gesprek binne die etiese invalshoek tot die geloof-wetenskap debat, is geïdentifiseer as die kwessie rakende die betrokkenheid by die wêreld. In hierdie verband het daar al, veral vanuit die ontwikkelende wêreld, stemme van kritiek teen die wetenskap opgeklank. Die Brasiliaanse teoloog Rubem Alves het byvoorbeeld tydens 'n konferensie van die Wêreldraad van Kerke met die tema "Faith, Science and the Future" die volgende gesê:

"When we become concerned for making room for God in the physical universe or when biology becomes the model for our speech about God, have

we not departed from the voice of the oppressed? Have we abandoned our tradition?" (Alves, 1980:375)

Die vraag is dus of die moderne wetenskap nie soveel van 'n ivoortoring geword het nie dat slegs 'n klein deeltjie van die wêreldbevolking werklik in die vrugte van wetenskaplike vooruitgang kan deel. Is die wetenskaplike wêreldbeskouing nie heeltemal vreemd ten opsigte van die alledaagse belewing van die grootste deel van die wêreldbevolking nie? Vanuit die ontwikkelende wêreld kom die verdere vraag of die wetenskap nie dalk 'n instrument geword het in die hande van diegene wat die magswanbalans in die wêreld wil laat voortduur nie. Die wetenskap kan 'n magsinstrument wees waardeur die grootste deel van die wêreld deur 'n klein deel uitgebuit word (Brueggemann, 1989:99 e.v.; Stott, 1999:143 e.v.)¹⁶.

Laastens kan die geloof-wetenskap debat ook betrek word by die etiese vraagstukke wat ontstaan wanneer die wetenskap nuwe tegniese manipulasies van die natuur moontlik maak. Dit gaan dus oor verantwoordelikheid ten opsigte van gebiede soos genetika, energie opwekking, die omgewing, bevolkingsontwikkeling, ensovoorts.

Vir die doel van hierdie hoofstuk, en ter wille van eenvormigheid met die skema wat in die res van die hoofstuk gevolg is, word weereens 'n reduksionistiese en 'n nie-reduksionistiese posisie ten opsigte van die etiese invalshoek tot die geloof-wetenskap debat onderskei. Die reduksionistiese posisie is in die verband 'n isolerende posisie. Uitgaande van 'n posisie wat voorkeur verleen aan die wetenskap, word geargumenteer dat waardes vir die praktyk van wetenskapsbeoefening, sowel as vir menslike optrede in die algemeen, sover as moontlik deur wetenskaplike resultate gedikteer moet word. Milton Friedman huldig byvoorbeeld hierdie standpunt eksplisiet ten opsigte van die ekonomie:

"Positive economics is in principle independent of any particular ethical position or normative judgements ... It deals with 'what is', not with 'what

¹⁶ Vgl. ook die titel van die verslag van die Wêreldraad van kerke se beraad oor geloof, wetenskap en die toekoms: Faith and science in an unjust world.

ought to be' ... In short, positive economics is, or can be an 'objective' science in precisely the same sense as the physical sciences." (Friedman, 1953: 4-5)

Uitgaande van die geloof kan in dieselfde trant geargumenteer word dat die finale woord ten opsigte van menslike etiese handeling gespreek word deur die spesifieke geloofstradisie. Dit is die tipiese fundamentalistiese standpunt. Die nie-reduksionistiese standpunt sal aan die ander kant 'n standpunt wees wat voorsiening maak vir wedersydse beïnvloeding van geloof en wetenskap ten opsigte van etiese kwessies. Die standpunt kan soos volg weergegee word in die woorde van Rolston (1987:342,343): "The boundary between *is* and *ought* is real but a twilight zone. Our values are formed and reformed in response to what we believe the world is like, and what we are prepared to believe about the world in turn, descriptive though it may seem, is linked into a feedback loop with our value sets."

2.5 Samevatting

In hierdie hoofstuk is probeer om 'n oorsig oor die geloof-wetenskap debat te gee ten einde 'n instrumentarium te ontwikkel waarmee die verhouding tussen geloof en wetenskap in die filosofie van C.A. van Peursen ondersoek kan word. Afgesien daarvan is die hoofstuk ook bedoel as 'n inleiding in die formele vrae en kwessies van die debat. Die resultaat van die oorsig, naamlik 'n tipologie van die geloof-wetenskap debat word dan ook duidelik deur die doel waarvoor dit ontwikkel is beïnvloed. Die tipologie lyk in sekere opsigte soos 'n telkaart: ten opsigte van elk van die vier invalshoeke kan daar 'n posisie onderskei word. 'n Bepaalde denker kan wat betref sekere invalshoeke 'n reduksionistiese standpunt handhaaf, en wat betref ander 'n nie-reduksionistiese standpunt. Dit sou waarskynlik moontlik wees om verdere verfynings ten opsigte van die posisie-as te maak as bloot die twee moontlikhede, reduksionisties en nie-reduksionisties. Maar dan word daar ingeboet aan algemene toepasbaarheid, en dit sou in sulke gevalle beter wees om 'n denker se posisie gewoon te bespreek sonder om van 'n tipologie gebruik te maak. In die volgende diagram word die tipologie wat hier aangebied word diagrammaties voorgestel (fig. 6):

		posisies	
		reduksionisties	Nie-reduksionisties
invalshoeke	ontologies		
	epistemologies		
	hermeneuties		
	eties		

Figuur 6

In hoofstuk 3, wat volg, word 'n algemene oorsig oor die filosofie van C.A. van Peursen verkry, waarna die tipologie in hoofstuk 4 as riglyn gebruik word om die verhouding tussen geloof en wetenskap in sy denke na te vors.

3. Tussen rasionaliteit en werklikheid: die filosofie van C.A. van Peursen

3.1 Inleiding

Een moontlikheid om die filosofiese benadering van C.A. van Peursen te tipeer, sou kon wees deur die uitdrukking “kritiese solidariteit” te gebruik. Van Peursen was altyd sensitief vir die geestes- en ideologiese strominge wat op ‘n gegewe tydstip in die wêreld in omloop is, en het voortdurend gepoog om daarmee in gesprek te bly. Probeer ‘n mens om iets van ‘n oorsig oor sy filosofiese werksaamheid te kry, dan blyk dit dat Van Peursen probeer het om sy eie gedagtes elke keer weer te gaan interpreteer in die lig van die jongste ontwikkelinge op filosofiese en kulturele terrein. In daardie opsig sal sy benadering as solidêr getipeer kan word. Aan die anderkant het Van Peursen altyd ook probeer om aan te toon waar ‘n bepaalde debat vasval, en dan het hy gesoek na rigtingwysers wat ‘n uitweg uit die impasse kon aanwys. Dit is hier waar die kritiese moment van die kritiese solidariteit ter sprake kom. Soos later sal blyk stem so ‘n werkswyse (‘n soeke na transendensie in immanensie) ooreen met van die basiese uitgangspunte in Van Peursen se filosofiese benadering.

Daar is al in die verlede wetenskaplike navorsing oor aspekte van Van Peursen se filosofie aangepak (sien verwysings in hfst. 1). Hierdie studie verskil van die voorafgaande studies daarin dat dit, sover moontlik¹⁷, Van Peursen deur die invalshoek van sy mees resente geskifte benader. Daar word aangesluit by die terminologie en maniere van uitdrukking wat in sy latere geskifte gebruik word¹⁸. Van daar uit word dan terugverwys en kontak gesoek met vroeëre geskifte. Die ter sake filosofiese probleme word ook van daar uit aan die orde gestel. In hierdie hoofstuk argumenteer ek dat Van Peursen se filosofie verstaan kan word onder die

¹⁷ Die horisongedagte wat as inleiding geneem word, kom uit Van Peursen se vroeëre werke.

¹⁸ Veral:

VAN PEURSEN, C.A. 1992a. Verhaal en Werklikheid – een deiktische ontologie. Kampen: Kok.

VAN PEURSEN, C.A. 1992b. De Naam die geschiedenis maakt – het geheim van de bijbelse godsnamen. Kampen: Kok.

VAN PEURSEN, C.A. 1994. Na het Postmodernisme – Van metafysica tot filosofisch surrealisme. Kampen: Kok.

opskrifte rasionaliteit en werklikheid. Meer presies: dit gaan om die *verhouding* tussen rasionaliteit en werklikheid. “Rasionaliteit” sou ook met “taal” of “menslike subjektiwiteit” vervang kon word (vgl. bespreking later onder 3.3.1). Aangesien Van Peursen egter self dié twee begrippe gebruik onder andere in sy uitmekaarstelling ten opsigte van die postmodernisme (bv. 1994:129), word dit as opskrifte geneem. Die volgorde waarin die twee begrippe in hierdie hoofstuk aan die orde kom, is nie van wesenlike belang nie. Dit sou net sowel andersom kon wees. Weereens: vir Van Peursen gaan dit om die relasie tussen rasionaliteit en werklikheid (1992a:190-197), en beide moet volgens hom dus uit die relasie verstaan word. Omdat Van Peursen in die werk waarna hierbo verwys is by rasionaliteit begin, word dit ook in hierdie hoofstuk gedoen. As ‘n inleiding tot die twee sentrale gedagtes van die hoofstuk kom Van Peursen se idees oor die mens en sy bewussynshorison ter sprake. Aan die einde is daar ‘n gedeelte wat handel oor Van Peursen se beoordeling van kulturele en lewensbeskoulike pluraliteit. Dit kan beskou word as ‘n uitvloeisel van die twee sentrale gedagtes.

3.2 Die mens en sy horison

Waar begin ‘n mens filosofer? Wat is die vertrekpunt vir die filosofiese benadering tot die werklikheid wat gevolg word? C.A Van Peursen argumenteer dat die mees voor die hand liggende plek om te begin filosofer die mens en sy bewussynshorison is. Die volgende aanhaling werp lig op hierdie standpunt:

“Zoals de wetenschappen culmineran in de meest omstrijdbare duidingen en terug verwijzen naar de religieuze onrust van het dagelijkse leven, waar waarheid en leugen, werkelijkheid en schijn, geloof en ongeloof met elkaar worstelen, zo culmineran aspecten als “stoffelijk”, “organisch”, “psychisch” in de menselijke existentie. De mens is niet te kennen door op te klimmen via ding, plant, dier, maar, omgekeerd, deze aspecten zijn eerst te onthullen door bij het centrale, minst ingeperkte punt te beginnen: de mens. Van daaruit word dan (methodologisch zowel als in de feitelijke geschiedenis der wetenschappen) elke verder ingeperkte kring ontsloten: vanuit de mens tot dier, plant, organisme, anorganische materie, fysische beweging, enz. Deze worden dus niet als puur objectieve etages of lagen aangetroffen, maar eerst

in relatie tot het menselijke subject in zijn religieuze gerichtheid en binne zijn historiese samenhang.” (Van Peursen, 1961:593).

Wanneer dit gaan om ervaring van die werklikheid is die eerste ding waarvan ons mense op 'n metavlak bewus word, dát ons ervarings het, en dat dit óns is wat die ervarings het. Ons word met hierdie ervarings gekonfronteer en moet onself in verhouding daartoe stel. Daar is 'n verlies aan vanselfsprekendheid (Van Peursen, 1964:10; 1986:13). Ons word as't ware deur die skok van die gebeure uit ons omgewing gedwing om te reageer. Menslike subjektiwiteit het 'n antwoordgewende karakter (vergelyk ook wat in afdeling 3.3.1 oor rasionaliteit as leerproses gesê word). Die gedagte dat daar by menslike subjektiwiteit begin moet word, is volgens Van Peursen nie slegs 'n metodologiese beginpunt vir 'n filosofie nie; die oorspronge daarvan lê veel dieper. Die mens bewoon die wêreld. Daar is 'n nou samehang tussen mens en wêreld, en wel in so 'n mate, dat wanneer 'n mens die wêreld wegdink daar eintlik niks wesentliks van die mens oorbly nie. Die omgekeerde is ook waar: wanneer die méns weggedink word, dan kan daar eintlik ook nie regtig van werklikheid gepraat word nie. Op die oog af mag dit vreemd klink. Sal die sterre dan byvoorbeeld ophou bestaan as daar nie meer mense is nie? Van Peursen argumenteer dat daar miskien nogsteeds ontploffende gasballe in die hemelruim sal bestaan, ongeag of daar mense is of nie, maar hulle sal nie meer 'n werklikheid as *sterre* hê nie. Sterre is sterre binne die mens se ervaringshorison, met ander woorde in relasie tot die mens. As mense kan ons immers net van daardie werklikheid praat wat binne ons *menslike* ervaringshorison aftasbaar is. Alles wat daarbuite val is, in dié opsig, nie werklik nie. Dit staan nie in relasie tot die mens nie¹⁹. Mens en werklikheid is op mekaar aangewese en 'n mens lees die een teen die ander af. Dit sal blyk dat hierdie tema soos 'n refrein dwarsdeur die werk van Van Peursen loop. In afdeling 3.5 kom die saak van 'n relasionele werklikheid weer pertinent aan die orde.

¹⁹ “Ervaring” word dus hier ook in 'n relasionele sin gebruik: die mens ervaar dit wat werklik is (ingesluit die reëlmatigheid in die werklikheid), en omgekeerd is dit wat in die menslike ervaring gegewe is dit wat werklik is.

Die bewoon van die mens in die wêreld is nooit eindeloos en onbepaald nie. In oordragtelike sin kan gesê word dat dit 'n woning maak is, waar by woning maak ook die betekenis van grense afbaken ingesluit is. Menslike subjektiwiteit – menslikheid *überhaupt* - is eindig, met die gevolg dat die mens se situasie een is van voortdurend omring wees deur 'n horison. Etimologies gesien hang die oorsprong van die woord horison saam met 'n Griekse woord wat afgrens beteken. Die menslike bewussyn is nie alomteenwoordig nie, en kan nie alles in die werklikheid op elke gegewe tydstip deurgrond nie. Daarom dat die menslike bewussyn die vorm aanneem van 'n horison, wat terselfdertyd 'n perspektief impliseer (1967:209). Vanuit sy horison kyk die mens met 'n bepaalde perspektief na die werklikheid. Sterker gestel: alleen dit wat binne die horison is, is werklik. In daardie opsig is die horison waarvan hier sprake is nie slegs 'n bewussynshorison van die mens nie; dit is die horison van die werklikheid (1967:211). Dit is die geval omdat mens en werklikheid so nou met mekaar verbonde is, en slegs uit die relasie tot mekaar verstaan kan word. Die horison waarvan hier sprake is, is dus nie slegs binne óf buite die mens nie. Die woord "horison" besit iets vlugtige en dui tegelykertyd 'n soort verwysingsraamwerk aan. Enersyds is die horison aan die waarnemer verbonde, terwyl dit andersyds die hele waargenome gesigsveld omspan. Dit is die totaal van alle gewaarwordinge waarvan die mens bewus is. Die kenhorison omvat die kenner en gekende en verbind beide met mekaar sonder dat 'n binnewerklikheid van 'n buitewerklikheid afgegrens word (Van Peursen, 1964:65.)

Horison is die uitgangssituasie, die skaduwee van die mens. Tog is dit ook teenoor die mens, ver verwyderd waar dit die wêreld vir die mens profileer. In die horison gaan eksterioriteit in interioriteit oor en meng die mens en die wêreld, sodat die horison die vertaling van die mens in die buitewêreld is. Dit impliseer dat die horison 'n georiënteerde ruimte afbaken waar die liggaamlike mens in die sentrum staan (Van Peursen, 1967:211; Louw, 1968:47). Die begrippe "werklikheid" en eintlik vanselfsprekend "rasionaliteit" moet benader word vanuit wat oor die mens en sy horison gesê is. Horison en werklikheid is vir Van Peursen twee begrippe wat relasioneel op mekaar afgestem is. Hierdie relasie is sinvol vanweë die menslike aanwesigheid daarby, en duiding van die aanwesigheid daarvan. Die menslike teenwoordigheid in en by die horison, maak die horison tot 'n antropologies-

gestruktureerde sinsamehang; deur Van Peursen “die antropologie van die horison” genoem (Van Peursen, 1967:226; Louw, 1968:48).

Dit blyk dat Van Peursen, in sy hantering van die horisonbegrip, aansluit by die fenomenologiese benadering tot die werklikheid. Die fenomenologie, met name soos wat dit deur Edmund Husserl ontwikkel is, aksentueer die relasie tussen mens en werklikheid en wil beide nie geïsoleerd beskou nie (Van Peursen, 1967:21.) Teen hierdie agtergrond dui die woord “horison” dan op die onuitputlike wat in en binne ‘n bepaalde helder omlyning sigbaar word. Horison is dit wat vir die beperkte mens die interaksie met die werklikheid sinvol maak. Dit stel grense aan die bewussyn – grense wat terloops elke keer weer oorskrei word – en terselfdertyd stel dit die mens in staat om die dinge of gebeurtenisse wat binne die horison na vore kom weer en weer te interpreteer. Die onuitputlike van die horison is geleë in die altyd uitdagende karakter daarvan.

Interessante kritiek op die horisongedagte het gekom van A.N. Helberg wat Van Peursen se filosofie met behulp van H.G. Stoker se teoretiese raamwerk ondersoek het²⁰. Aangesien die kritiek relevant is vir die bespreking van die geloof-wetenskap probleem by Van Peursen, word dit kortliks hier behandel. Die belangrikste punt van kritiek kom daarop neer dat Van Peursen in die mens ‘n intern kosmiese beginsel neem as vertrekpunt vir sy filosofie. Dit word dan verder gekwalifiseer deur te sê dat Van Peursen ‘n dinamiese antroposentrisme toegedaan is. So ‘n standpunt is volgens Helberg (1970:103 e.v.) nie aanvaarbaar nie, aangesien dit die prioriteit van God se openbaring ontken:

“[Van Peursen] sien dus die fundamentele waarhede van die Skrif in die lig van sy horisongedagte en nie omgekeerd soos dit hoort nie. M.a.w. hy sien stof, plant, dier en mens nie primêr in die lig van Gods Woord soos dit hoort nie. Hy sien selfs God primêr in sy betrokkenheid op die mens en eers daarna

²⁰ Daar was ook ander evaluerings van die horisongedagte by Van Peursen, onder andere dié van Louw (1968) waarin gevra word of die werklikheid so absoluut vanuit die horison gedui moet word, en of dit nie tog sal sin maak om te praat van ‘n mens onafhanklike werklikheid nie. Daarop word nie hier verder ingegaan nie.

en in die lig daarvan die mens in sy betrokkenheid op God, terwyl hy eers van Gods openbaring aangaande homself moes uitgegaan het om die mens te verstaan.” (Helberg: 1970:108,109.)

Teenoor hierdie horisonsgedagte van Van Peursen stel Helberg dan, in aansluiting by Stoker, die gedagte van ingressie. Ingressie staan teenoor (menslike) transendering en dui 'n bewegingsrigting van God na die mens toe aan. Aangesien God eerste kom, Hom aan die mens openbaar, en aan die mens sy taak en roeping gee, gaan ingressie aan transendering vooraf. Pas daarná gebeur dit dat die mens God ken en op sy roepstem antwoord.

Dit is duidelik dat dit vir Helberg om twee verskillende vertrekpunte gaan van waar af filosofeer word. Óf by God, die Skepper wat Homself in en aan die kosmos openbaar, óf by die mens wat binne die kosmos aanwesig is. Myns insiens is hierdie twee “vertrekpunte” nie so verskillend soos wat Helberg voorgee nie, en kan hulle, met die nodige argumentasie met mekaar versoen word. Indien Van Peursen sou argumenteer dat goddelike openbaring op een of ander manier bloot menslike konstruksies of projeksies is, dan sou hy inderdaad van antroposentrisme beskuldig kon word. Maar dit blyk nie die geval te wees nie. In *De Naam die geschiedenis maakt* (1992b:31, 32) argumenteer Van Peursen dat “openbaring” ook konsekwent relasioneel verstaan moet word. Dit beteken dat die openbaring van God enersyds nie as iets bonatuurliks en meganies verstaan moet word nie, en andersyds dat dit ook nie bloot as menslike projeksies of nadenke óór God gesien mag word nie. Op eg organiese wyse word besondere *menslike* verhale juis herken as goddelike openbaring.

Wat in gedagte gehou moet word, is dat daar geen objektiewe Archimedespunt buite die menslike bewussynshorison is waardeur die verhouding tussen bewussyn en omgewing in oënskou geneem kan word nie. Juis omdat ons méns is kan ons nie anders as om alles vanuit ons menslike horison te interpreteer nie. Dit geld van openbaring ook. Die punt is dat, al word daar teologies uitgegaan van die prioriteit van die openbaring van God (ingressie), daar altyd nog 'n meer basiese vlak is waar by die mens as kennende en interpreterende wese begin moet word. Dit kan die vlak

van die bewussynshorison genoem word. Vir die mens om God se openbaring as openbaring te erken en om verder te erken dat dit prioriteit geniet, moet die mens tog bewus word van iets (indrukke; verbale kommunikasie) wat vanuit die omringende horison na hom/haar toe kom. As daar nie mense was nie, dan sou die openbaring nie as openbaring aan die mense herken kon word nie. Eerder as 'n aanslag op die objektiwiteit van die openbaring, kan Van Peursen se horisongedagte geneem word as 'n pleidooi vir die rasionaliteit daarvan.

3.3 Rasionaliteit

3.3.1 Rasionaliteit as leerproses

'n Mens sou kon sê dat Van Peursen rasionaliteit tot 'n groot mate as 'n altyd voortgaande leerproses wil verstaan, eerder as om dit in dingagtige terme te beskryf. Hy beskryf menslike kennisverwerwing as volg:

“De menselijke kennis, zoals deze in de dagelijkse ervaring, maar ook in de wetenschappen gerealiseerd wordt, kan gezien worden als een organisatieproces, waardoor ervaringsgegevens geordend worden.” (1968:13)

Om mens te wees beteken volgens hom om antwoord te gee. Want as mense word ons altyd aangespreek deur die werklikheid. Ons word as't ware uitgedaag om op 'n konstruktiewe wyse op ons omgewing te reageer. Dié antwoord-karakter van menswees kom na vore wanneer ons kyk na die proses van hoe mense leer. Van Peursen (1981:157-169; 1992a:148-150) onderskei vier vlakke van leer. Die eerste twee vlakke is nie eksklusief menslik nie, maar by die laaste twee en veral die laaste een kom die eintlike van menslike rasionaliteit volgens hom duidelik uit die verf.

Die eerste, laagste vlak van leer-gedrag is die sogenaamde gekondisioneerde refleksie. Hierdie tipe gedrag is bestudeer in 'n reeks bekende eksperimente deur die Russiese wetenskaplike I.P. Pavlov. 'n Stimulus veroorsaak 'n bepaalde respons. Byvoorbeeld: 'n hond se mond begin water wanneer kos vir hom gebring word. As 'n spesifieke teken die heeltid saam met die stimulus gegee word, ('n klokke word byvoorbeeld gelui wanneer die kos gebring word) dan kan die stimulus later deur die

teken vervang word, en dieselfde respons kan nog steeds verkry word. Wanneer die klokke gelui word, begin die hond se mond te water sonder dat enige kos naby is. Hierdie vlak van leer is te elementêr om reg te doen aan menslike leer.

'n Tweede vlak van leer-gedrag is die sogenaamde operante kondisionering. In hierdie geval word 'n inisiatief van die dier self verwag. Anders as waar 'n stimulus slegs deur 'n teken vervang word, kan die dier - deur sy eie inset - self die verlangde situasie bewerkstellig. Bekende eksperimente in die verband is waar rotte deur 'n doolhof moet kom om by die kos aan die anderkant uit te kom; of waar katte by kos moet uitkom deur 'n hefboompie te druk waardeur 'n hok se hek oopgemaak word. Hierdie tipe van gedrag is slegs moontlik by organismes wat 'n redelik komplekse sentrale senuweestelsel het. Ook hierdie vlak van leer is egter nog te elementêr om reg te laat geskied aan menslike leer (1981:160).

'n Derde, hoër vlak van leer-gedrag kan onderskei word. Van Peursen noem dit semanties gekondisioneerde refleksie, waarmee bedoel word dat dit gedrag is wat met taalgebruik gepaard gaan. Woorde is konvensionele tekens (simbole) waardeur na dinge (mense, voorwerpe, aksies, gevoelens, ens.) verwys word. Deur middel van die teken "lui" kan byvoorbeeld verwys word na die lui van die klok in Pavlov se eksperiment. Die woord tree nie self as die primêre stimulus op nie; maar dit het 'n invloed via die verwysing daarvan; via die be-teken-is. Deur middel van konvensionele tekens en hulle interaksie kom simboliese netwerke / sisteme tot stand wat baie kragtig is. Baie van die laervlak leerprosesse word daardeur oorbodig gemaak. Die moontlikheid is nou daar dat 'n reaksie uitgestel word ('n stimulus hoef nie dadelik deur 'n bepaalde respons gevolg te word nie), en dat eers nagedink word wat die beste moontlike reaksie sal wees. Hierdie tipe gedrag kom in sy ontplooiende vorm slegs by die mens voor. Taalgebruik is volgens Van Peursen een van dié karakteriserende eienskappe van die mens: *De mens is slechts mens door de taal*, haal hy 'n uitspraak van Wilhelm von Humboldt goedkeurend aan (1964:12.) Die bestaan van simbolesisteme laat dit toe dat eintlike handeling voorberei word deur interne handeling. En dit, volgens Van Peursen, is rasionaliteit. Wat ons die proses van denke en nadenke noem kan moontlik verklaar word as die afstand tussen die simboliese netwerke waarmee die mens funksioneer en die omringende omgewing.

Dié afstandneming veroorsaak dat menslike mag en beheer oor omstandighede eksponensieel vermeerder (Van Peursen, 1981:161.)

Dit is nou moontlik om te sien hoe dat die idee van simboliese netwerke aansluit by die horisongedagte soos wat dit by Van Peursen voorkom. Die horison self kan dalk in die laaste instansie gesien word as die mees oorkoepelende netwerk van simbole, wat eintlik opgemaak word uit baie netwerke. Dit moet in gedagte gehou word dat dit hier ook nie net gaan om sisteme van woorde soos wat dit in natuurlike taal na vore kom nie. Dans, musiek, rituele, en sosiale konvensies soos tafelmaniere is ook voorbeelde van simbole netwerke.

Dit bring ons, volgens Van Peursen, by die vierde en hoogste vorm van leer-gedrag, wat tegelykertyd die ontplooiing van rasionaliteit se volle potensiaal is. Simbole groepeer 'n samehangende sisteem. Simbole en woorde verkry hulle betekenis vanuit 'n bepaalde konteks; hulle tree nooit op as geïsoleerde entiteite nie, maar volg bepaalde reëls. Die term "netwerk" wys alreeds in hierdie rigting. Die simboliese netwerk ontwikkel in interaksie met 'n bepaalde omgewing. Indien die omgewing altyd dieselfde bly, sal 'n mens kan verwag dat die simboliese netwerk ook min of meer dieselfde sal bly. Maar dit is nie die geval nie. Die situasie waardeur die mens uitgedaag word bly nie altyd dieselfde nie. Ons leef in 'n dinamiese werklikheid. Dit beteken dat die simboliese netwerke wat deur die mens gebruik word ook uitgedaag word deur die werklikheid en soms in 'n krisis kan kom. Soms kan die simboliese netwerke waarmee die mens werk nie meer 'n genoegsame hantering van die uitdagings van die omgewing fasiliteer nie. Soos 'n pot se deksel wat nie meer mooi pas nie. In sommige gevalle is dit genoeg om slegs nuwe simbole in die bestaande netwerk in te voeg. Maar soms kom die netwerk as geheel in 'n krisis. Dan word ingrypende veranderinge nodig wat kan behels dat die geheel, of groot dele van die simboliese netwerk dalk deur 'n ander een vervang moet word. Die kenmerk van hierdie herstrukturering van die simboliese veld is kreatiwiteit. Kreatiwiteit word dikwels as 'n irrasionele verskynsel gesien. Dit is egter, volgens Van Peursen, juis onlosmaaklik deel van rasionaliteit:

“Creativity....is the constitution of a new type of rationality. It is not just an inexplicable type of insight; it is the highest achievement in human learning behaviour. Therefore a more positive formulation of creativity describes it as the knowledge of the problematic aspect of a network of symbolic actions, in sciences as well as in daily life.” (Van Peursen, 1981:164)

Rasionaliteit as leerproses gaan dus daaroor dat die problematiese in gefikseerde simboliese netwerke elke keer raakgesien word, en daardie sisteme dan getransendeer word. Die kreatiewe moment is daarin geleë dat op 'n metavlak beweeg word. Dit beteken dat dit nie primêr gaan om die aanleer van nuwe tekens of simbole nie, maar eerder om nuwe reëls vir die gebruik van die simbole in 'n bepaalde sisteem. Hierdie in gebruikneem van nuwe spelreëls geskied nie outonoom of subjektivisties nie, maar in wisselwerking met, en onder aandrang van die omgewing.

Dit is duidelik dat daar in Van Peursen se denke 'n baie nou verband tussen taal en rasionaliteit gelê word. Dieselfde nou verband tussen taligheid en rasionaliteit word egter nie oral in die filosofie gelê nie. Op hierdie punt is dit wenslik om, ter wille van vergelyking, kortliks te kyk na 'n paar beskouings van rasionaliteit wat deur die loop van die geskiedenis invloed gehad het. Venter (2002:8-13) bespreek 'n aantal sienings van rasionaliteit. Volgens hom is daar 'n ou tradisie wat die rasionele assosieer met die denke (eng.: *mind*) as iets wat teenoor materie staan. Rasionaliteit is die fondasie van stabiliteit en waarheid in die wêreld. Daarsonder sou die wêreld chaoties gewees het. In die werklikheid self is daar egter ook rasionaliteit aanwesig, wat korrespondeer met die rasionele denke. Daarom is rasionele kennis iets objektiefs.

'n Ander, eweneens ou tradisie rakende rasionaliteit sien dit as die ontdekking van norme. Iemand soos Anselmus van Kantelberg se opvatting van rasionaliteit kan as 'n goeie voorbeeld van hierdie posisie geneem word. Volgens hom onderskei rasionaliteit tussen die waar en die nie-waar, tussen die regverdigte en die onregverdigte, tussen die goeie en die slegte, en tussen die meer en die minder goeie. In die moderne tyd sou hierdie siening van rasionaliteit steeds by iemand

soos Descartes 'n rol speel, wat die rede gesien het as die vermoë om goeie oordeel te vel, en om tussen waar en vals te onderskei (Venter, 2002:10).

In teenstelling met bogenoemde twee sienings beskou die eksistensialis Karl Jaspers rasionaliteit as iets wat voortdurend in beweging is. Dit is krities teenoor enige posisie wat dit self bereik; dit is 'n opponent van alle gevestigde idees; dit is 'n strewe na eenheid wat altyd op soek is na sowel die Een as die Ander (Venter, 2002:10).

Teen die tweede helfde van die twintigste eeu bring die resultate van sosiologiese en antropologiese navorsing nog 'n siening van rasionaliteit na vore. Hiervolgens word rasionaliteit gedefinieer as *enige* doelgeoriënteerde aksie, mits van die veronderstelling uitgegaan word dat die aksie effektief is. Groepe of tradisies mag dus onderling van mekaar verskil, en almal tog steeds aanspraak maak op rasionele gedrag.

En dan is daar ook anargistiese tendense wat die hele tradisie rakende rasionaliteit omkeer, en net eenvoudig argumenteer dat *anything goes*. Volgens hierdie benadering is dit onmoontlik om die begrip rasionaliteit ooit onder 'n enkele noemer tuis te bring. Deur die loop van die geskiedenis en in verskillende kulture is daar 'n verskeidenheid van opvattinge van rasionaliteit wat nie noodwendig met mekaar versoen kan word nie. Die wetenskapsfilosoof Paul Feyerabend kan as eksponent van so 'n benadering geneem word.

Binne die reformatoriese filosofie het die begrip rasionaliteit ook 'n belangrike rol gespeel. In navolging van iemand soos Herman Dooyeweerd word dit byvoorbeeld verbind met die sogenaamde logiese aspek van die werklikheid. Taal aan die anderkant word met die linguïstiese aspek van die werklikheid verbind. Om nou rasionaliteit eng met taal te gaan verbind, soos wat Van Peursen doen, sou volgens dié benadering neerkom op 'n verabsoluttering van die talige aspek van die werklikheid. Vgl. bv. Hart (1981). Die verskil met Van Peursen is geleë in die mate van beperktheid van die definisie van rasionaliteit. Van Peursen maak gebruik van 'n

breë definisie van rasionaliteit, terwyl rasionaliteit deur bv. Hart beperk word tot die logiese aspek van bestaan.

In die lig van bostaande verwysings na die wye verskeidenheid opvattinge van rasionaliteit kan krities aan Van Peursen gevra word of 'n breë definisie van rasionaliteit, soos waarmee hy werk, wenslik is. Indien so 'n breë definisie aanvaar word, sou dit 'n herwaardering van die onderskeid tussen die begrippe rasionaliteit en irrasionaliteit noodsaak. En dit terwyl die irrasionalisme dikwels as 'n belangrike stroming in die 20ste eeu aangedui word. Aan die anderkant kan aangevoer word dat so 'n herwaardering juis noodsaaklik is, aangesien die betekenisinhoud van die term rasionaliteit met verloop van tyd uitgehol is, en binne verskillende denktradisies heel verskillend gevul word (vgl. Lyotard, 1984:18, 19; Venter, 1983:2,3). Nogtans moet die onnoukeurigheid waarmee Van Peursen met die begrip rasionaliteit omgaan as 'n leemte in sy werk beskou word.

In die verdere voortgang van hierdie studie word rasionaliteit, in aansluiting by Van Peursen, tog in 'n breë sin verstaan. Rasionaliteit sluit wel die logiese in, maar die logiese is nie die enkele definiërende kenmerk van rasionaliteit nie. Rasionaliteit het te make met die wye verskeidenheid van simboliese netwerke waarmee die mens funksioneer in sy interaksie met sy omgewing. Simboliese netwerke kan gestempel wees deur hulle historiese ontwikkeling. Hulle kan ook van mekaar verskil op grond van sosiologiese en kontekstuele invloede. Simboliese netwerke is intern konsistent, hoewel hulle na buite op die oog af met mekaar sou kon verskil. Rasionaliteit kom na vore in sowel die interne konsistensie van die simboliese netwerke, as die soeke na eksterne konsistensie via gespreksvoering tussen die verskillende simboliese netwerke. In dié opsig word dus ook aangesluit by die sosiologiese en antropologiese siening van rasionaliteit, soos wat dit hierbo bespreek is (vgl. Venter, 2002:10).

In die res van die bespreking sal blyk dat die gedagtes rondom rasionaliteit as leerproses nou aansluiting vind by Van Peursen se idees oor kreatiewe kapitulasie en die buigsame rede.

3.3.2 Die buigsame rede

Volgens Van Peursen (1994:97) bestaan daar tans in die filosofie die behoefte om tot 'n nuwe opvatting van rasionaliteit te kom. In die verband is hy daarvan bewus dat hy hom in die geselskap van baie hedendaagse filosowe bevind. Van Peursen tipeer die nuwe rasionaliteit wat aan die ontwikkel is as die buigsame (Nedl. *flexibele*) rede. In sy uiteensetting hiervan tree hy in gesprek met daardie resente ontwikkelinge in die filosofie wat breedweg as die postmodernisme getipeer kan word.

Hoewel wyd gebruik, word die term "postmodernisme" nog dikwels as problematies gesien. Wat presies word daarmee bedoel? Is dit werklik so 'n omlynbare verskynsel soos wat die titels van publikasies dit soms laat voorkom? Die bepaalde lidwoord in die titel van Van Peursen se "*Na het postmodernisme*" roep presies hierdie vrae op. Klaarblyklik probeer hy die vrae ondervang deur aan die begin van die werk 'n redelik uitgebreide omskrywing te gee van waarna hy verwys wanneer hy in die volgende dele die term "postmodernisme" gebruik. Voordat na Van Peursen se tipering van die postmodernisme gekyk word, is dit eers nodig om te verstaan hoe dat hy die postmodernisme plaas teen die agtergrond van die filosofiegeskiedenis. Die geskiedenis van die metafisika vertoon volgens hom 'n dinamiese beweging van stellings en weersprekings daarvan. Hierdie beweging van uitdaging en betwisting van stellings, wat Van Peursen wil identifiseer met die skeptiese lyn in die geskiedenis, word oral aangetref. In ruim sin sou 'n mens die aanduiding "skepsis" kon opneem as die onmiskienbare teenspraak, die onvermydelike verwerping van die uitgangspunte van voorafgaande filosofieë (1994:88.) Elke keer weer sien 'n mens in die geskiedenis "golwe van 'n vraende en relativerende skeptisisme opslaen teen die groot metafisiese bouwerke wat opgerig is". En die postmodernisme is, volgens Van Peursen, die manifestering van die skeptiese stroming in die huidige tyd. Om te kan motiveer waarom hy so sê, identifiseer hy 'n aantal temas wat in die postmoderne denkhouding aanwesig is:

Die desentrering van die menslike subjek – die verdwyn van die mens – is een van die temas wat eerste genoem behoort te word in verband met die postmodernisme (1994:17.) Daarmee saam hang die kwessie van die gaping tussen denksubjek en

kenobjek, 'n probleem wat die westerse denke vir lank besig gehou het. Volgens postmoderne denkers is dit 'n valse dilemma: die mens as sentrum van taal en denke verdwyn, en die objekte buite die denke (Descartes se *res extensa*) verloor ook hulle onafhanklike bestaansreg. Die subjek-objek skema is verouderd, en daar moet tot 'n nuwe manier van filosofeer oorgegaan word. Hier vind die postmodernisme 'n belangrike uitgangspunt in die maniere van praat; die diskoerse, of woordeskatte wat deel is van die pluraliteit van kulture. En verder is die teks 'n oorheersende tema. In 'n poging om weg te kom van 'n dikterende subjek af, word gefokus op die teks self wat spreek. Die teks moet geneem word soos wat dit daar is; sonder bybedoelings of agterdog. Dan is "verset teen die metafisika" ook 'n tema in die postmodernisme volgens Van Peursen. Metafisika soek na 'n "fondament van alles" – iets wesenliks onder die oppervlak. Maar sulke metafisikas, wat dikwels slegs gebruik is om magsmisbruik te legitimeer, is nie meer aanvaarbaar nie. In plaas van opbou in groot sisteme wil die postmodernisme ook áfbou (dekonstrueer). In plaas van 'n groot oorkoepelende verhaal is daar slegs fragmente.

Daar is dus 'n pluraliteit van diskoerse in die kultuur te herken – een van die volgende uitstaande trekke van die postmodernisme volgens Van Peursen (1994:22.) En die punt wat gemaak word is dat daar juis 'n ontspanne houding jeens die veelheid moet wees. Spanninge moet nie ten alle koste opgelos word nie; dit moet juis deurgemaak word. Openheid en beskeidenheid is waardes wat nagestreef moet word.

'n Volgende tema in die postmodernisme word gevind in die term self. Volgens Van Peursen dui hierdie term aan dat 'n heeltemal eie benadering gevolg word. Die postmodernisme gaan te ver en te radikaal bo die modernisme uit dat dit as 'n soort neomodernisme gesien sou kon word. Daar word gebreek met die gedagte van 'n kontinuïteit in die geskiedenis van die filosofie. "Mischien is het de beste methode om het woordje "post" te duiden als een radicale transformatie van elk denken dat zekerheid zoekt in continuïteit. ... Daarom wordt elke traditie zo scherp afgewezen." (1994:24.) Op die oog af mag dit lyk of hier 'n kontradiksie na vore tree. Die postmodernisme, soos geïnterpreteer deur Van Peursen, wil tog die "klein verhale" 'n kans gee. Maar selfs die klein verhale berus op tradisie. Is daar dus aan die een

kant sprake van 'n breuk met tradisie, en aan die anderkant tog ook die behoud van vele tradisies? Van Peursen verstaan dit só dat dit nie gaan om 'n afwys van alle tradisies nie; dit sou nie houdbaar wees nie. Dit gaan om die afwys van die *kontinuiteit* van 'n tradisie wat so absoluut opgevat word, dat dit 'n hegemoniese, sluitende sisteem word. In 1994:24 gaan hy voort deur te sê: "Dat wilt niet zeggen dat de traditie niet benut wordt, maar dat gebeurt dan weer buiten elke opvatting van continuïteit om: het is alleen in pluralistisch perspectief en via elkaar soms tegensprekende citaten dat fragmenten van de traditie ... aan bod kunnen komen binnen de dynamische en versplinterende kracht van het 'post'". Hierop sou dan weer gevra kon word of die postmoderne klem – selfs aandrang – op 'n kaleidoskoop van klein verhale nie self weer 'n groot verhaal geword het nie. Van Peursen gaan nie self verder op dié kritiekpunt in nie.

Die "ironiese houding" word ten slotte deur Van Peursen as 'n tema van die postmodernisme geneem. Die morele erns van so baie filosofieë word vervang deur ironiese, soms selfs speelse, ontspannenheid. Daar word nie te gou vir 'n bepaalde standpunt gekies nie, maar die verskille tussen standpunte word deureleef, waardeur 'n besef van die pluraliteit in die wêreld na vore kom.

Met hierdie oorsig oor die, volgens hom²¹, belangrikste temas in die postmoderne benadering, en nadat hy enkele postmoderne denkers meer in detail bespreek het (Derrida, Lyotard, Rorty, Toulmin) gaan Van Peursen nou voort om solidêr krities daarmee in gesprek te tree. Hy doen dit ten einde uiteindelik by 'n uitsig op 'n nuwe, "flexibele" rasionaliteitsbegrip uit te kom. Die manier waarop Van Peursen met die postmodernisme in gesprek tree, is deur dit te plaas langs die kritiese benadering van Immanuel Kant. Kant het heelwat simpatie met die skeptiese benadering gehad, en het dit gesien as 'n noodsaaklike voorwaarde van sy eie filosofie in die sin dat die filosofie losgeskud word uit 'n dogmatiese sluimer (Van Peursen, 1994:88.) Maar volgens Kant bly die skeptiese benadering uiteindelik kragteloos. Dit kan slegs

²¹ Bertens (1996) maak byvoorbeeld baie van die representasie probleem as tema van die idee van die postmoderne – 'n tema wat nie so eksplisiet in Van Peursen se oorsig na vore kom nie. En verder kan aan Van Peursen gevra word of die tema van vryheid nie ook 'n belangrike rol speel by die postmodernisme nie.

terapeutiese en matigende invloed uitoefen, maar 'n konstruktiewe bydrae kan dit nie lewer nie. Daar is 'n nuwe filosofie nodig: die kritiese, wat 'n ondersoek instel na die grense en die regsgeldigheid van menslike rasionaliteit.

Volgens Van Peursen is dit die kern van Kant se filosofie: menslike kennis moet verantwoording aflê voor die regbank van die rede. Alles wat in die menslike ervaring gegee is kan dus nie somaar net aanvaar word nie; daar moet na die regmatigheid daarvan gevra word. En dan gaan Kant voort deur 'n uiteensetting te gee van die kategorieë van die denke en die ideë wat daarbo uit wys. So word, volgens Van Peursen, by Kant ook tog weer 'n metafisiese dimensie sigbaar waarin die skeptiese twyfel eers geregverdig word wanneer dit binne die spanningsveld tereg kom van ideë wat na 'n hoëre werklikheid (transendensie) verwys (1994:89, 90.)

Van Peursen het simpatie met Kant se houding jeens die skeptisisme en wil dit ook op die postmodernisme van toepassing maak. Maar daarmee saam moet ons volgens hom in ons tyd ook groter gevoeligheid hê vir die geldige besware van die postmodernisme. Van Peursen speel dus Kant en die postmodernisme (skeptisisme) as't ware teen mekaar af. Die skeptici kan Kant tereg verwyrt dat hy uitgaan van vaste denkvorme (kategorieë soos kousaliteit en substansie, en ideë soos siel, wêreld en God). Daarmee sluit Kant die oë vir die veranderlikheid van alles wat in die geskiedenis tot stand kom. Ook menslike denke is nie bo historiese transformasies verhewe nie. Kant het nie 'n oog vir die kontingensie van alle gebeure nie, en soek net soos die tradisionele metafisika na vastighede. Net: die vastighede is nie êrens agter of bo die sigbare wêreld nie; dit is hier naby: in die menslike denke (Van Peursen, 1994:92).

Op hierdie punt kan aan Van Peursen gevra word of hy nie té gemaklik omgaan met die probleem van vastheid en veranderlikheid deur net te sê dat menslike denke nie bo historiese transformasies verhewe is nie. Dit moet in gedagte gehou word dat Kant 'n volledige ontologie van die rede en die geskiedenis gegee het. Ons weet dus by Kant aan watter reëls die denke moet beantwoord om "regmatig" te wees. Van Peursen voer aan dat rasionaliteit in sy hoogste vorm, kreatiwiteit, die "spelreëls" in debat stel. Stel hy homself dan nie op hierdie punt bloot aan 'n

historiese arbitrêrheid nie? Van Peursen vra tog wel, aan die hand van Kant, die vraag na die legitimasie van kennis. In dié opsig is hy duidelik krities jeens die skeptisisme (postmodernisme). Alle kennis moet verantwoording aflê voor die kritiese regbank van die rede. Die poging om die onderskeid tussen werklikheid en skyn op te hef is gedoem tot mislukking. Hoe kan daar gesê word dat skyn en werklikheid nie te onderskei is nie, sonder om tog iewers 'n besef te hê – en dus 'n verborge kriterium – dat werklikheid anders en meer sou wees as skyn? Dieselfde punt kan gemaak word met Kant se onderskeid tussen *Sollen* en *Sein* in gedagte. Wat 'n mens moet of behoort te doen (*Sollen*), hoe willekeurig (kontingent) sulke norme of riglyne ook al getakseer word as synde, is altyd iets anders, selfs méér, as 'n louter onnadenkende optrede (*Sein*). Sodra 'n mens 'n sedelike beslissing neem; sodra 'n mens besluit om iets te doen of nie te doen nie, dan neem jy 'n stap verby die vanselfsprekende, en dan kom Kant se vraag na die regverdiging weer na vore (1994:93). Kan 'n sedelike reageer op gebeurtenisse alleen maar by insidentele beweringe of kontingente riglyne bly (lokale rasionaliteit) soos wat dikwels uit argumente van postmodernistiese outeurs blyk? Al begin 'n mens by beskeie empirisme; dit lei altyd tot veel verder reikende modelle, beelde en metafore. Want die aanwysende krag van taal strek tog buite die speelruimte van die teks self. Wat hier ontbreek, volgens Van Peursen, is die kritiese vraag na die voorveronderstellings. Die vraag moet gevra word na die geboortebriewe, soos Kant dit stel; na die regsgeldigheid van taalgebruik, en nie slegs die insidentele nuttigheid daarvan nie.

Teen die agtergrond van Kant en die skeptisisme (postmodernisme) verduidelik Van Peursen nou sy siening van 'n buigsame rasionaliteit. En dit blyk dat die kern daarvan weereens geleë is in die verhouding tussen rasionaliteit en werklikheid. Rasionaliteit staan nie op sigself nie; dit is nie outonoom nie. Dit is net soos die ander uitinge van menslike gedrag 'n reaksie op dit wat van buite op die mens afkom. “Goede rasionaliteit is niet outonoom, maar aanvaardt het risico van de schok van iets werkelyks” (1994:105)²². Die buigsame rede is 'n rasionaliteit wat

²² Die “schok van iets werkelyks” waarna Van Peursen hier verwys moet verstaan word as dinge / gebeure / situasies wat afwyk van die verwagting wat die simbolestelsels waarmee gewerk word aanbied. Elders verwys

funksioneer in interaksie met 'n dinamiese werklikheid. Die rasionaliteitstrukture wat op 'n gegewe tydstip funksioneer is nie bo die historiese proses verhef nie (waar onder "rasionaliteitstrukture" verstaan word die simboliese netwerke waarvan in die vorige afdeling sprake was). Rasionaliteit is konteksgebonde. Maar die konteks is nie blóót 'n talige konteks nie. Die menslike rede is ingestel op die werklikheid en verwys daarna, net soos wat die deiksis, die verwysing, 'n onlosmaaklike deel van die taal is. En juis omdat daar in die werklikheid self iets dubbelsinnig, iets voortgaande is, daarom kan daar nie sprake wees van bo-tydelike (metafisiese) rasionaliteitstrukture nie. Hierin is ook die aansluiting te sien van wat vroeër oor rasionaliteit as leerproses gesê is: 'n flexibele rasionaliteit funksioneer in die konteks van 'n voortgaande leerproses waarin op verskillende historiese en kulturele situasies ingespeel word.

Dit is binne die konteks van die flexibele rede en van rasionaliteit as leerproses dat Van Peursen se idee van *kreatiewe kapitulasie* (vgl. o.a. Van Peursen, 1981:175 e.v.) ook verstaan moet word. Om te kapituleer is iets aktiefs. Dit word bewustelik en oorwoë gedoen. Dit is iets anders as blote oorgawe waartoe 'n mens willoos gedwing word. Kreatiewe kapitulasie veronderstel dat daar op 'n meta-rasionele vlak beweeg word. Dit beteken dat nagedink word óór die rasionaliteitsstelsel self waarmee gewerk word. Vanweë die dinamika en die verskeidenheid in die werklikheid gebeur dit soms dat 'n mens tot die insig kom dat die reëlsstelsel waarmee tot op 'n gegewe tydstip binne 'n bepaalde konteks gewerk is, nie meer 'n genoegsame reaksie op die uitdagings van die omgewing kan fasiliteer nie. Dit kan gebeur vanweë veranderinge in die omgewing self, of deurdat ingesien word dat die huidige konteks binne 'n ruimer konteks geplaas kan word, wat 'n ruimer rasionaliteit veronderstel. In so 'n geval word die reëls van 'n bepaalde stelsel prysgegee ten einde oor te gaan op die reëls van die ruimer, meer toepaslike rasionaliteit. Dit kan dan as 'n kreatiewe kapitulasie beskou word.

Van Peursen ook na swaartekragpunte (kolgate) in die tyd-ruimte, waarheen menslike aandag graviteer (vgl. wat hierna onder 3.5.2 en 3.5.3 daaroor gesê word.) Dit wil voorkom of Van Peursen hier 'n soort falsifikasie beginsel voorstel. Hy verduidelik dit egter nie in meer diepte nie, maar stel eerder die pragmatiese beginsel dat simbole netwerke die beste moontlike reaksie op die uitdagings van die omgewing moet voorstel. Vir Van Peursen is opeenvolgende simbole netwerke nie noodwenig "nader" aan 'n statiese werklikheid nie, maar die opeenvolging moet daar wees om in pas te bly met 'n dinamiese werklikheid (sien afdeling 3.5.3).

Volgens Van Peursen (1994:114) het kreatiewe kapitulasie drie kenmerke. In die eerste plek is daar die heenwysing na 'n werklikheid wat so eg, en soms ook uitdagend is, dat die wysgerige denke dit nooit geheel kan omspan nie. In die tweede plek is daar in elke kreatiewe kapitulasie iets dinamies: daar word nooit tot 'n finale afsluiting gekom nie. 'n Sluitende sisteem word nooit bereik nie. As filosofie regtig oop staan voor die uitdagende werklikheid, dan bly daar iets van die werklikheid as spelbreker binne die wysgerige sisteem aanwesig (1994:114). In die derde plek wys kreatiewe kapitulasie op die flexibiliteit van die rede. Dit gaan, volgens Van Peursen, immers nie bloot om 'n verdere, willekeurige uitbou van 'n sisteem nie, maar veral daarom om ruimte te laat vir omvorming. Die omvorming moet nie willekeurig of irrasioneel wees nie, maar moet oortuig deur 'n eie, nuwe manier van redeneer. Die rasionele in kreatiewe kapitulasie is daarin geleë dat 'n nuwe of omvormde reëlsisteem intern konsistent is, en streef na eksterne konsistensie deur gesprekvoering met vorige of vroeëre manifestasies van simboolnetwerke (vgl wat hieroor gesê is in afdeling 3.3.1).

Uit die voorafgaande is dit duidelik dat in Van Peursen se denke rasionaliteit as leerproses, die buigsame rede en die idee van kreatiewe kapitulasie baie nou met mekaar verbonde is. Uiteindelik is die saambindende faktor die relasionele aard van sowel rasionaliteit as die werklikheid.

3.4 Kultuur as oop sisteem

As daar nou gekyk word na Van Peursen se siening van kultuur, soos wat dit na vore kom in *Verhaal en werklikheid* (1992), dan moet dit verstaan word as 'n verruiming van dieselfde gedagtes wat hierbo ten opsigte van rasionaliteit bespreek is. Die ondergrawing van die absolute teenoormekaarstelling van rasionaliteit en werklikheid, subjektiwiteit en objektiwiteit, kultuur en natuur, met die gepaardgaande beklemtoning van die relasionele aard van hierdie begrippepare kom sterk na vore. Die gevolg is dat wat hier oor kultuur gesê word eintlik ook onder die afdeling "werklikheid" wat hierna aan die orde kom, kon tuishoort, en as 'n oorgang daartoe geneem moet word.

In die werk waarna sopas verwys is begin Van Peursen sy bespreking van kultuur met die stelling dat kultuur altyd pas ontstaan as weerwoord op 'n uitdaging, op iets wat die natuurlike gedrag en milieu van die mens binnedring. Kultuur ontstaan onder aandrang van die werklikheid. In die verdediging van hierdie standpunt, begin hy by 'n bespreking van insigte uit die sisteemteorie. In die sisteemteorie word die onderskeid gemaak tussen oop en geslote sisteme. 'n Oop sisteem – dié soort waarin Van Peursen belangstel – is 'n struktuur ('n samehang van vorme, prosesse, reëls) wat te onderskei is van die omringende omgewing, maar wat voortdurend daarmee in wisselwerking is. Die onderskeid met die omgewing is geleë in die hoër graad van ordening (organisasie) wat daar in die sisteem geleë is in vergelyking met die omringende omgewing. Die wisselwerking met die omgewing bestaan uit invoer en uitvoer, wat gereguleer word deur die behoeftes van die sisteem (vgl. ook Cilliers, 1998:2-7).

In sisteme gaan dit dus om organisasie, ordening en kompleksiteit. Makromolekule, sel, organisme, lewende wese, mens en samelewing word deur Van Peursen as voorbeelde van sulke oop sisteme aangegee (1992a:140). In 'n beskouing van sodanige sisteme is die opvallende dat daar 'n voortgaande toename in organisasie (kompleksiteit) waar te neem is. Dit is asof daar elke keer weer vanuit die toevallige verbinding van veranderlikes nuwe moontlikhede vir hoër organisasie ontstaan. In die verband kan byvoorbeeld gedink word aan outokatalise ('n chemiese funksie wat prosesse versnel), die ontstaan van informasie-oordrag (DNA), geslagtelikheid, en uiteindelik die kwantsprong van die na vore kom van bewussyn. Hierdie telkens voortgaande opduik van iets nuuts kan volgens Van Peursen in aansluiting by ander outeurs aangedui word met die term “emergensie” (1992a:142).

Van Peursen argumenteer nou dat sisteme (organisasiepatrone) tot stand kom vanuit 'n direkte wisselwerking met die omgewing. Dit is asof daar vanuit die omringende werklikheid uitnodigings gemaak word, waardeur 'n verdere uitbou van lewensorganisasie gestimuleer word. 'n Mens sou hier ook van nisse, spesifieke uithollings, kon praat wat as't ware wag om gevul te word, en so spronge in die evolusie tot gevolg het. Toegepas op die biologiese vlak, kan gesê word dat sodanige nisse gunstig is vir mutasies binne 'n soort, waardeur nuwe spesies

gevestig word. Hierdie skema kan egter ook op hoëre organisasiepatrone van toepassing gemaak word. Dit is veral sigbaar by die mens wat, anders as diere, oor 'n hele arsenaal van simbole, taal en skrif beskik. So pas menslike subjektiwiteit in 'n besondere nis (uitnodiging) in die werklikheid waar dit nie bloot om genetiese verandering gaan nie, maar om wat genoem kan word sosiogenetiese heredititeit of noögenetiese verandering (1992a:143).

Meer komplekse sisteme hou 'n indringender reaksie op die uitdagings van die werklikheid in as minder komplekse sisteme. Dit is asof dieper dimensies van die omringende werklikheid ontsluit word in die interaksie tussen progressief meer komplekse sisteme en die omringende omgewing. Hoe meer kompleks 'n sisteem is, hoe kwesbaarder is dit. Dit kan beskadig, geskend of weerspreek word. Hoër ontwikkeling gaan gepaard met 'n skerper wordende besef van die positiewe en die negatiewe aspekte van die lewe. Menslike kultuur as komplekse sisteem het 'n etiese dimensie wat nie iets bykomstig daartoe is nie, maar eintlik die mees intense indringing in die werklikheid self voorstel. Van Peursen self stel dit as volg (1992a: 150):

“Het is alsof hier het ervaren van vreugde en smart, hoop en teleurstelling, leven en dood het verste doordringen in de werkelijkheid. De menselijke kultuur is daar de uiting van: weerwoord op een soms dubbelzinnige werkelijkheid, die toch telkens hernieuwd geïnterpreteerd en zelfs omgevormd moet worden.”

Die uitdrukking “dubbelsinnige werklikheid” in die bostaande aanhaling is van belang. Want in aansluiting daarby praat Van Peursen oor die veelheid van kulture. Kultuur moet nie as iets monolities gesien word nie. En omdat menslike kultuur so 'n komplekse verskynsel is, en juis indring tot die etiese dimensie van die werklikheid is daar ook altyd iets betwisbaars en dubbelsinnig aan die antwoord wat deur 'n bepaalde kultuur op die uitdagings van die omgewing gegee word. Daarom is geen kultuur ook vanselfsprekend nie, en moet daar voortdurend gesprek tussen kulture plaasvind, gepaardgaande met verantwoording ten opsigte van die eie kulturele praktyke. 'n Veelheid van kulture is dus nie 'n afwykende verskynsel nie, maar

uitdrukking van 'n soms dubbelsinnige werklikheid wat vanuit verskeie gesigspunte benader kan word.

In die loop van die bespreking het dit duidelik geword hoedat kultuur en werklikheid as't ware teen mekaar afgelees kan word. In kultuur as reaksie op 'n uitdaging en uitnodiging kom iets van 'n werklikheid na vore wat, soos wat in die volgende afdeling sal blyk, nie meer dingagtig of substansieel gesien moet word nie, maar eerder vlugtig, relasioneel en funksioneel. Insig in die verhouding tussen 'n bepaalde kultuur en die konteks (omgewing) daarvan is onmisbaar vir die verstaan van daardie kultuur. Elke organisasie van 'n lewende wese, en ook sosio-kulturele organisasie speel immers in op die uitdagings van die wêreld rondom (Van Peursen, 1992a:144).

3.5 Werklikheid

In die voorafgaande het die woord "werklikheid" al verskeie kere gefigureer. In hierdie afdeling kry dit pertinent aandag. En tog moet al begin duidelik word wat Van Peursen se idee is wanneer hy die woord gebruik. Want net soos wat rasionaliteit ontwikkel in interaksie met die werklikheid, so word werklikheid as't ware afgelees van kulturele gedrag af. Die een is soos die fotografiese negatief van die ander. En dit is juis wat in die voorafgaande afdelings ter sprake gekom het. Om getrou te bly aan Van Peursen se denke moet hierdie proses in wat volg voortgesit word.

3.5.1 Funksionele werklikheid

Daar is 'n lang tradisie in die westerse filosofie van nadenke oor die werklikheid in dingagtige terme. Van Peursen (1976:52 e.v.) noem dit ook die tradisie van ontologiese denke. Hierdie denke word gekarakteriseer deur 'n afstandneem van die denkende subjek ten opsigte van objekte. Menslike subjektiwiteit stol al hoe meer tot 'n afgeronde gestalte wat sigself teenoor dinge opstel. As 'n mens wil sê wat iets is, dan is dit nodig om presies te wees; om te omgrens; af te baken. So word denkende subjek en (objektiewe) wêreld uiteindelik duidelik van mekaar onderskei. Die mens vra wat die wêreld *eintlik* is: daar word gevra na die wese van dinge. Natuurwette, oorsake, en selfs die hoëre idees en God word dan so teruggevind. Die mens

omskryf en beskryf, definieer en objektiveer (1976:63). Die wêreld word tot ding, en in dieselfde mate word die metafisika ook verdinglik. Die trek van reguit lyne, die maak van duidelike afbakenings en skerp begripsomskrywings (definisies) is die krag van die ontologiese denke.

So 'n benadering tot die werklikheid kan volgens Van Peursen egter ook baie gevaarlik wees. Dit kan lei tot 'n substansialistiese perspektief. Die woord "substansie" beteken volgens Van Peursen (1976:72) dat iets op sigself staan. Substansialisme dui dan op daardie houding wat dinge geheel en al op hulleself wil laat staan en nie die verhouding met ander elemente in ag wil neem nie. Substansialisme isoleer en skei. Mense, dinge, die wêreld, waardes, die goddelike, word alles as in hulleself rustende groothede gesien, en daarmee word hulle onderlinge bande misken.

'n Substansialistiese benadering tot die werklikheid het vanuit verskeie oorde, en al hoe radikaler in die huidige tyd, onder skoot gekom. In dieselfde mate waarin 'n substansie-agtige siening van rasionaliteit nie meer houdbaar is nie, is 'n benadering tot die werklikheid as monolitiese substansie onaanvaarbaar. In die plek daarvan signaleer Van Peursen 'n nuwe benadering wat hy as "funksioneel" tipeer, en waarmee hy homself assosieer. Sentraal in die funksionele benadering tot die werklikheid is die relasie tussen subjek en objek. Die vraag is nou nie meer soseer na die "wat", die wese, van 'n ding nie, maar eerder na die "hoe" – die manier waarop dit in verhouding staan tot die vraende en daarop reagerende subjek. Dit is moontlik om Van Peursen se horison-begrip aan te wend in die verduideliking van wat hier bedoel word (vgl. bespreking onder 3.2). Die horisongedagte hou in dat die grense van die mens se ervaringshorison ook die grense van die werklikheid is. Die horison van die mens se bewussyn is tegelykertyd die horison van die werklikheid. Werklikheid is *per definisie* dit wat in relasie tot die mens staan. Dit maak daarom in hierdie benadering nie sin om te praat van 'n substansialistiese werklikheid los van of buite die verhouding met die mens om nie. Met dit as agtergrond word die werklikheid deur Van Peursen dan getipeer as "funksioneel".

Dit blyk dat Van Peursen, in sy funksionele benadering tot die werklikheid, aansluit by die fenomenologiese tradisie in die filosofie, en veral by die insigte van Edmund Husserl. Een van Husserl se belangrikste bydraes was dat hy die debat tussen die idealisme en die realisme aangaande die werklikheid wou oorstyg (Van Peursen, 1967:21 e.v.). Dit wou hy bewerkstellig deur die sogenaamde fenomenologiese reduksie. Die reduksie behels 'n "tussen hakies plaas" van die werklikheid, waardeur afgesien word van alle vrae rakende die bestaan van dinge in 'n natuurlike werklikheid. Daar word alleen gefokus op die manier waarop dinge hulle voordoen aan die mens, en op die verhouding tussen die bewussyn en die dinge wat so tot stand kom. In dieselfde lyn kan gesê word dat daar afgesien moet word van die vraag na die onafhanklike syn van dinge, en gevra moet word na die sin daarvan. In die woorde van Van Peursen (1967:26): "Husserl wil niet bewijzen dat de natuurlijke wereld werkelijk bestaat, maar alleen de logische zin ontdekken van het verschijnsel dat zich als de 'werkelijke wereld' aandient."

Terwyl Van Peursen duidelik by hierdie benadering in Husserl se filosofie aansluit, en soos reeds gemeld, die beweging na 'n fokus op die sin van dinge eerder as die syn daarvan oor 'n breë front waarneem (Van Peursen, 1992a:186), het hy tog sy bedenkinge oor bepaalde aspekte van Husserl se filosofie. Dit is veral daar waar dit vir Van Peursen voorkom of die band met die konkrete, alledaagse wêreld losgelaat word, dat die probleem volgens hom lê. Husserl se filosofie voer uiteindelik tot die idee van 'n suiwere, direkte ervaring, wat nog nooit in die menslike geskiedenis voorgekom het nie. So 'n ervaring is egter nie meer in relasie tot die konkrete mens nie, maar tot 'n onpersoonlike gees wat eintlik nie meer as werklik in te dink is nie, en wat dan die sin van van die oorspronklike ervaring sou konstitueer. En dit is juis die verhouding met 'n aanwysbare werklikheid wat belangrik is vir Van Peursen (1967:29).

Vanuit 'n klem op die "hoe" eerder as die "wat" van die verhouding tot die werklikheid verkry die werklikheid self 'n nuwe profiel. Die vorm en die funksie van sisteme behoort vir ons iets te kan sê van die omgewing waarmee hulle in wisselwerking is. Die, soms vir menslike gevoel, bizarre vorme wat in die biologiese evolusie te voorskyn kom, kan slegs verstaan word vanuit die funksie wat hulle het. En die

funksie hang weer saam met die manier waarop 'n organisme op die uitnodigings²³ in die omringende wêreld reageer. Toegepas op menslike kultuur kan gesê word dat daardie belangrike eienskap van simboliese netwerke, naamlik kreatiwiteit, een van die maniere is waarop kultuur iets van werklikheid toon²⁴. Vorm en funksie is dus saam die weerspieëling (representasie) van die werklikheid. Representasie moet hier ook heeltemal anders verstaan word as in die substansialistiese denke waar dit soms geassosieer is met die besit van 'n prentjie in die bewussyn van 'n objektiewe werklikheid. Die interaksie staan altyd weer voorop (1992a:165).

3.5.2 Deiktiese ontologie / konkrete werklikheid

Filosofiese projekte wat probeer om 'n ontologie te ontwikkel wat deurdring tot 'n verborge werklikheid agter die sluier van natuurkundige formules, sosiale konstruksies en psigologiese projeksies, kortom wat 'n metafisika tot stand wil bring, is volledig gediskrediteer. Maar desondanks bly dit volgens Van Peursen steeds moontlik om 'n ontologie te ontwikkel. In so 'n ontologie moet dit dan nie gaan om 'n verborge, "ware" werklikheid nie, maar om 'n werklikheid digby ons; om konkrete dinge en handeling. Dit gaan om die konkrete voorvalle van daaglikse geskiedenis en verhale, voorvalle waarna 'n mens kan wys sodat hulle in hulle verdere betekenis ontrafel kan word. Hierdie benadering word aangedui met die term "deiktiese" (aanwysende) ontologie (1992a:7,8). Onto-logie is deel van menslike rasonale aktiwiteit, en sou eintlik beter beskryf kon word as 'n altyd voortgaande ontologisering. Die bespreking daarvan sou dus ook kon tuishoort onder die afdeling wat handel oor rasionaliteit. Aangesien dit egter afgestem is op Van Peursen se idee van 'n konkrete werklikheid, word dit hier bespreek.

²³ Die teleologiese en antropomorfe metafoor wat Van Peursen hier gebruik moet nie ongemerk verbygaan nie. Daar sou krities aan Van Peursen gevra kon word of die uitdrukking "uitnodigende werklikheid" nie alreeds een of ander metafisika impliseer wat verder lê as bloot ons alledaagse ervaringswêreld nie.

²⁴ In die verband moet in gedagte gehou word wat vroeër oor 'n flexibele rasionaliteit en kreatiewe leer as die hoogste vorm van leergedrag gesê is.

Die belangrikheid van deiksis kom ter sprake in Van Peursen se besinning oor die verhouding tussen taal en werklikheid²⁵. Deiksis is volgens hom die domein by uitstek waar taal en werklikheid mekaar ontmoet. In die verdediging van hierdie standpunt kontrasteer hy deiktiese taalgebruik met die logiese konstruksie van “alle moontlike wêreld”. Dit is veral Leibniz wat laasgenoemde idee ontwikkel het deur te laat sien hoe dat alle moontlike wêreld ‘n logiese domein vorm waarin ons konkrete, aanwysbare wêreld gesien kan word as die aktualisering van een van die moontlikhede. Die vraag is nou of die werklikheid benader moet word van die logies-abstrakte kant van “alle moontlike wêreld” af, of eerder van die kant van hierdie konkrete wêreld van ons waarna gewys kan word. Van Peursen argumenteer vir die tweede benadering aangesien deiktiese taalgebruik – om ‘n ruimtelike metafoor te gebruik - nader aan die werklikheid geleë is; dit is verwortel in die werklikheid. In die wisselwerking tussen taal en werklikheid lê aanwysende taalgebruik nader aan die konkrete wêreld van elke dag as die formele taalgebruik van logiese sisteme²⁶. Ten opsigte van die chronologiese genese van taalgebruik, voer Van Peursen verder aan dat die aanwysende aspek van taal vroeër ontwikkel het as die meer analitiese aspekte daarvan.

Taal is ten diepste konteksgebonde. Dié konteksgebondenheid van taal dui op die verworteling van taal in die werklikheid. Dit is die konkrete wêreld van elke dag wat die konteks verskaf vir die verstaan van talige uitdrukkings. Daarom dat taal nooit van die werklikheid losgemaak kan word nie. Selfs die mees formele en abstrakte taalsisteme hou tog nog verborge verwysings in na ‘n sprekende en oriënterende “ek” wat in verhouding tot die omringende omgewing staan. In die verband kan daar

²⁵ Dit moet in gedagte gehou word dat “taal” hier goedsmoeds met “rasionaliteit” of “subjektiwiteit” vervang kan word.

²⁶ Hierdie benadering tot die universeel-individueel verhouding is nie onaanvegbaar nie. Eerder as om te fokus op die universeel-individueel verhouding binne *taalgebruik* in interaksie met die werklikheid, soos wat Van Peursen doen, kan byvoorbeeld gefokus word op die universele kant in die *werklikheid self*. Universaliteit kan dan geïdentifiseer word met die wette/wetmatighede in die werklikheid. Sonder om te ontken dat daar wette / skeppingsordeninge in die werklikheid is, wat verantwoordelik kan wees vir die mens se ervaring van reëlmaat, kies Van Peursen egter om die universaliteit in die werklikheid indirek, relasioneel aan die orde te stel, soos wat dit afgelees word teen die universele kante van menslike taalgebruik.

gepraat word van 'n tregtering van taaluitinge. Die verste verwyder – om weer die ruimtelike metafoor te gebruik - van die konkrete werklikheid is die veralgemenende taalgebruik, byvoorbeeld die van die wetenskap. Hoe nader daar na die nou end van die tregter beweeg word, hoe spesifieker en meer konteksgebonde word die taalgebruik. Die diepste dimensie van taalgebruik is die etiese - daar waar die mens direk gekonfronteer word met 'n werklikheid wat soms dubbelsinnig is, wat vanuit verskillende gesigspunte benader kan word, en wat vra om beslissing.

Die korrelaat van 'n deiktiese ontologie is 'n konkrete, alledaagse werklikheid. Van Peursen se nadruk op die primaat van die alledaagse leefwêreld plaas hom in die geselskap van 'n hedendaagse stroming in die filosofie bekend as eksistensiële fenomenologie²⁷. In 'n hoofstuk met die opskrif "Concrete werklikheid" (1992a:163 e.v.) gebruik Van Peursen twee metafore, naamlik die van swaartekrag en weerstand, om aan die lig te bring wat hy met die idee van konkrete werklikheid bedoel. Na aanleiding van die insigte van die hedendaagse natuurwetenskap, wil Van Peursen swaartekrag verstaan in die algemene sin van die aantrekkingskrag van 'n massa. Hoe groter die digtheid en dus die massa van 'n stuk materie, hoe groter is die aantrekkingskrag wat daardeur uitgeoefen word. As die tyd-ruimte wat 'n massapunt omring beskou word, dan kan die swaartekrag wat deur die massapunt uitgeoefen word as 'n kromming in die tyd-ruimte gesien word. Die kraglyne lê dus nader aanmekaar soos wat nader aan die massa beweeg word; dit graveer as't ware na die massapunt toe. Die toepassing ten opsigte van die verhouding tussen taal en werklikheid is soos volg: in die mens se praat oor die werklikheid gaan dit nie in die eerste plek om die plat vlak van 'n algemene werklikheidsbeskouing nie. Dit gaan om daardie konkrete en aanwysbare gebeure en dinge in die leefwêreld van die mens wat die aandag soos swaartekragpunte vasvang en aantrek. Die dinge binne die mens se ervaringshorison wat hulleself presenteer maak die reliëf van die werklikheid uit. Dit gaan om 'n voor-die-hand-liggende werklikheid, nie 'n agter- of onderliggende skema nie. Nogeens geformuleer in terme van die funksionaliteit (die

²⁷ Brockelman (1980:52) beskryf eksistensiële fenomenologie soos volg: "[T]he attempt to reflectively evoke and verbally articulate by means of the phenomenological method of description various phenomena including a

“hoe”): daardie dinge wat hulleself toon in hulle interaksie en relevansie vir die mens word as werklik beleef. Van Peursen stel dit soos volg (1992a:169):

“In het huidige verband wijst deze nadruk op het ‘hoe’ vooral op het samenkomen van lijnen rond gebeurtenissen, nog verder interpreteerbare taaluitingen, kortom op een samenkomen van krachtlijnen. Het zijn de plaatsen (loci) waar de werkelijkheid het meest tot uiting komt en waar tevens de aandacht van spreker en verteller het duidelijkst op gericht wordt.”

“Weerstand” is die volgende metafoor wat Van Peursen (1992a:174 e.v.) gebruik om te verduidelik wat met konkrete werklikheid bedoel word. Dié meer menslike en minder natuurwetenskaplike beeld gebruik hy in aansluiting by onder andere E. Levinas. Pas wanneer die menslike bewussyn ag slaan op dinge wat die vormgewing daardeur teenstaan, kry die dinge profiel. Dán val dit op. Soos wanneer ‘n mens eers bewus word van ‘n klip wanneer jy jou voet daarteen stamp. Hierdie toedrag van sake word egter die beste sigbaar in wat juis nie ding is nie, maar mede subjek: die medemens. Die ander word hier absoluut anders: hy kan nie in my begrip vasgevang en dus onder beheer gebring word nie. Die ander hou vir my ‘n etiese weerstand in wat die beste tot uitdrukking gebring word in die verbod: jy mag nie doodmaak nie. Op hierdie manier, in die gelaat van die medemens kry die werklikheid profiel. Die Ander is een aan wie ek aandag moet gee, en met wie ek in verhouding moet tree. In aansluiting by Levinas sê van Peursen dat dit nodig is om ten aansien van die tradisionele ontologie ‘n ommekeer te maak: juis ten opsigte van die medemens mag die “syn” nie oppermagtig bly nie (vgl. ook voetnoot 22 in afdeling 3.3.2).

Waarom vasgehou moet word in hierdie werklikheidsbenadering (sowel wat die swaartekragbeeld betref as ten opsigte van die “weerstand”) is dat dit vir Van Peursen gaan om die aanwys (wys ná) dinge wat nie ontologies verborge is nie,

variety of invariant structures or conditions of our experience to itself as it is lived-through within the “world” or horizon of ordinary experience.”

maar juis in die taal, optrede en verantwoordelikhede van die sigbare, daaglikse lewe profiel kry.

3.5.3 Dinamiese werklikheid

Die volgende punt wat ten opsigte van Van Peursen se relasionele ontologie gemaak moet word, is dat die werklikheid waarna verwys word 'n dinamiese werklikheid is. In 'n nie-meer-dingagtige of substansiële ontologie is die "dinge" in die alledaagse leefwêreld waarna verwys word eerder gebeurtenisse. In die beredenering van hierdie punt begin Van Peursen in *Verhaal en werklikheid* weer met 'n teenoormekaarstelling van twee sake, naamlik die subjektiewe verhaalstrukture wat deur die menslike bewussyn gebruik word (genaamd *narratio*), en die objektiewe gebeurtenisse om dan uiteindelik die afstand tussen hulle ook weer te ondergrawe. Die punt wat hy maak kan soos volg saamgevat word: verhale is die ontploffings van gebeurtenisse in die taal. Die sake wat vroeër aangeraak is kom weer hier ter sprake. "Ontploffings" dui op aandagtrekkende punte in die daaglikse leefwêreld. Gebeurtenisse is dan die kromminge in die tydruimte wat as't ware in die taal ontplof in die vorm van verhale. Die teenoormekaarstelling van 'n verhaal of geskiedenis wat objektief 'n werklikheid representeer al dan nie, word ondergrawe ten gunste van 'n siening waarin die vervlegting van taal en werklikheid uitgelig word. Die volgende aanhaling dui dit treffend aan:

"De zwaartekracht van de gebeurtenissen maakt tevens de ontslotenheid van menselijke bewustzijn, of de 'menselijke rede' uit. Zoals er dan een kromming in de historische tijd ontstaat, ontstaan er ook uithollingen in de taal: de metafore zijn er een voorbeeld van." (1992a:104, 105)

Wat op hierdie stadium van belang is, is die dinamiese aard van gebeurtenisse. Dit weerspieël Van Peursen se siening van 'n dinamiese werklikheid waarna al by verskeie geleenthede in die loop van die bespreking verwys is. Die winspunt van 'n prosesmatige²⁸ siening van die werklikheid, is dat dit die beperktheid en

²⁸ Van Peursen verwys op 'n paar plekke na die werk van A.N. Whitehead (1992:102 e.v.; 195 e.v.) in wie se filosofie die proses sentraal staan.

voorlopigheid van die menslike bewussyn van die werklikheid mooi in kaart bring. Die op pad wees van die werklikheid na groter vervulling kom aan die lig. Die dinamiese aard van die werklikheid kan ook daartoe bydra dat die skeiding tussen gees en materie, subjektief en objektief gerelativeer word (1992a:103). Die vraag is egter: wat word gemaak van die ervaring dat daar onmiskenbaar ook dinge in die werklikheid is wat dieselfde bly?²⁹ Helberg (1968:105; 131 e.v.) ontdek in aansluiting by Stoker 'n pan-dinamisme in Van Peursen se benadering. Daarmee wil hy onder andere sê dat Van Peursen nie 'n oog het vir die skeppingstrukture in die werklikheid nie. Die reformatoriese wysbegeerte maak tradisioneel baie van die skeppingsorde in die werklikheid³⁰. Daarmee word uitdrukking gegee aan die belydenis dat God transendent aan die skepping is, en tog getrou daarin aanwesig is en liefdevol en intens daarvoor sorg. Die sogenaamde "wetsorde" word dan gebruik om die wyse van die liefdevolle trou van God te probeer verduidelik. In teologiese terme kom die verskil tussen Van Peursen se benadering en 'n benadering wat meer klem lê op die ordelikheid in die werklikheid (en dus meer staties is) neer op die volgende teenstellings: eschatologie teenoor skepping; transformasie teenoor reformasie. Myns insiens sluit Van Peursen se siening van die verhouding tussen mens en werklikheid nie die moontlikheid uit van 'n erkenning dat daar in die werklikheid self vaste strukture is waarop elke keer weer (dalk verskillend) geantwoord moet word nie. Erkenning van sodanige strukture kry egter nie aandag by Van Peursen nie³¹. Soos vroeër opgemerk, is Van Peursen geneig om op universaliteit as 'n funksie van menslike taalgebruik te fokus: die universele kom tot uitdrukking in die proses van afstandneming en abstraksie vanaf die konkrete, alledaagse werklikheid. Wat in gedagte gehou moet word is dat Van Peursen nooit uitsprake maak oor die

²⁹ Vgl. voetnoot 26.

³⁰ In die verband kan gedink word aan die werk van Herman Dooyeweerd, wie se magnum opus in die nederlands die titel dra van die Wysbegeerte van die wetsidee. Vir 'n inleiding in hierdie filosofie, sien Henderson (1994) en Wolters (1986).

³¹ Van Peursen het inderdaad altyd weggeskram van die struktuurgedagte soos voorgestaan deur veral Herman Dooyeweerd. Na die verskyning van Dooyeweerd se *A new critique of theoretical thought* het Van Peursen met Dooyeweerd in debat gegaan oor presies die kwessie van wetstrukture in die werklikheid. Die kwessie word konkreet wanneer 'n mens byvoorbeeld gaan vra na die normatiewe status al dan nie van samelewingstrukture soos staat, skool en kerk.

werklikheid *op sigself* nie. Dit kan immers nie in 'n relasionele benadering nie. 'n Filosofie wat konsekwent vanuit die "hoe" redeneer, konsentreer op 'n wêreld in verhouding tot die mens, en die een word teen die ander afgelees.

Wat wel opgemerk kan en moet word is dat die mens 'n ervaring het van orde. En juis omdat subjektiwiteit en objektiwiteit op mekaar afgestem is, is die orde nie slegs in die denke van die mens nie: in die gebeurtenisse is daar reëlmaat en orde waar te neem (1992a:194). Daarom dat mense in hulle alledaagse lewe intuitief 'n besef het van ordelikheid. Daarom ook kan in die sistematiserende werk van die wetenskap wetmatighede geformuleer word: die teologie kan byvoorbeeld 'n godgegewe wetsorde onderskei, en die natuurwetenskappe kan natuurwette formuleer. Hierdie wette bestaan nie net nominalisties in die taal nie, maar iets van die werklikheid word in die talige formulerings speurbaar. Die gevaar waarteen Van Peursen waarsku is egter die ontdekking en fiksering van een of ander onderliggende metafisika.

3.5.4 Filosofiese surrealisme

Teen die einde van *Na het postmodernisme* prys Van Peursen die filosofiese surrealisme aan as die wysgerige benadering wat na die postmodernisme moet kom. In antwoord op die vraag waarom die term "filosofiese surrealisme" gekies word om hierdie benadering te beskryf, antwoord Van Peursen dat dié naamgewing aandui dat dit om 'n wysgerige benadering van die gewone werklikheid gaan; van die wêreld van onself en van dit om ons heen – nie byvoorbeeld een of ander onsigbare sfeer van ewige idees of waardes nie. Maar verder steek daar ook iets in van 'n aksent op, en 'n verdieping van die reële. Dit gaan nie maar om blote feite of oor dit wat bloot voor die hand liggend is nie. 'n Verdergaande ontsluiting van wat gegee is, is onmisbaar. Filosofie moet ook besin oor smart en vreugde, teleurstelling en liefde, sinvolheid en sinneloosheid. So kry die gewone wêreld iets superwerkliks (surrealisties). Dit gaan om 'n werklikheid wat oopval in perspektiewe, en – van die "anderkant" af – 'n deiktiese ontsluiting van gebeurtenisse in 'n kaleidoskoop van betekenis. Dus 'n intensivering van die realiteit: surrealiteit. Die grootste ooreenkoms met die surrealisme soos wat dit uit die skilderkuns bekend is, word daarin geneem dat die persone en dinge so intensief gesien word dat hulle tegelykertyd betekenis nie slegs hét nie, maar ís (1994:128).

'n Belangrike aspek van die ontsluiting van gebeurtenisse in menslike taal tot betekenis, iets wat trouens al deur die loop van die bespreking 'n aantal kere genoem is, is dat daarby dan beweeg word in die evaluatiewe dimensie van taalgebruik. Etiese oorwegings kom onvermydelik ter sprake wanneer meer intensief met die werklikheid omgegaan word. Dit is omdat die etiese dimensie onlosmaaklik deel is van daardie intervlak tussen mens en omgewing – soveel so dat dit nie as bloot in die taal gesetel gesien kan word nie, om nie eers te praat daarvan dat etiese oorwegings eintlik verder weg is van 'n werklikheid wat deur 'n onbetrokke wetenskap beskryf kan word nie. Wat vir Van Peursen duidelik is, is dat etiese taalgebruik aan deskriptiewe taalgebruik voorafgaan wat onmiddellikheid betref in relasie met die werklikheid. En met dit gesê word tegelykertyd iets van die werklikheid sigbaar; dit is as't ware 'n etiese werklikheid! Filosofiese surrealisme kom daarin na vore dat feite oplos in waardes. Hoe meer intensief daar met die werklikheid van elke dag omgegaan word, hoe onmiskenbaarder word perspektiewe ontsluit wat bo die werklikheid van elke dag uitreik, en ook korreksies op daardie werklikheid inhou. Komplementêrend tot die etiese dimensie speel die estetiese ervaring van die mens ook 'n rol in 'n surrealistiese benadering van die werklikheid. Kunsuitinge bevat immers iets van aantrekking en afstoting; van voldoening aan, en afsien van iets ter wille van hoëre waardes. In kuns lê daar volgens Van Peursen tog iets universeels beslote; iets wat slegs op indirekte wyse vorendag kom (1992a:153).

Die laaste verwysing na die universele is belangrik. Van Peursen lê voortdurend klem daarop dat die universele in die mens se interaksie met die omgewing nie geleë is in die “wat” (m.a.w. in die betekenisinhoud van taalgebruik) daarvan nie, maar in die “hoe” (m.a.w. in die funksionaliteit van die taalgebruik). Daar is baie verhale; daar is 'n pluraliteit van lewensbeskouings. Die universele is daarin geleë dat al die verhale in interaksie met die werklikheid is, en iets daarvan toon. Die werklikheid self verg tallose verhale om reg daaraan te laat geskied. Wanneer een verhaal as die allesomvattende geneem word, dan word die werklikheid self geweld aangedoen³².

³² Vgl. die artikel van Boeve: *Theologie na het christelike grote verhaal* (1994).

die een kant is daar taaluiting wat gebore word uit abstraksie en veralgemening. Aan die anderkant is daar die taalgebruik wat meer onmiddelik vervleg is met die alledaagse leefwêreld. Hoe meer intens en indringend die interaksie met die omgewing is, hoe duideliker kom die etiese karakter van alle taalgebruik na vore.

Die oorsig oor Van Peursen se filosofie stel ons in staat om verantwoord in te fokus op die kwessie van die verhouding tussen geloof en wetenskap in sy denke. In die volgende hoofstuk (hfst. 4) word die tipologie van die geloof-wetenskap debat wat in hoofstuk 2 ontwikkel is gebruik om geloof en wetenskap by hom aan die orde te stel. Soos wat sal blyk, handhaaf Van Peursen konsekwent 'n nie-reduksionistiese standpunt. Hierdie standpunt bied interessante perspektiewe op die idee van 'n christelike wetenskap, wat in die laaste hoofstuk aan die orde kom.

4. Die verhouding tussen geloof en wetenskap by Van Peursen

4.1 Inleiding

In hierdie hoofstuk moet die model wat in die tweede hoofstuk ontwikkel is vir die verhouding tussen geloof en wetenskap toegepas word op die filosofie van Van Peursen, soos wat dit in die derde hoofstuk bespreek is. Daarna, in die vyfde hoofstuk, word gekyk na die implikasies van die Van Peursen-benadering vir die idee van Christelike wetenskap.

Hier word geargumenteer dat Van Peursen se benadering, in terme van die model, deurgaans nie-reduksionisties is. Hy erken dus die bestaansreg van sowel geloof as wetenskap as relatief onafhanklike terreine van menslike kultuuraktiwiteit. Wat presies met die woord “onafhanklik” bedoel word, sal in die loop van die hoofstuk duidelik word. In die verband is Van Peursen in pas met die tendense van die huidige tyd (vgl. Polkinghorne, 1998:xi). Dié standpunt sal verdedig word deur gebruik te maak van die verskillende invalshoeke tot die geloof-wetenskap debat wat in die tipologie geïdentifiseer is. Ten opsigte van elke invalshoek word die gegewens relevant tot die geloof-wetenskap debat in Van Peursen se denke ontgin.

In die algemeen kan ook gesê word dat Van Peursen 'n meer beskeie plek aan wetenskap toeken as wat dikwels gangbaar is in die eietydse Westerse kultuur. In *Verhaal en werklikheid* (1992a:49, 50) het hy dit byvoorbeeld teen 'n “te sober en te eng wetenskaplike omskrywing van ons wêreld”, waardeur 'n “ontdigterliking” van die kosmos plaasvind³³. Die wetenskaplike impuls in menslike (denk)aktiwiteit is volgens hom onmisbaar (1992a:204), maar dit is tog verder verwyderd van die werklikheid as wat alledaagse ervaring en die religieuse bewussyn is. Die wetenskap vervul 'n belangrike terugkoppelingsfunksie in die sin dat dit alledaagse ervaring en religieuse verstaan kan verdiep, en selfs ook kan bystuur (Van Peursen, 1987:191; 1992a:126). Dit bly egter altyd 'n vereenvoudiging van die komplekse verskeidenheid in die mens se interaksie met die omgewing. Uiteindelik is die belangrikste

³³ Vgl. ook Van Peursen, 1992a:156, 157; 1992b: 11, 13.

beïnvloeding in die teenoorgestelde rigting: geloof vorm die horison waarbinne wetenskap plaasvind.³⁴ In die woorde van Van Peursen (1958:142):

“De gelovige staat anders in die wereld, staat in zekere zin zelfs in een andere wereld, maar toch juist in verantwoordelijkheid voor en in arbeidsgemeenschap met de niet-christenen. Geloof maakt hem de horizon van deze wereld eerst zichtbaar. Zijn wetenschap zal hij geïntegreerd moeten zien binnen de heilsboodschap omtrent de wereld en zo in nieuwe blijdschap en zingeving zelfs zijn routinewerk beschouwen.”

Soos wat in die res van hierdie hoofstuk en ook in hoofstuk 5 geargumenteer word, beteken die noodsaak dat wetenskap “geïntegreerd gesien moet word binne die heilsboodskap” nie vir Van Peursen dat die gelowige wetenskaplike noodwendig met ander wetenskaplike teorieë sal werk as sy nie-gelowige kollega nie. Wat dit wel beteken is dat die gelowige wetenskaplike nooit sy wetenskaplike werk los kan sien van die geheel van sy ervaringshorison nie. Laasgenoemde word gestempel deur sy verhouding met God. Miskien sou, in die woorde van Van Peursen, gesê kon word dat die verhouding met God die sterkste swaartekragpunt in ‘n gelowige se ervaringshorison is (behoort te wees). Die wetenskap moet dan in diens staan van hierdie alledaagse, onmiddellike werklikheid.

Dit sou verder nie verregaande wees nie om te argumenteer dat die verhouding tussen geloof en wetenskap vir Van Peursen nie in die eerste plek ‘n *wetenskaplike* probleem is nie, en dat dit ook volgens hom nie in die eerste plek een behóórt te wees nie. Insig in die geloof-wetenskap problematiek is geredeliker bereikbaar indien die probleem nie in die eerste plek geobjektiveer en geanaliseer word nie, maar die “oplossing” eerder gelééf word (“De eenheid van geloof en wetenschap is een taak, een opgawe, die wellicht nimmer volkome en ononderbroke verwezenlijkt wordt” 1958:142). Vir Van Peursen pas die integrasie van geloof en wetenskap meer in die

³⁴ Wat mees basiese vertrekpunt betref is daar dus weinig verskil tussen Van Peursen se siening van die verhouding tussen geloof en wetenskap, en die siening van die sg. reformatoriese filosofie, naamlik dat geloof ‘n

konteks van liturgie as van wetenskap, waar liturgie verstaan word as erediens aan God (1992b:10).

As laaste inleidende opmerking kan gesê word dat Van Peursen se siening van die verhouding tussen geloof en wetenskap afgelei moet word uit sy algemene siening van die verhouding tussen menslike subjektiwiteit en die werklikheid. Soos wat geblyk het, is dit die relasie wat vir hom voorop staan, maar in hierdie relasie kan daar sekere vorme van taalgebruik wees wat 'n meer direkte reaksie op die inset van die omgewing voorstel as ander. Evaluatiewe taalgebruik staan, om 'n ruimtelike metafoor te gebruik, "nader" aan die werklikheid as die formele taalgebruik van die logika (vgl. Van Peursen, 1968:23). In dieselfde trant moet die verhouding tussen geloof en wetenskap ook gesien word. Geloofservaring en geloofstaal veronderstel 'n baie nou betrokkenheid op 'n "ander", terwyl wetenskap juis poog om afstand te neem. Geloofservaring en geloofstradisies lê klem op die besondere in die mens se verhouding met die werklikheid. Dit gaan om 'n besondere geskiedenis van redding en om besondere gebeurtenisse. Wetenskap aan die anderkant probeer so veel as moontlik algemeengeldigheid in die uitsprake daarvan inbou. Met 'n sekere mate van reserwe kan dus gesê word dat die verhouding tussen geloof en wetenskap in die filosofie van Van Peursen ook loop langs die lyne van die individueel-universeel onderskeiding³⁵. Die reserwe is daarin geleë dat verskeie geloofstradisies ook aanspraak maak op algemeengeldigheid, en dat daar ook wetenskaplike verklaring van besondere verskynsels plaasvind. Maar dan kan daar ook op gewys word dat die universele aansprake van die geloofstradisie juis vanuit die besonderheid daarvan voortspruit ('n standpunt wat Van Peursen sterk stel ten opsigte van die Christelike geloofstradisie), en dat die wetenskap ook in die verklaring van besondere verskynsels gebruik maak van algemeen geformuleerde wetmatighede.

breër en meer basiese belewenis as wetenskapsbeoefening is. Die eintlike vraag het te make met die mate waarin wetenskapsbeoefening geloofsbepaald is.

³⁵ Vgl. ook wat in afdeling 3.5.3 oor universaliteit gesê is.

Vervolgens word die verhouding tussen geloof en wetenskap in Van Peursen se denke ondersoek deur gebruik te maak van die vier invalshoeke tot die debat wat in die tipologie van hoofstuk 1 onderskei is.

4.2 Ontologiese invalshoek

Van Peursen se benadering is uitgesproke nie-reduksionisties. Die werklikheid self verg vele verhale om reg te doen daaraan. In 1992a:204 stel hy dit soos volg:

"Die werklikheid is dikwels minder eenduidig dan men zou wens; de ambiguïteit....is teken van de werklikheid zelf.

.....

Een werklikheid die niet zo maar eenduidig is en die daarom velerlei verhale nodig heeft om tot haar recht te komen. Die ene werklikheid vergt talloze verhalen."

Die term "verhaal" verg verdere bespreking. Dit moet verstaan word met in agneming van die bespreking in afdelings 3.3.1 (rasionaliteit as leerproses) en 3.5.3 (dinamiese werklikheid). Dit wil voorkom asof Van Peursen onder "verhaal" baie dieselfde verstaan as wat hy met die uitdrukking "simboliese netwerk" bedoel. Die mens werk met simboliese netwerke om sy reaksie op die uitdagings van die omgewing te fasiliteer. In die relasionele verhouding tussen mens en werklikheid, is "verhaal" die uitdrukking van die menslike, meer subjektiewe kant van die verhouding³⁶. Verder sou 'n mens kon sê dat Van Peursen die term verhaal gebruik in aansluiting by die gebruik daarvan deur die postmodernisme (vgl. bv. sy bespreking van Jean-Francois Lyotard in 1992b:49-59). Lyotard het dit veral teen die sogenaamde "groot verhale" wat hy as metafisiese konstrakte sien waardeur onderdrukking en marginalisering plaasvind. Van Peursen wil in sy gebruik van die term verhaal ook hiervan wegstuur, en praat van "klein" verhale, waarmee lokale rasionaliteitsnetwerke bedoel word wat voortdurend met mekaar in gesprek is (1992b:71-77).

³⁶ Die term "verhaal, soos deur Van Peursen gebruik, sou dus die uitdrukking "taalspel", soos deur die latere Wittgenstein voorgestel, benader.

Deur die term “verhaal” word ook ‘n bykomende, dinamiese konnotasie aan die simbole netwerke waarvan hierbo sprake is geheg. Die verhale dui daarop dat dit ‘n dinamiese werklikheid is waardeur die mens uitgedaag word. En daarbenewens impliseer verhale ook tradisies van oordrag van die verhale. Die dinamiek is dus sowel in die subjektiewe as objektiewe kant van hierdie ontologie aanwesig (vgl. Van Peursen, 1992b:84, asook hierdie studie afdelings 4.3 en 5.5).

In die gedeelte wat hierbo aangehaal is, is Van Peursen in polemieks met ‘n opvatting wat wetenskap (met ‘n gepaardgaande skerp onderskeid tussen waar en vals) beskou as die vooraanstaande “verhaal” om te vertel in interaksie met die werklikheid. In reaksie daarop sê Van Peursen dat die werklikheid self nie kant en klaar en kwantifiseerbaar is nie, asof dit net uit meetbare stukkies materie bestaan wat wag dat algemene wetmatighede daarop toegepas word (1992a:192). Daar is meer oor die werklikheid te sê as dit.

Die vraag is nou wat Van Peursen meer oor die werklikheid sê? In hoofstuk 2 is aangedui dat die kwessie waarom dit gaan in die ontologiese invalshoek tot die geloof-wetenskap debat die vraag is of ontologiese status aan God of die goddelike toegeken word of nie. Erken Van Peursen die bestaan van God of die goddelike? In *Verhaal en werklikheid* gaan dit vir hom om die relasionele aard van bestaan, en in die verduideliking daarvan kom dit dikwels na vore dat die mens ook reageer op gebeure waarin die werksaamheid van ‘n goddelike mag herken word. Die skok van hierdie gebeurtenisse gee dan aanleiding tot simbole en die vertel van verhale. So gestel kan dit egter nog baie deskriptief voorkom, en hoef dit nie noodwendig Van Peursen se eie standpunt weer te gee nie. En oor die algemeen wil dit lyk asof Van Peursen in *Verhaal en werklikheid* nie veel verder as hierdie punt wil beweeg nie. Soms lyk dit asof die tematiek van die transendente wat in die immanente na vore kom wys in die rigting van die erkenning van meer as onpersoonlike kragte. Die transendente is die appél wat “van buite” af gemaak word en wat roep tot verantwoording en etiese beslissing (1992a:160).

In *De Naam die geschiedenis maakt* hanteer Van Peursen hierdie kwessies baie meer eksplisiet, en daar word dit ook duidelik waarom hy in *Verhaal en werklikheid* so huiwerig is om uit te spel presies waarop die transendente dui. Dit is naamlik omdat Van Peursen uitgesproke is daaroor dat die ontwikkeling van 'n algemene godsleer nie die aangewese weg is om te volg nie. Heelwat van die literatuur wat deesdae oor die verhouding tussen geloof en wetenskap verskyn, poog om in aansluiting by die jongste ontwikkelinge in die natuurwetenskap die aanwesigheid van 'n geestelike (goddelike) dimensie in die werklikheid aan te dui. Die vertrekpunt word dikwels geneem in die ondersoek na universeel geldende wetmatighede in die natuur. Van daar af word dan op 'n deduktiewe manier verder afleidings gemaak. John Polkinghorne argumenteer byvoorbeeld dat "theism offers the 'best explanation' of the many-levelled character of human encounter with reality." En net 'n entjie verder sê hy van sy werk: "Recent results of Ilya Prigogine in relation to non-integrable (fractal-like) solutions are used to carry further the metaphysical conjecture that chaos theory should be interpreted in an open, rather than a deterministic way." (Polkinghorne, 1998:xii). Die volgende opmerking van Worthing (1996:3) kan as verdere voorbeeld van hierdie benadering geneem word:

"More than an exposition of how matter and energy are related through motion and force in our everyday environment, or how the laws of gravitational attraction regulate the course of our solar system, contemporary physics (especially theoretical physics) is engaged in the search for a comprehensive theory (of theories) of existence that would explain the functioning, origin, and destiny of the universe, and, if [Stephen] Hawking is to be believed, that would allow us to know 'the mind of God'".

Die gevaar met benaderings wat in die algemeen wil praat oor die verhouding tussen die goddelike en die natuurlike is dat daar, vanweë die aard van die onderwerp baie maklik in spekulasie verval kan word. Die vraag is of iets soos die logiese godslewering van byvoorbeeld Thomas Aquinas nie dan vervang word met lewering wat berus op die teorieë en wiskunde van die teoretiese fisika nie. Binne die breë reformatoriese tradisie word die moontlikheid en wenslikheid van 'n natuurlike teologie oor die algemeen tereg met skeptisisme bejeën. Kenmerkend van dié

tradisie is 'n sensitiviteit vir die aard van die goddelike openbaring, asook vir die feilbaarheid van die menslike rede.

Benewens 'n soeke na die transendente wat uitgaan van natuurwetenskaplike navorsing wat streef na algemeengeldigheid, is daar ook godsdienstige tradisies wat 'n meer universalistiese benadering het. Van Peursen (1992b:17) noem die voorbeeld van die hindoeïsme waarin die teenstrydighede tussen godsdienste as skyn gesien word wat eintlik teruggaan op 'n dieper waarheid. In teenstelling daarmee gaan die "godsdienste van die Boek" (Christendom, Islam, Judaïsme) uit van 'n besondere geloofstradisie, waarin 'n persoonlike God sentraal staan. Dit is interessant om op te merk dat bydraes tot die geloof-wetenskap debat wat oor God praat binne die konteks van die algemene benadering van die (natuur-)wetenskap, as deel van hulle agendas ook dikwels die versoening en of samewerking van die verskillende geloofstradisies van die wêreld stel (vgl. bv. Polkinghorne, 1998:xiii).

In teenstelling hiermee begin Van Peursen in *De Naam die geschiedenis maakt* dood natuurlik, sonder om dit verder te problematiseer, eksplisiet binne 'n besondere geloofstradisie naamlik die christelike. In hierdie boek werk hy met die basisdokument van die christelike tradisie, naamlik die Bybel, en ontwikkel hy as't ware 'n openbaringsgeskiedenis waarin hy die "geheim" van die Bybelse godsname voorop plaas. Die besondere, die unieke van die "Naam" in die Bybelse openbaring is dat dit al die bekende name waaronder God aangeroep word deurbreek. Gerig tot besondere groepe, volke, kulture en situasies blyk hierdie Naam so nou verbonde te wees aan diegene wat aangespreek word, dat die Naam self besonder en spesifiek is. Maar die merkwaardige – en dit is ook Van Peursen se motivering vir sy aanpak – is dat die besondere Naam juis die mees universele blyk te wees. In die Bybel is juis hierdie besondere God die God van die hele aarde (1992b:41).

As daar nou, volgens Van Peursen, van binne die christelike geloofstradisie na die Bybelse godsname gekyk word, dan word dit duidelik dat baie van die name in die westerse kultuur verslete geraak het, en dat hulle hulle onmiddelikheid verloor het. Tesame daarmee het die name alledaags en maklik (be)grypbaar geword. Die gevolg is dat die Godsnaam "bonatuurlik" geword het: dit verwys gemaklik na 'n

“bonatuurlike” dimensie wat ver verwyderd is van die alledaagse leefwêreld van die hedendaagse mens. Maar in teenstelling daarmee is die Godsnaam in die Bybelse verkondiging in sy geheel eintlik nooit te bevat nie (1992b:31). In ‘n sekere sin gaan dit om die “onbekende God” wat alleen bekend word deur Sy Naam. Mense maak gebruik van simbole netwerke en taal om hulle reaksie op die omgewing (in breë sin) te fasiliteer. Daarbinne kom dan ook godsbeelde en verwysings na die goddelike voor. Maar dit is asof hierdie menslike godsdienstige verlangens elke keer weer deurbreek word deur ‘n minder grypbare Naam. Elke keer word die menslike skemas deurbreek as iets van ‘n Aanwesigheid sigbaar word in gebeurtenisse. Dan moet erken word dat hier meer aan die werk is as bloot menslike projeksies. In die Bybel gaan dit volgens Van Peursen nooit om ‘n god wat bewys kan word nie; om ‘n god van die filosofie; om ‘n begin- of eindpunt van die kosmiese ekspansie as Eerste Oorsaak of Laaste Doel nie. Alle sodanige pogings is pogings tot ‘n algemene godsleer; pogings om God tot objek te maak. Maar die Godsnaam wat in die Bybelse verhale na vore kom behou altyd die inisiatief – bly altyd subjek (1992b:33). In die Bybelse verhale breek die Godsnaam deur in die toenmalige en vertroude godsvoorstellings, en so word iets van ‘n transendensie in immanensie sigbaar. Die punt wat gemaak word is dat die skeiding tussen ‘n natuurlike en ‘n bo-natuurlike sfeer van die werklikheid nie geldig is nie. In die een werklikheid van die gewone dinge en die alledaagse gebeurtenisse word die geheimsinnige Aanwesigheid speurbaar (1992b:34).

In sy poging om iets van die seggingskrag van die Bybelse verhale te herwin, lê Van Peursen klem daarop dat “God” gladnie as ‘n afsonderlike naam in die Bybel voorkom nie. Dit is die bekende soortnaamlike godsname wat in die semitiese wêreld van destyds en later in die hellenistiese wêreld in gebruik was wat gebruik word³⁷. ‘n Mens moet met die bekende name worstel om iets te beluister van ‘n ander Stem wat deurbreek. Volgens Van Peursen hou die deurbreek van ‘n geheimsinnige Naam dwarsdeur al die bekende heen vir diegene wat dit hoor ‘n

³⁷ Van Peursen verwys ook wel na die unieke, eienaamlike, godsnaam – die tetragrammaton JHWH – wat in die Ou Testament gebruik word om na die God te verwys wat in ‘n besondere verhouding met die volk Israel staan (1992b:37e.v.)

spanning in wat binne die hedendaagse christendom, altans in die weste, heeltemal onbekend is. Die woord "God" het in ons kultuur 'n eensame begrip geword, en die besef dat dit 'n oorspronklike Germaanse naam was wat in 'n lang ontwikkelingsgeskiedenis die gelade betekenis van die Bybelse verkondiging moes kry bestaan nie meer nie. Die volgende aanhaling maak duidelik wat hy bedoel:

"...[I]n de westerse situatie...is het woordje 'God' zo ondubbelzinnig en vanzelfsprekend geworden dat het als onbruikbaar en als niet meer bij de eigen situatie passend kan worden afgewezen...De bijbelse godsnamen zijn in feite geen verborgen namen, maar worden pas werkzaam als zij geduid, onthuld en uitgesproken worden in de steeds verder gaande vertalingen. Die vertalingen zijn dan de worsteling om in de gewone gebeurtenissen, maar ook in de ongrijpbare, bijna goddelijke, structuren van onze samenleving (macht, status, welvaart, informatie), toch weer die ongewone Godnaam zichtbaar te maken. Er is geen goddelijke Wezen dat zich achter de Naam verbergt. De Naam is juist wezenlik, is Openbaring, is relatie met mensen en situaties." (1992b:35)

Die vraag wat nou ontstaan is hoe hierdie siening van Van Peursen te rym is met sy vroeër uiteengesette opvattinge oor die mens en sy/haar interaksie met die werklikheid. Miskien sou die horisongedagte weer hier handig te pas kom. Vir die mens wat binne die christelike geloofstradisie staan is God deel van sy/haar horison. Daar kan waarskynlik selfs gesê word dat God vir baie mense die integrasiepunt van hulle horison uitmaak. God is deel van die omgewing waarop die mens moet reageer. Of nog beter: Dit waarop die mens moet antwoord is in die eerste plek die Woord van God. As relasionele wesens ervaar mense wat binne die christelike tradisie staan waarskynlik in die eerste plek dat hulle in 'n verhouding tot God staan, en dat hulle ervaringshorison beslissend daardeur gestempel word. God is nie iewers agter die ervaringshorison nie, maar in die gebeurtenisse van elke dag word sy Aanwesigheid sigbaar (behoort dit altans sigbaar te word.)

Hoe word hierdie oorwegings nou verdiskonteer in Van Peursen se siening van die verhouding tussen geloof en wetenskap vanuit 'n ontologiese invalshoek? Die voor

die hand liggende plek om te gaan kyk is by Van Peursen se siening van teologie, wat immers 'n wetenskaplike aktiwiteit is en daarby, gewoon op die naam af, ook 'n spreke oor God. Volgens hom was teologie en dogmatiek onontbeerlik in die geskiedenis van die kerk, met die implikasie dat dit steeds onontbeerlik is. Maar hierdie dissiplines moet hulpdiens verrig en nie in die plek kom staan van 'n kinderlike ingesteldheid nie. Teoloë moet erken dat daar in die tallose teologiese opvattings die neiging bestaan tot fiksasie van eie insigte; tot "die plaas van 'n godebeeld op die deksel van die verbondsark wat leeg behoort te bly"³⁸; tot die benóëming van die Naam; tot die eenduidig maak van die persoon van Jesus; tot die laat verstar van dinamiese belydenisse (1992b:93). Kortom, daar bestaan in die teologie die gevaar dat God tot objek gemaak word wat bestudeer en begryp kan word. Die moeilikheid van die godsdienswetenskap is dat 'n mens wil, en moet, vasstel (fikseer). Daar is baie aspekte van die menslike lewe waar saaklike vasstelling, afdoende verklaring, en objektiewe uitleg noodsaaklik is. Maar daar is egter ook gebiede waar naas (selfs eerder as) verklaring proklamasie 'n rol te speel het. Die geloofslawe as omgang met God is 'n voorbeeld hiervan. Die mens se kontak met God kom dan eerder uit in lofprijsing en aanbidding (liturgie). Teologie, konseptualisering, krities-wetenskaplike werksaamheid is nodig, maar dan om ons fundamentele en ondeelbare ervarings van God te verdiep (1987:191). Op ontologiese terrein moet die spanning tussen geloof en wetenskap gesoek word in 'n verdringing van die onmiddelikheid van geloofservarings deur die objektiverende houding van die wetenskap. Van Peursen se posisie is nie-reduksionisties: daar is meer aan die werklikheid as wat met die instrumentarium van die wetenskap, in die sin van objektifisering, analise en die lê van logiese verbande, afgetas kan word. Méér nog: die werklikheid behoort selfs nie in die eerste plek wetenskaplik benader te word nie.

4.3 Epistemologiese invalshoek

Wat die epistemologiese invalshoek betref kan eweneens beredeneer word dat Van Peursen 'n nie-reduksionistiese posisie huldig. In hoofstuk 2 is aangevoer dat ontologiese en epistemologiese perspektiewe baie moeilik van mekaar losgemaak

³⁸ I Kon 6:13; 8:13; vgl. Van Peursen 1992b:42

kan word. Dit is ook hier die geval. Van Peursen se standpunte in die vorige afdeling werk met die skema van talige uitsprake (verhale) oor die werklikheid. Die vraag na die epistemiese status van daardie uitsprake kom dadelik ter sprake. Het ons hier te make met “geregverdigde, waar aannames” aangaande die werklikheid?³⁹ Die realisme versus anti-realisme of idealisme vraagstuk kom by Van Peursen ter sprake in sy bespreking van ander denkers. In ‘n bespreking van die filosofie van George Berkeley (1992a:190 e.v.) meld hy dat Berkeley se benadering op ‘n paar punte sy eie siening goed weergee. Na aanleiding van Berkeley se bekende adagium, *esse est percipi*, meen sommiges dat sy filosofie die beste aangedui kan word as subjektiewe idealisme. Dit sou egter volgens Van Peursen ‘n wanvoorstelling van Berkeley se filosofie wees om te sê dat die sigbare dinge verdwyn wanneer die waarnemer sy/haar oë toemaak. Die dinge het nie ‘n absolute bestaan onafhanklik van die menslike gees nie, maar dit beteken nie dat hulle deur die bewussyn geskep word nie. Die objektiwiteit van die wêreld, wat veral na vore kom in die orde en bestendigheid wat waargeneem word, berus verder volgens Berkeley nie in ‘n algemene menslike bewussyn nie, maar in die bewussyn van God. Die kritiek hierop is dat Berkeley dan sou verval in ‘n teïstiese idealisme, asof die objektiwiteit van die werklikheid uiteindelik sou berus in die goddelike Gees. Maar die kritiek blyk volgens Van Peursen by verdere uitwerk van dié tematiek deur Berkeley ook onjuis te wees. Dit moet verstaan word as dat “God” (in *Verhaal en werklikheid* plaas hy die woord in aanhalingstekens) bo en in die werklikheid rondom aanwesig is. Die dinge en gebeurtenisse is soos letters waaruit ‘n betekenis opgemaak moet word. Daar is ‘n direkte werklikheid, maar met ‘n derde dimensie wat bo die direkte gegewene uitreik. En wat is dan nou die werklike dinge? Nie opsigselfstaande stukkies materie nie! Dit is nie asof die dinge soos seëls is wat van buite af ‘n afdruk laat op die was van ons waarnemingsvermoë nie. Maar daar is wel iets wat waargeneem word en wat van buite af op ons inwerk. Van Peursen gebruik die beeld van skulpe, of dierehorings, of gesteentes, uit ‘n tydperk voordat die mens daar was, wat deur paleontoloë in die grond gevind word. In een opsig bestaan hierdie dinge van baie vroeër as die mens af. Maar in ‘n ander opsig kry hulle eers realiteit – bestaan hulle eers werklik –

³⁹ Volgens Quinton (1972:345) is die wydste aanvaarde definisie van kennis dat dit geregverdigde, waar aanname is. Hy gaan verder en toon aan dat elk van die terme van daardie definisie geïnterpreteer kan word.

wanneer hulle ontdek word. 'n Mens sou dus in die lyn van Berkeley se denke kon sê dat daar 'n begin van die dinge is *met betrekking tot óns*. "Het scheppingsbesluit houdt in dat de dingen waarneembaar worden voor met verstand begaafde schepselen. Spreken van een absolute bestaan houdt een contradictie in. Het gaat om heel werkelijke dingen, maar niet om een soort bestaan dat geheel in zichzelf rust, maar om een 'relative existence with respect to created minds'" (1992a:192, waar die uitdrukking in Engels van Berkeley self afkomstig is.)

Dieselfde relasionele kenteoretiese benadering skemer deur in Van Peursen se behandeling van die filosofiese projek van Edmund Husserl. Volgens Van Peursen (1967:23) hang die vernuwing van die wysbegeerte soos deur Husserl beoog nou saam met die sogenaamde fenomenologiese reduksie. Dié metode behels 'n "tussen hakies plaas van die werklikheid". Daardeur word diskussie oor die bestaan al dan nie van die gegewe werklikheid vermy. Die kontroverse omtrent laasgenoemde aangeleentheid het 'n dominante plek ingeneem in die neo-kantiaans gedomineerde wysgerige situasie waarin Husserl hom aan die Duitse universiteite bevind het. In die debat is realiste en idealiste teenoor mekaar opgestel. Die vroeëre ontwikkeling van Husserl se filosofie is gekenmerk deur die leuse "tot die sake self". "Sake" dui hier op die verskynsels soos wat hulle binne die fenomenologiese reduksie geneem word, dit wil sê soos wat hulle hulle aan die logiese bewussyn voordoën onafhanklik van die vraag of hulle as sodanig in 'n natuurlike werklikheid bestaan of nie. Hierdie direkte aanpak van verskynsels, ongeag die vraag of hulle wel op die wyse bestaan waarin hulle gegee is, het aldus Van Peursen vrugbaar blyk te wees vir die vernuwing van wysgerige ondersoek. Hierdie relasionele benadering bied 'n uitweg uit die onvrugbare teenstelling van realisme en idealisme. In 'n relasionele benadering staan die funksionele dimensie voorop. 'n Vraag soos of die dinge werklik bestaan los van die mens al dan nie fokus meer op die "wat" as die "hoe" van die mens se interaksie met die werklikheid (vgl. hierdie studie, hoofstuk 3, punt 3.5.1.) In 'n funksionele benadering (fokus op die "hoe") word die belangrikheid van die vraag na 'n objektiewe werklikheid gerelativeer. Dit gaan meer daaroor dát die mens in interaksie met sy omgewing is, en of die mens reg doen aan die ervaring van sy/haar omgewing.

Die vraag is nou wat die impak van sodanige epistemologiese benadering, soos wat dit tot dusver bespreek is, op die geloof-wetenskap debat is. Dit blyk dat, uitgaande van Van Peursen se relasionele benadering, die belangrike kwessie op 'n breër vlak as wat die bespreking tot dusver aangedui het, gesoek moet word. Die uitgangspunte van 'n (natuur-) wetenskaplike benadering tot kennisverwerwing as sulks word onder die vergrootglas geplaas. 'n Aanhaling kan as vertrekpunt dien vir die bespreking:

“De Europese manier van denken vertrekt, in navolging van de Griekse gedachtenwereld, van de natuur. Het is de kosmos, het universum waarbinne zich, op een heel klein planeetje, de mensengeschiedenis afspeelt. Wij zien zo geschiedenis steeds tegen de machtige achtergrond van de natuur. De Bijbel gaat van geschiedenis uit. Deze omvat zelfs heel de natuur – het scheppingsverhaal...tekent het universum binnen het kader van de geschiedenis van God en mens.” (1992b:11)

Dit wil voorkom asof Van Peursen 'n onderskeid maak tussen natuurwetenskaplike en 'n geskiedmatige benadering as modusse van interaksie met die werklikheid. 'n Natuurwetenskaplike benadering van die werklikheid is tot 'n groot mate sinchronies. Daar word gewerk met sinuiglike waarneming van die stoflike natuur. So 'n benadering leen hom tot die vereenvoudiging en formalisering van die kompleksiteit van die natuur in wetmatighede wat streef na universele geldigheid (of in elk geval geldigheid oor 'n breër gebied as bloot 'n besondere geval). Resultate behoort herhaalbaar te wees, aangesien daar uitgegaan word van die uniformiteit van die natuur.

Geskiedenis aan die anderkant is uit die aard van die saak diachronies en veel minder grypbaar as die stoflike natuur. Geskiedenis speel af in heel spesifieke gebeurtenisse; veralgemening ten opsigte van die kontingente gebeurtenisse is baie moeiliker as wat die geval met die natuurwetenskap is, en dit kan dalk selfs onmoontlik wees. Geskiedenis – in elk geval kultuurgeskiedenis - het verder inherent 'n verhaalstruktuur (1992a:85,86). Gebeure volg mekaar nie net op nie; daar is sprake van intrige in die voortgang van die geskiedenis. Daar mag, volgens Van

Peursen, nie afbreuk gedoen word aan die kognitiewe belang van verhale nie. In aansluiting by L.O. Mink meld hy dat die narratiewe vorm ook as kognitiewe instrument gesien moet word. Narratio vorm naas teorie en metafoor die mees geëiende manier om die stroom van ervaring begryplik te maak. Die narratiewe vorm het 'n regmatige plek tussen die vele moontlike beskrywings van die werklikheid, waaronder ook teoretiese verklaring (1992b:84).

Die onderskeiding tussen natuur en geskiedenis as verskillende epistemologiese benaderings sinspeel op 'n meer fundamentele onderskeid. Dit is die onderskeid tussen "hoor" en "sien" en die metaforiese gebruik daarvan om die funksionering van die bewussyn in interaksie met die werklikheid uit te druk. Die "sien"-metafoor speel tradisioneel 'n belangrike rol in die taalgebruik van die westerse kultuur. Dit is algemeen om te praat van iemand se siening van 'n saak; of van die visie van 'n bepaalde onderneming; of om bloot te sê "ek sien" as 'n aanduiding dat 'n bepaalde standpunt verstaan word. Onderliggend aan die begrip representasie, veral deur die poststrukturealisme en verwante filosofiese bewegings weer onder die vergrootglas geplaas, is daar 'n sterk visuele metafoor (Viljoen, 1995:48). Terwyl die begrip representasie al sedert die Grieke (*mimesis*) deel is van die diskoers van die weste, is dit Heidegger wat geargumenteer het dat representasie in die moderne tyd 'n spesifieke karakter aangeneem het, waardeur die karakter van die moderne as sulks eintlik uitgedruk word⁴⁰. Omdat Van Peursen se denke dieselfde rigting inslaan, is dit die moeite werd om in 'n kort tersyde Heidegger se gedagtes oor die verhouding tussen "hoor" en "sien" na te vors. Volgens Heidegger se omskrywing beteken representasie (voorstelling) om die voorhande syn as teenoor-jou-staande voor jou te bring, dit in verhouding met jouself, die voorsteller, te plaas en dit op hierdie wyse terug te dwing na die self as maatgewende veld (volgens 'n vertaling van Viljoen, 1995:82). Die kenmerkende van die moderne tyd is dus 'n skeiding tussen denksubjek en kenobjek, waarvolgens 'n raamwerk deur die denkende subjek aan die "natuur" opgelê word. En dan sê Heidegger (1977:119) die volgende van daardie

⁴⁰ "Die Zeit des Weltbildes" en "Wissenschaft und Besinnung", in engelse vertaling, is die twee opstelle wat hier geraadpleeg is. Vgl. Heidegger, M. 1977. The question concerning technology and other essays. Vert.: William Lovitt. London: Harper Torchbooks.

raamwerk (grondplan): "Only within the perspective of this ground plan does an event in nature become visible as such an event." Die visuele metafoor figureer weereens wanneer daar oor die karakter van representasie in die moderne tyd gepraat word. Moderne wetenskap, gesien as navorsing, is volgens Heidegger die na vore kom van die metafisika wat hier beskryf is. In die natuurwetenskappe vind dit uitdrukking in kwantifisering en die vasstelling van wetmatighede. En in die geskiedeniswetenskap vind dieselfde denkhouding net op 'n ander manier uitdrukking. In die geskiedeniswetenskappe, net soos in die natuurwetenskappe, doel metodologie op die voorstelling van dit wat gefikseer en vasgestel is, en op die maak van geskiedenis tot objek. Geskiedenis kan objektief beskou word slegs wanneer dit verby is. Dit wat stabiel is in die verlede (op grond waarvan historiografiese verklaring werk) is dit-wat-altyd-alreeds-eenmaal-gewees-het; die vergelykbare. Deur die voortdurende vergelyking van alles met alles, word dit wat intelligibel is gevind deur berekening, en word dit verklaar as die grondplan van die geskiedenis.

Dieselfde gedagtes word deur Heidegger ook uitgewerk wanneer hy praat oor die betekenis van "teorie" in die moderne tyd. Kyk 'n mens na die etimologie van die Griekse woord, dan is dit volgens hom (1977:163) duidelik dat die werkwoord *theoorein* gegroei het uit die samesmelting van die twee stamme *thea* en *horaoo*. *Thea* dui op die uiterlike aansig van iets, die wyse waarop dit sigself voordoen. *Horaoo* beteken weer om aandagtig na iets te kyk; om dit van naderby te besigtig. En dan sê Heidegger (1977:163): "Thus it follows that *theoorein* is *thean horan*, to look attentively on the outward appearance wherein what presences becomes visible and, through such sight –seeing- to linger with it." In die moderne tyd het die woord teorie, waarin die idee van sien opgesluit lê, volgens Heidegger 'n besondere betekenis gekry wat wesenlik verskil van die betekenis wat die Grieke daaraan geheg het. "Sien" in moderne "teorie" kry die betekenis van "observasie". Hier is die inisiatief geheel en al by die subjek geleë wat dit wat waargeneem word tot objek voor hom stel. Die blik waarvan hier sprake is, is een wat verdeel en kompartementaliseer. Die gevolg is dat die werklikheid opmeetbaar word, en

naspeurbaar in kousale verbande. Die werklike word gefikseer in die objek-wees daarvan. By “sien”, in die moderne, teoretiese sin daarvan, gaan die inisiatief van die mens uit.

In reaksie teen hierdie denkhouding wil Heidegger die aandag vestig op die “reusagtige” van die werklikheid (1977:135); die ongrypbaarheid daarvan. Hy wil die inisiatief verskuif na die werklikheid wat aanwesig kom. En gepaardgaande daarmee wil hy menswees aanprys as ‘n getroue *luister* na die taal van die syn. Taal maak immers die mens volgens hom, en nie andersom nie. Volgens Venter (1995:193) probeer Heidegger representasie as denkhouding vervang met ‘n luisterhouding; die inkeer na ‘n oord; die self-uitlewering aan die taal as taal. Die taal wat die “huis van die syn is”. Heidegger is nie tevrede met slegs ‘n ander “metode” van kennisverwerwing nie; hy kies doelbewus en beklemtoon ‘n ander “akt” of “orgaan” van insigverwerwing om toegang tot die huis van die syn te verkry, as wat die rasionalis sou gebruik het (Venter, 1995:195). En soos wat in die vorige paar sinne duidelik geword het, staan die ouditiewe metafoor (luister, hoor) voorop. Denke in die eintlike sin van die woord is nie vra nie, maar hoor. En dit beteken dat ons nie ‘n ervaring met die taal maak nie, maar dit eerder ondergaan. Dan lê taal beslag op ons eerder as dat ons dit in ons greep kry. Dan verander dit ons en kom ons in ‘n nuwe verhouding daartoe te staan. Wat eintlik hier gebeur is dat Heidegger die outonome rasonale subjek wil desentreer; van inisiatief wil ontnem. In die plek daarvan moet ‘n getroue luister kom na die taal van die syn, want die taal praat die mens. In die taal kom die syn aan-wesig, en die mens moet ‘n huiwerende, hoedende bewaker van die syn wees, nie ‘n vasgryper daarvan nie. Op die manier word “sien” en “hoor” ikone wat wys na verskillende denkingesteldhede.

Die standpunt word hier verdedig dat iets van hierdie Heideggeriaanse sien/hoor kontrastering meespeel in Van Peursen se onderskeiding van ‘n natuurwetenskaplike benadering en ‘n geskiedmatige benadering (terwyl in gedagte gehou moet word dat Heidegger en Van Peursen tog nie met dieselfde ontologieë werk nie.) Die oorwig van belang het volgens Van Peursen vir lank in die Westerse denke gelê by ‘n statiese, natuurwetenskaplike benadering van die werklikheid. Daar is egter algaande ‘n verskuiwing in swaartepunt besig om plaas te vind vanaf ‘n puur

natuurwetenskaplike na 'n meer historiese benadering⁴¹. Van Peursen verwys dan ook as voorbeeld na die verskuiwing wat by Heidegger plaasvind in sy verplasing van Syn na aanwesig syn (*ousia* na *parousia*; *on* na *ontoos on*), wat op 'n synsgeskiedenis wys (Van Peursen, 1992b:12)⁴². Hier word geargumenteer dat dit langs die lyn van die klemverskuiwing van "natuur" na "geskiedenis", en van "sien" na "hoor" is dat Van Peursen se siening van die verhouding tussen geloof en wetenskap vanuit epistemologiese invalshoek verstaan moet word. Anders geformuleer: die menslike rede is afhanklik van ervaring en ry as't ware op die golf van ervaring om daarop te reageer. Met hierdie ervaring kan die klem nie eensydig val op die mens wat die ervaring maak nie (die inisiatief het nie). Die mens ondergaan ook 'n ervaring; sy/haar kennis word gevorm in die geskiedenis waarin hy/sy opgeneem is. En geloof is by uitstek die orgaan van hierdie houding; 'n houding van afwagting en afhanklikheid. Om in die lyn van Van Peursen verder te praat: geloof sou in die christelike (veral reformatoriese) tradisie beskryf kon word as 'n getroue en gehoorsame luister na die Woord van God. Die kennende subjek word dus ook by Van Peursen gerelativeer. Dit sou egter vanweë Van Peursen se klem op die relasionele waarskynlik onvanpas wees om te praat van 'n desentrering van die menslike subjek tot die mate waarin dit by sommige postmoderne denkers voorkom. By Van Peursen bly daar steeds iets soos 'n verantwoordelike subjek staande. Vergelyk wat in afdeling 3.3.2 in die verband gesê is, waar Van Peursen se bespreking van Kant en die postmodernisme behandel is. Die gevolgtrekking wat gemaak word, is dat Van Peursen op epistemologiese terrein 'n nie-reduksionistiese posisie in die geloof-wetenskap debat toegedaan is: 'n objektiverende en analitiese benadering is nie die enigste geldige metode van kennisverwerwing nie.

4.4 Hermeneutiese invalshoek

Van Peursen se filosofiese aanpak kan in geheel as hermeneuties beskou word. Dit gaan immers by hom om menslike strategie as interaksie met dit wat binne 'n horison ervaar word. As mense hoef ons nie direk refleksmatig te reageer op ons

⁴¹ Van Peursen sou hier in gedagte moes hou dat 'n tendens om die werklikheid te verhistoriseer al ten minste sedert die Verligting ook deel is van die Westerse diskoers.

omgewing nie, maar kan ons eksterne aksie deur interne aktiwiteit vooraf laat gaan. Die inwin, ordening en interpretasie van informasie afkomstig uit die omgewing sal daarom 'n belangrike deel van die menslike kultuur as strategie uitmaak.

In hoofstuk 2 is aangevoer dat dit in die hermeneutiese invalshoek tot die geloof-wetenskap debat veral daarop aankom hoe die mense te werk gaan om die ervaring wat ons van ons omgewing het te interpreteer. 'n Reduksionistiese posisie sal een wees wat kousale verklaring as die belangrikste of enigste geldige vorm van interpretasie beskou. 'n Verskynsel word geag verklaar te wees as die oorsaak of oorsake daarvan bekend is, veral as dit onder een of ander beherende natuurwet geplaas kan word. Die nie-reduksionistiese posisie aan die anderkant aanvaar dat, behalwe kousale tipe verklarings, daar ook interpretasie van ervaring plaasvind waar die subjek intens en persoonlik by die besondere situasie betrokke is. In sulke gevalle gaan dit dikwels eerder om die sin en doel in 'n situasie in te sien as om verskynsels deur middel van kousale verbande te probeer verklaar.

Ook wat die hermeneutiese invalshoek betref kan Van Peursen se benadering tot geloof en wetenskap as nie-reduksionisties getipeer word. In die interpretasie van ervaring kan geloof nie deur wetenskaplike verklaring vervang word nie, maar omgekeerd, kan wetenskap ook nie tot geloof herlei word nie. Dit gaan om die beklemtoning van verskillende aspekte van menslike rasionaliteit in die breë sin van die woord. Soos wat later in hierdie afdeling sal blyk, kom Van Peursen se hermeneutiese benadering na vore in sy verduideliking van die aktiwiteit van *partisiperende lees*. Partisiperende lees dui in die eerste plek op die manier waarop die Bybelse verhale volgens Van Peursen geïnterpreteer moet word, maar dit kan ook as 'n metafoor vir sy benadering tot hermeneutiese aktiwiteit in die algemeen gesien word.

Inleidend word gekyk na 'n drietal terme wat Van Peursen (1968:18 e.v. en 1986:68 e.v.) in aansluiting by die Amerikaner C. Morris onderskei binne die konteks van 'n

⁴² Op dieselfde plek (1992b:12) merk Van Peursen ook dieselfde tendens by denkers uit heel ander strominge op. Hy verwys o.a. na T.S. Kuhn, H. Putnam, en C.F. von Weizsäcker.

gesprek oor taalvorme as reaksies op die uitdaging van die werklikheid. Die terme is sintaksis, semantiek en pragmatiek. Hoewel Van Peursen self dit nie in soveel woorde sê nie, kan aangevoer word dat dié drie terme drie verkillende impulse of strategieë voorstel binne die breë konteks van menslike rasionaliteit. Sintaksis het te make met die formele struktuur van 'n tekensisteem. Dit gaan om die formele en algemene reëls vir die verhouding tussen die elemente in die sisteem. Semantiek fokus weer op die semantiese domeine van die verskillende elemente in die sisteem; die invloed van die konteks op betekenis; die aan- of afwesigheid van bepaalde betekenisnuanses binne bepaalde kontekste. En pragmatiek fokus op die invloed van die tekengebruik; die effektiwiteit daarvan.

Die drie terme wat onderskei is stem ooreen met drie velde van ondersoek, te wete die logika (die veld van die kunsmatige tale), die linguïstiek, en die semiotiek. Al drie onderskeidings kom binne elk van die drie velde van ondersoek voor, hoewel een van die terme tog in elk van die velde 'n prominente posisie beklee. So is die semiotiek 'n wetenskap wat op informasie in die ruimste sin van die woord fokus. Pragmatiese informasie staan in hierdie veld voorop. Dit wil sê informasie beskou volgens die effek wat dit het op die gedrag van lewende wesens in die wêreld. Pragmatiese informasie is die breedste en sluit die ander vlakke (semanties en sintakties) in. 'n Fokus op die semantiese aspek van die informasie sal dus 'n beperking in skopus veronderstel met betrekking tot die pragmatiese vlak, en 'n fokus op die sintaktiese aspek sal dan weer 'n nog verdere beperking in skopus veronderstel.

In die tweede veld van ondersoek, die linguïstiek, staan die semantiese aspek van informasie voorop: dit gaan veral om 'n ondersoek na die betekenis van taal, ook al kan die ondersoek beperk word tot die sintaktiese aspek van 'n taal. Dit is egter in die derde veld van ondersoek, die van die kunsmatige tale, dat gefokus word op die streng sintaktiese aspek van taal. In hierdie veld kan die semantiese en pragmatiese aspekte ook ter sprake kom, hoewel dit nie die primêre fokus sal wees nie (Van Peursen, 1968:20).

In die opeenvolging van die semiotiek, via die linguïstiek tot by die kunsmatige tale wil Van Peursen dus 'n toenemende inperking en afgrensing waarneem. Die toenemende graad van afgrensing kom volgens hom ook daarin uit dat die simboliese logika byvoorbeeld veel strakker omlin is ten opsigte van simboolgebruik en "spelreëls" as die grammatika van 'n gesproke taal, waarmee die linguïstiek besig is. 'n Kunsmatige taal is 'n hele ent verwyder van 'n gesproke taal, wat semanties gelaai en dikwels ook veel dubbelsinniger is, en nóg verder weg van die mengelmoes van maniere waarop tekens gebruik word en pragmatiese effek het in die wêreld van menslike handeling, aansporing en organisasie. Pragmatiese informasie is sterk aangewese op die menslike leefwêreld; semantiese informasie is ietwat minder op die leefwêreld betrokke; en sintaktiese informasie het byna outonoom geword: slegs indirek met die leefwêreld verbonde.

Van Peursen (1968:21) formuleer dit wat hierbo gesê is nogeens op 'n ander manier. Informasie, pragmaties benader, dus volgens die uitwerking daarvan beskou, funksioneer in die eerste plek as oriëntasie binne die leefwêreld en is derhalwe nou verbonde aan daardie kennis wat 'n onderdeel vorm van handele of optrede. Informasie beskou onder die rubriek van betekenis (semanties) funksioneer in die eerste instansie as verwysing na stande van sake in die wêreld, en is daarom nou verbonde aan beskrywende kennis. Informasie, beskou volgens die formele struktuur en meetbaarheid daarvan (sintakties) funksioneer in die eerste instansie as maat van reguleerbaarheid en berekenbaarheid, en is as sodanig nou verbonde aan operasionele kennis. Laasgenoemde kennis is die mees hanteerbare en grypbare van die drie omdat dit feitlik in geheel deur ondubbelsinnige afsprake geregleer kan word. Sulke afsprake kan dan weer in 'n meganisme, byvoorbeeld 'n rekenaar, geïmplimenter word. Pragmatiese kennis, oftewel kennis as oriëntering binne die leefwêreld, kan die minste in greep gekry word. Daar gaan dit, volgens Van Peursen, immers juis om die aftas van moontlikhede wat in die leefwêreld voorkom. Die veld waarin die pragmatiese kennis funksioneer is oop, en word gekenmerk deur oneindige nuanserings. Die veld van sintaktiese informasie is geslote, afgebaken en word gekenmerk deur 'n eindige aantal operasionele moontlikhede.

Onderliggend aan die onderskeidings wat hierbo gemaak is, lê die problematiek rondom die verhouding tussen taal en wêreld; kennis en werklikheid. In die verband voer Van Peursen (1968:22) aan dat semiotiek, linguïstiek en logika almal kennisbenaderings van die werklikheid is, maar dat die afstand – Van Peursen gebruik dikwels die ruimtelike metafoor - tot die werklikheid toenemend groter word (vgl. wat onder 3.5.2 hieroor gesê is). In die mens se interaksie met die omgewing staan pragmatiese kennis die “naaste” aan die werklikheid; dit is as’t ware vervleg met die ervaring van die konkrete leefwêreld. Dié volle werklikheid vorm as’t ware ‘n limiet: dit is soos ‘n grens wat deur rasionaliteit (taalgebruik) benader word, maar in die onuitputlikheid daarvan nooit geheel bevat kan word nie. In die historiese proses van die menslike samelewing en kultuur word steeds nuwe forme van bewerkstelligende informasie uit die deurleefde wêreld uitgelig.

Die linguïstiek is die area waar die afstand tot die werklikheid al groter geword het. Taal kan bestudeer word los van die praktiese bewerkstelligende vermoë daarvan. Volgens ‘n metafoor wat Van Peursen gebruik: dit kan as’t ware ontheg word uit die lewende weefsel van daaglikse doelstellings en waardebepalings. Die logika en kunsmatige tale is nog verder verwyder van die histories geskakeerde werklikheid. Hulle gee strukture van alle moontlike wêreldes aan⁴³. Hulle bied formele en universele sisteme wat ook deur die mens gebruik word om reaksie op die uitdagings van die gegewe werklikheid te fasiliteer. En ook hier, weliswaar in die teenoorgestelde rigting, word volgens Van Peursen ‘n limiet sigbaar: die taalgebruik neig na ‘n ideale, suiwer formele stelsel.

‘n Aanhaling van Van Peursen self vat saam wat tot sover gesê is (1968:23):

“Zo is er aan de ene kant het zuiver operationeel geworden, reguleerbare en ‘lege’ sisteem, aan de andere kant de inhoudsrijke, bijna onuitsprekelijke werkelijkheid, die niet zomaar beheerst kan worden doch slechts in benadering en oriëntatie toegankelijk wordt. Beide grenzen vormen een limiet, omdat zij zelfs in deze formulering nog abstracties zijn. In de dagelijkse

⁴³ Vgl. die verwysing na die werk van Leibniz in die vorige hoofstuk (punt 3.5.2).

wereld grijpen zij op elkaar in, en zijn alle systemen, ook die der denkoperaties, open systemen die van uit de wereld gevoed moeten worden en door interactie met de wereld steeds hernieuwde structurering verkrijgen.”

Die uiteensetting aan die hand van die terme pragmatiek, semantiek en sintaksis, is myns insiens een van die helderste en meer inhoudryke formulerings van Van Peursen se standpunt oor die verhouding tussen taal en werklikheid. Ek argumenteer verder dat dit langs hierdie lyn is dat die verhouding tussen geloof en wetenskap onder die gesigspunt van die hermeneutiek by Van Peursen gesoek moet word. Die middelgrond waar geloof en wetenskap mekaar ontmoet is op die terrein van die linguïstiek, waar dit gaan om betekenis en verwysing. Dit is ook op hierdie terrein waar konflik gewoonlik ontstaan. Die *betekenis* van woorde soos “inkarnasie”, “opstanding” en “sekerheid”, om nie te praat van “geloof” self nie, staan in die spervuur. Die wetenskaplike impuls neig om van die middegrond af weg te beweeg na die gebied van die sintaksis toe. Formalisering, universalisering en herhaalbaarheid is van belang. Hierin is die sterk punt van die wetenskap geleë. Die geloofsdimensie van bestaan speel aan die anderkant weer meer af binne die terrein van die pragmatiek. Dáár waar woord en daad baie meer vervleg is, en waar woorde juis daarop gemik is om verandering te bewerkstellig.

Binne hierdie skema is dit moontlik om te sien hoe dat geloof en wetenskap aan mekaar verwant is, en hoe dat hulle ook verskillende impulse in die mens se interaksie met die omgewing verteenwoordig. Enkele implikasies moet nou uit hierdie skema getrek word. Indien ‘n mens getrou wil bly aan Van Peursen se bedoeling, dan is dit in die eerste plek nodig om te sê dat “geloof” en “wetenskap” soos wat dit hier gebruik word abstraksies sal wees, netsoos wat “pragmatiek” en “sintaksis” abstraksies is. In die daaglikse wêreld gryp hulle op mekaar in, en is beide oop sisteme wat moet kapituleer onder aandrang van die werklikheid. In “geloof” is daar altyd ook ‘n wetenskaplike impuls aanwesig (al is dit in embriovorm). As voorbeeld kan gedink word aan talige kommunikasie. Vir kommunikasie om geslaag te wees, is daar betekenisse nodig wat oor tyd relatief stabiel bly. En deur ‘n aangebore kapasiteit word hierdie betekenisse in die denke van die kommunikeerders geabstraheer en gesistematiseer. “Wetenskap” aan die

anderkant, kan nie losgemaak word van die hoop, verwagtings en vrese van die alledaagse lewe nie.

‘n Verdere implikasie van die sintaksis-semantiek-pragmatiek skema is dat dit nodig is om te aanvaar dat “geloof” tegelykertyd ‘n breër en meer onmiddellike reaksie op die aandrang van die omgewing as wetenskap voorstel. Wetenskap hou afstandneming en beperking in, en word omsluit deur die breër vlak van die geloofswêreld. Wetenskap is ‘n intensionele terugtree uit die terrein van die alledaagse leefwêreld, ten einde meer objektiwiteit te verkry. So ‘n aktiwiteit is geensins ongeldig nie, solank in gedagte gehou word dat ‘n (doelbewuste) filtering van die volheid van ervaring – waaronder geloofservaring – plaasvind. In die laaste hoofstuk, wanneer die idee van Christelike wetenskap ter sprake kom, word hierop teruggekom.

Dit is nou ook moontlik om hierdie skema van Van Peursen samevattend te verbind met die onderskeidings wat in hoofstuk twee gemaak is ten opsigte van die hermeneutiese invalshoek tot die geloof-wetenskap-debat. Daar (sien afd. 2.3.3) het dit veral gehandel oor die vraag tot watter mate kousale verklarings en sin-verklarings met mekaar versoenbaar is, of mekaar uitsluit. Van Peursen se antwoord op hierdie vraag word duidelik wanneer ingesien word dat hy die verstaan van ons ervaring in die herkenning van sin (soos in geloofsaktiwiteit), sal verbind aan die pragmatiese dimensie van rasionaliteit. Die verklaar van ervaring deur die lê van kousale verbande (soos in wetenskaplike aktiwiteit), sal dan eerder tuis hoort in die sintaktiese dimensie van menslike rasionaliteit. Maar die pragmatiese en die sintaktiese is beide geldige hermeneutiese benaderings. Die een word nie deur Van Peursen prinsipiëel tot die ander herlei nie. Die duidelike gevolgtrekking wat gemaak word, is dat Van Peursen, wat die hermeneutiese invalshoek tot die geloof-wetenskap-debat betref, ‘n nie-reduksionistiese posisie toegedaan is.

Oor die interpretasie van ervaring binne die konteks van geloof het Van Peursen self in *De Naam die geschiedenis maakt* uitgebrei. Hy doen dit binne ‘n bespreking van die gelowige se lees van die Bybel as basisdokument van die Christelike geloofstradisie. Om die Bybel te lees is volgens hom (1992b:9 e.v.) om deel te hê

aan gebeurtenisse. Want die bronne van die christelike geloof is veral verhale oor die geskiedenis. Daar is ook ander literatuurtipes (wette, wysheidsgeskrifte, briewe ens), maar hulle is almal geset binne 'n oorkoepelende historiese struktuur. Die kern van die Ou- en Nuwe Testament word uitgemaak deur 'n aantal gebeurtenisse wat verhaal word. Dit gaan om die geskiedenis van God se bemoeienis met die mense. En eintlik is die Godsnaam volgens Van Peursen, so is al in 'n vorige afdeling opgemerk, nie gemaklik uit te spreek nie. Die Naam kom alleen na vore op 'n indirekte wyse; in daade, oproepe, gebeurtenisse waarin die Naam vertolk word. En so gebeur dit ook in ons ervaring wanneer ons die Bybel lees.

Die manier waarop te werk gegaan word om die Naam só te lees, dui Van Peursen aan met die uitdrukking "partisiperend lees". Daarmee bedoel hy dat 'n mens al lesende deel uitmaak van dit wat daar plaasvind en so sin in sy/haar eie situasie ontdek. Dit gaan naamlik om gebeurtenisse wat so indrukwekkend en veelseggend was, dat die skrywers net eenvoudig daarvoor móés praat. Hulle verhale vorm as't ware deel van die gebeurtenisse. Van Peursen se siening van die eenheid tussen verhaal en gebeurtenis, in hfst. 3 bepreek, speel hier mee. Die gebeurtenisse ontplof in verhale, om dit so te stel. En die leser doen daarin mee (beter: word daarin meegevoer.) Hy of sy begin te besef dat wat in die gebeurtenisse van destyds aan die orde was ook nou nog deurgaans. Die seggingskrag van die verhale duur nou nog voort. Die lesers partisipeer in die gebeurtenisse deur te lees, samehange te ontdek, uitleg daarvan te gee, en die konsekwensies daarvan te trek. Die verhale blyk dus in wese oproepe te wees. En appél groei dan, as dit goed is, selfs uit tot iets van 'n religieuse ervaring; 'n soort belewing waarin die leser buite hom of haarself gaan wys. In die Bybelse geskrifte word dit genoem die loof van die Here God; hedendaags staan dit ook bekend as liturgie (1992b:10)⁴⁴.

Die Naam word dus operasioneel in die geskiedenis. Dit word speurbaar in gebeurtenisse, en moet al hoe meer werksaam word in die optrede, gesprekke,

⁴⁴ Liturgie word hier nie in die eng sin gebruik van (volg)orde in 'n erediens nie. Die oorspronklike betekenis van die Griekse *leitourgia* kom ter sprake. Dit hou die gedagte in van diens/werksaamheid wat spruit uit 'n

liefdesbetoon, liedere en gebede van mense. Terme soos “spiritualiteit”, of “mistieke ervaring”, of “politiek-sosiale inset” moet volgens Van Peursen verstaan word binne die konteks van die operasioneel word van die Naam. Eintlik is die Naam self die innerlike dryfveer van die geskiedenis: dit is die Naam wat geskiedenis maak (1992b:11). Die inisiatief lê by die Naam, nie soseer by die menslike subjek nie. Daarom kan Van Peursen se praat van deelnemende of partisiperende lees van Bybelse verhale gesien word as iets van ‘n desentrering van die rasonele subjek (met die voorbehoud wat aan die einde van 4.3 gegee is wat in gedagte gehou word.) En dit moet dan ook in gedagte gehou word dat wetenskap, waar die inisiatief meer van die mens uitgaan – dit is ‘n projek om sistematies kennis van die werklikheid te verkry – plaasvind as ‘n doelbewuste terugtree uit die breër raamwerk van alledaagse ervaring.

4.5 Etiese invalshoek

Nadenke oor die etiese is ‘n deurlopende tema in Van Peursen se filosofie. Binne sy denke is die evaluatiewe dimensie van taalgebruik nouer ingespeel op die konkrete alledaagse wêreld, en is dit daarom in ‘n sekere sin getrouer aan die werklikheid as die meer objektiewe taal van die wetenskap. Ten opsigte van die etiese invalshoek is die lyn tussen ‘n reduksionistiese en ‘n nie-reduksionistiese posisie moeiliker te trek. In hoofstuk 2 is aangevoer dat reduksies na sowel die wetenskap- as die geloofkant van die geloof-wetenskap debat kan voorkom. ‘n Nie-reduksionistiese standpunt is geïdentifiseer as een wat voorsiening maak vir wedersydse beïnvloeding van geloof en wetenskap ten opsigte van etiese kwessies. Ook by Van Peursen kan daar in hierdie verband twee gedagtelyne opgemerk word. Enersyds is daar die gedagtelyn waarin die konvergensie van wetenskap tot etiek nagespeur word, en andersyds is daar die lyn waarin die relasionele outonomie van die wetenskap verdedig word. Die netto effek is egter tog nie-reduksionisties: hoewel Van Peursen nie ‘n pariteit in belangrikheid wil erken nie, maar aan die lewensbeskoulike kant prioriteit verleen, wil hy ook nie wetenskap tot geloof, of geloof tot wetenskap herlei nie.

spirituele bewussyn. Toegepas op die begrip van partisiperend lees: wanneer ‘n “leser” hom of haarself deel voel van die verhaal, hou dit ook in dat hy/sy as karakter in die verhaal funksioneer.

Van Peursen begin sy bespreking van die verhouding tussen wetenskap en etiek in *Filosofie van de wetenschappen* (1986:81) met 'n interessante verwysing na die onderskeid wat al in die antieke tyd gemaak is tussen die goeie, die ware en die skone. In 'n sekere opsig dui hierdie onderskeid op verskillende domeine van menslike rasionaliteit. Dié domeine kan nie waterdig van mekaar geskei word nie, maar een mag ook nie die ander gaan oorheers nie. Wetenskap skryf tradisioneel nie die goeie voor nie, en bewonder ook nie in die eerste plek die skone nie, maar streef na waarheid (verstaan as korrektheid; geldigheid; begroondheid). Wanneer wetenskap egter voorskriftelik raak, soos wat volgens Van Peursen (1986:88) in die utiliteitsdenke gebeur, dan vind daar volgens hom 'n reduksie plaas. Dan word die goeie herlei tot dit wat wetenskaplik gekonstateer word. Dieselfde geld ook van die estetiese ervaring, die objek waarvan met die uitdrukking "die skone" aangedui word. Hierby moet gesê word dat wetenskap natuurlik nie eksklusiewe besitreg het op "waarheid" nie, en verder dat in elk van die drie domeine die ander ook aanwesig is. In wat volg word hierdie gedagtes van Van Peursen onder die volgende punte bespreek: die primaat van die evaluatiewe; die relasionele outonomie van die wetenskap; die konvergensie van wetenskap tot etiek.

Die ideaal van 'n neutrale wetenskap wat deur middel van 'n beproefde metode regsprek oor waarheid en onwaarheid is lankal gediskrediteer. Tog word wetenskap nog in baie kringe gesien as die paradigma voorbeeld van menslike rasionaliteit⁴⁵. Van Peursen bevind hom egter in die geselskap van diegene wat 'n primaat aan die evaluatiewe dimensie van menslike taalgebruik wil toeken. In terme van die onderskeid tussen evaluatiewe en deskriptiewe taalgebruik stel hy dit as volg (1992a:109, 110):

"Het is nodig nu een stap verder te doen om de wortels van de eenheid van gebeurtenis en verhaal, van werkelijkheid en narratio, te ontdekken. Deze is vooral te vinden in de primaire taal van de mens, 'primair' niet alleen als

⁴⁵ Van Huyssteen (1995:2) skryf die volgende: "... I do believe that we have good reasons for calling our culture at least, or also, a decidedly empirical culture: a culture determined by a tradition where the sciences –

taalgebruik dat in de geschiedenis van de mensheid zich het eerste aftekent, maar ook als de voedingsbodem, nog steeds, van hedendaagse taalgebruik. Het gaat daarbij om de evaluatieve taal, de taal die expressie is van een bepaalde waardering van gebeurtenissen: bedreigend of reddend, bezoedelend of reinigend, verheugend of bedroevend, heilig of onheilig, mooi of lelijk, goed of slecht. Deze evaluatieve taal heeft dus voorrang (is 'genetisch primair') ten opzichte van de descriptieve (beschrijvende, constaterende) taal. Wel is het zo dat in hedendaagse taalgebruik de descriptie en constatering de overhand lijken te hebben. Dat is echter in vele gevallen slechts schijn."

Die mens se omgang met die werklikheid is dus vir Van Peursen, om dit nogeens duidelik te stel, ten diepste eties van aard. Die skok van die werklikheid is die aanset om te dink, te praat, en te besluit. In die etiese word dieper en ryker dimensies van die werklikheid afgelees as wat met bloot konstaterende taalgebruik die geval is. En omgekeerd is die etiese uitdrukking van menslike ver-*antwoord*-elikeid in reaksie op die aandrang en uitdaging van die omgewing. Word na die ontwikkeling van taal gekyk, dan is dit volgens Van Peursen (1992a:113) speurbaar hoe meer deskriptiewe taal uit evaluatiewe taal ontwikkel het: ten grondslag lê die vertel van verhale wat later uitgroeï tot wêreldbeskouings, sosiale stelsels en wetenskappe.

Met bogenoemde as vertrekpunt moet nou gekyk word na die relasionele outonomie van die wetenskap, soos deur Van Peursen beredeneer. In *Verhaal en werkelykheid* (1992a:117) word ons gewaarsku dat dit te maklik sou wees om deskriptiewe en evaluatiewe taalgebruik sonder meer saam te laat vloei. Dit sou die onderling korrigerende wisselwerking wat later sal blyk versteur. In *Filosofie van de wetenschappen* (1986:81 e.v.) word 'n hele paar paragrawe aan die relasionele outonomie van die wetenskap gewy. Daarin word onder die selfstandigheid of outonomie van die wetenskap verstaan dat 'n mens nie van buite af aan die wetenskap moet voorskryf watter wette dit moet postuleer nie. Wetenskap mag nie

especially the natural sciences – not only dominate the way we live our lives but ultimately function as the paradigm and apex of human rationality."

deur ideologie, of wêreldbeskouing of politiek sy wetmatighede voorgeskryf word nie. Indien dit sou gebeur dan sou wetenskap die rol van onafhanklike gespreksgenoot verloor, en sou ideologie en wêreldbeskouing die moontlikheid van kritiek en korreksie moes ontbeer.

Die selfstandigheid van die wetenskap kom by Van Peursen ook indirek ter sprake in die nou al bekende drieslag van pragmatiek - semantiek – sintaksis. Hierdie gradering kom binne die wetenskap self voor, soos wat hierna aangetoon sal word wanneer die konvergensie van wetenskap tot etiek ter sprake kom, maar dit word tog ook deur Van Peursen gebruik om die eie aard van verskillende velde van menslike rasionaliteit mee aan te dui, m.a.w. breër as wetenskap (vgl. bv. 1968:22). Die formaliserende en veralgemenende kant (die sintaktiese) is nie eksklusief aan die wetenskap nie, maar is tog tipies daarvan. Hoewel sommiges deesdae so aanvoer, is die eie van wetenskap tog nie geleë in die oorredende funksie daarvan nie (die pragmatiese aspek, hier bedoel as die legitimeringsrol van wetenskap). Op hierdie manier kom die selfstandigheid van die wetenskaplike impuls aan die lig.

Tog staan die hele bespreking van die outonomie van die wetenskap binne die konteks van Van Peursen se aandrang op die wedersydse ingryping van feite en waardes op mekaar. In 1992a:119 en verder onderskei hy drie verskillende argumente wat elk daarop dui dat evaluatiewe en deskriptiewe taalgebruik op mekaar ingryp. Die eerste argument wentel daar rondom dat geen voorwerp of handeling bloot beskryf kan word sonder dat dit ook in verhouding tot 'n waarderende subjek geplaas word nie. Die verhouding tussen waardering en beskrywing is nie een van radikale onderskeid nie. Daar kan eerder van geleidelike oorgange gepraat word tussen gebiede waar óf beskrywing óf waardering meer prominent figureer.

Die tweede argument het eerder betrekking op die geskiedeniswetenskap as op die natuurwetenskap, en het te make met die rol van *narratio* of verhaalstruktuur in die tevoorskynkom van gebeurtenisse in taalgebruik. Die verhaalstruktuur lê verbande tussen die gebeurtenisse, en hierin is klaar 'n etiese rigtinggewing aanwesig; dit is onmoontlik om die gebeurtenisse puur objektief te verhaal. In die derde argument

word gelet op hoe naby in sommige gevalle deskriptiewe en evaluatiewe beweringe aan mekaar lê; 'n mens kom as't ware ongemerk van die een in die ander sone. Hierdeur word in 'n sekere sin vanuit die deskriptiewe gebied objektiwiteit verleen aan die evaluatiewe. En omgekeerd het deskriptiewe uitsprake soms evaluatiewes nodig om aanvaarbaar te wees. Van Peursen se gevolgtrekking (1992a:126) is dat,

“Inderdaad, de ‘feiten’ zelf zijn eigenlijk al kameleontisch en ook wetenschappelijke theorieën staan niet los van evaluatieve contexten. Er is een terugkoppeling van waarden naar feiten, maar ook die feiten gingen zelf al op evaluatieve beweringen terug.”

In *Filosofie van de wetenschappen* stip Van Peursen nog beredenerings aan wat dui op die aanwesigheid van etiese oorwegings in die wetenskap. Een so 'n argument het te make met die vrae wat voortspruit uit die verhouding tussen wetenskap en beleid. Beleid, soos die riglyne wat opgestel word vir organisasie, bestuur, beheer en ontwikkeling is 'n sentrale aangeleentheid in bedryfsorganisasie, politiek, ontwikkelingshulp, kuns, sosiale sorg, en ook in die wetenskap self (1986:84). So 'n beleid moet onder andere die ekonomiese, kulturele en sedelike aspekte van die samelewing integreer. Daarom is vrae van sedelike aard by beleidsbeslissings nie weg te dink nie. En daarby kom nog dat die netwerke van menslike beleid steeds omvangryker word. Die samespel van internasionale kragte beïnvloed die ekonomie van 'n land, waardeur 'n positiewe of 'n negatiewe invloed op die lewens van die mense van daardie land uitgeoefen word. 'n Nuwe onderwysbenadering het byvoorbeeld ook 'n invloed op die manier van dink van die leerlinge. Die geweldige kompleksiteit bring mee dat moderne beleid nodig het om te steun op die advies van deskundiges. Hierdie deskundiges is wetenskaplik geskoolde ekonome, politieke kenners, biochemici ens. Maar juis hier word, volgens Van Peursen, 'n dilemma ondervind: die wetenskap kan bepaalde legkaartstukkies van die geheelbeeld met 'n mate van sekerheid bepaal, maar kan moeilik die geheel self in greep kry. En dit is juis dáár waar die etiese vrae weer dringend word.

Die gevolgtrekking waartoe gekom word is dat daar 'n baie duidelike relasie bestaan tussen wetenskap en etiek. Etiek hier bedoel as sedelike leefreëls en nie as

wetenskaplike nadenke oor die etiese nie (wat dan méta-etiek sou wees; 1986:81). Van Peursen se verduideliking van die relasionele outonomie van die wetenskap kan dan samevattend gesien word as dat die wetenskap nie maar volgens omstandighede geplooi, en aangepas kan word by die samelewingsgiere nie. Dan sou die wetenskap sy outonomie en selfstandige kritiese funksie, verworwe uit die metode van afstandneming en abstraksie, verloor. Maar omdat dit 'n relasionele outonomie is, moet die rasioneel verhelderende werking van die wetenskap betrek word op die sedelike uitdagings wat die daaglikse wêreld inhou (dit kan selfs nie anders nie). Wetenskap moet steeds probeer om die sedelike en ander uitdagings van die leefwêreld om te sit; te vertaal in sover as moontlik waardeevrye taal. Maar net soos wat 'n vertaler betrokke bly op die vertaalde grondteks, so bly wetenskap, juis in die objektiwiteit daarvan, betrokke op die (ten diepste sedelike) wêreld (1986:94).

Die konvergensie van wetenskap tot etiek is die volgende aspek in Van Peursen se denke wat aandag moet kry. Dié konvergensie word in die eerste plek binne die wetenskap self duidelik wanneer ons die verskillende wetenskappe op 'n ry plaas (1986:96 e.v.). Eerste kom die formele wetenskappe aan die beurt. In terme van die sintaksis – semantiek – pragmatiek onderskeid, word hulle veral deur die sintaktiese dimensie getipeer. Hulle handel nie direk oor die werklike wêreld nie; die objekte (en produkte) van hierdie wetenskappe is logiese netwerke en leë strukture. Volgens Van Peursen kan 'n mens hulle die wetenskappe van “alle moontlike wêrelde” noem (in aansluiting by Leibniz). Vanweë die “leegheid” daarvan is dié wetenskapsprodukte oor baie wye gebiede toepasbaar. Formele wetenskappe maak sake beslisbaar: waar of onwaar; geldig of ongeldig. As voorbeelde hiervan kan genoem word die logika en die wiskunde, en as voorbeeld van 'n toepassing kan gedink word aan rekenaar programmeringstale.

Volgende in die ry is volgens Van Peursen die meer semanties gerigte wetenskappe, ook genoem die empiriese wetenskappe. Hiermee word bedoel dat hulle betrokke is op ervaringsgegewens. Die breë veld van die formele wetenskappe word hier ingeperk: alles wat logies moontlik is is nog nie in werklikheid moontlik nie. Formele wetenskappe handel oor alle moontlike wêrelde, empiriese wetenskappe oor ons

feitelike wêreld. En na die empiriese wetenskappe volg met nog verdere inperking die toegepaste of praktiese wetenskappe (1986:97). Alles wat in 'n laboratorium realiseerbaar is, is nog nie in die praktyk realiseerbaar nie. In die praktyk is daar bykomende beperkings. As daar nou oorbeweeg word na die geestes- en sosiale wetenskappe, tree die pragmatiese dimensie al hoe meer op die voorgrond. Van Peursen gebruik die beeld van 'n fuik: namate 'n mens nader aan die konkrete wêreld kom, word die teoretiese moontlikhede beperkter (vgl. verdere bespreking onder 5.3).

Die konvergensie word nog duideliker sigbaar as 'n mens die stap neem na die buitewetenskaplike, alledaagse wêreld. Daar gaan dit om die toepassings van wetenskap, byvoorbeeld in tegnologie. In die daaglikse praktyk blyk dit dat selfs die gebied van die praktiese wetenskappe nog ingeperk moet word. Die wetenskap, ook die praktiese wetenskappe, gee nie werklik sedelike voorskrifte nie. Etiese reëls en norme kan wel beskryf, vergelyk en geanaliseer word, maar nie voorgeskryf word nie. Die konkrete situasie kan nooit by voorbaat in 'n bepaalde skema ingedwing word nie. Die etiese vrae doem pas op wanneer diegene wat 'n beroep beoefen, of 'n tegniek moet toepas, met die situasie gekonfronteer word. Dan kan die konkrete situasie eties skokkend wees, en die inset van die totale persoon verg (1986:98).

Die konvergensie wat hierbo geskets is, word deur Van Peursen op ander plekke (o.a. 1992a:129) beskryf as 'n tregtering⁴⁶. Asof deur 'n tregter gaan dit om die toenemende benadering van aktuele en konkrete bestaan; 'n konsentrasie op aanwysbare gebeurtenisse (deiksis). Hierdie wêreld dwing altyd tot beslissing en standpuntinname. Dit vra die mens na sy/haar visie van die beste moontlike wêreld (1992a:124). In daardie opsig kan die wêreld van die evaluatiewe taalgebruik ook 'n "moontlike wêreld" genoem word, maar in 'n ander opsig as die alle-moontlike-wêreld van die logika. Dit is juis 'n besondere wêreld wat ontstaan as uitholling of konkretisering binne die minder geprofileerde wêreld (plat vlak) van beskrywing en

⁴⁶ Die beeld wat Van Peursen gebruik om die afstandneming vanaf die konkrete leefwêreld deur die wetenskap uit te druk is soms verwarrend. Soms lyk dit of die aferking en insnoering na die kant van die alledaagse

skynbaar puur feitlike redenering: daar is die hoop op 'n ideale, goeie wêreld (1992a:128). Die christelike tradisie, wat die spesifieke en konkrete geskiedenis verhaal van God wat die wêreld en die mens in Christus nuutmaak, kan as voorbeeld van so 'n "moontlike wêreld" geneem word.

'n Laaste punt verdien om gemaak te word ten opsigte van die diep etiese dimensie van die werklikheid. Omdat dit so persoonlik, selfs broos is, is daar 'n groot mate van dubbelsinnigheid aanwesig. Elke gemeenskap reageer op 'n eie wyse op die oorweldigende en uitdagende indrukke, voorvalle en omstandighede (Van Peursen, 1992a:114). Daar is 'n veelheid van verhale wat vertel word. En tog is die verskillende gesigspunte of benaderings volgens Van Peursen nie slegs in die taal aanwesig nie, maar die wêreld rondom ons vra self om 'n pluraliteit van, soms betwisbare, benaderinge. Kultuur is dan nie 'n subjektiewe spel met simbole op 'n onderliggende vaste bodem van soliede natuur nie. Juis die simboliese "uitholling" van taal, gedrag, en beslissings, die toppunte van etiese en estetiese kriteria, word dan uitgangspunte vir kennis van werklikheid (1992a:201). En die universele in hierdie – soms uiteenlopende – reaksies is die funksionaliteit daarvan; die "hoe" (vgl. 3.5.1 in hierdie studie).

Ons is nou in die posisie om wat hierbo gesê is rondom Van Peursen se siening van die verhouding tussen wetenskap en etiek van toepassing te maak op sy standpunt binne die etiese invalshoek tot die geloof-wetenskap debat. Die religieuse is volgens Van Peursen nou verbonde aan die etiese. In die volgende aanhaling word die aspekte van geloof, wetenskap, etiek, en die ambiguïteit goed bymekaargebring:

"...[W]hen a 'closed', that is a natural reality becomes an 'opened' or cultural reality, every interpretation disclosing its meaning is disputable. The meaning of life, of aesthetic pleasure, of recreation..., of sexuality, implies a decisive interpretation. All partial meanings can only exist by referring to a more total frame or world-view. This view is fundamentally religious...The disclosure of

leefwêreld beweeg (soos hierbo). Op ander plekke wil dit voorkom asof die afgrensing en beperking na die kant van die wetenskap toe plaasvind (vgl. afdelings 3.5.2 en 4.4).

reality runs contrary to the often accepted, easy conception of an objective order or structure that can be proven. Becoming disputable in human culture, reality leaves the domain of purely cognitive (theoretical) disclosure and enters the moving story of endless human communication, where a more than cognitive type of language, a language of decisions, evaluation, social involvement and liturgical exaltation plays its role.” (1981:33)

In terme van Van Peursen se horison-gedagte wat aan die begin van hoofstuk 3 beskryf is, kan gesê word dat die horison, waarbinne dinge in hulle verhouding tot die mens verskyn, op sigself ten diepste 'n religieuse karakter het. Die interpretasies van die wetenskap, en alledaagse beskrywings van gebeurtenisse sou dus uiteindelik geplaas kon word binne 'n wyer religieuse konteks. Hier word geargumenteer dat die twee gedagtelyne in Van Peursen se siening van die verhouding tussen wetenskap en etiek, ook op sy posisie in die geloof-wetenskap debat vanuit etiese invalshoek van toepassing gemaak kan word: enersyds moet die relasionele outonomie van die wetenskap in gedagte gehou word; andersyds is daar 'n konvergensie speurbaar vanaf wetenskap tot lewensbeskouing en geloofspraktyk (liturgie). Etiese oorwegings, wat spruit uit 'n religieuse lewens- en wêreldbeskouing is werksaam in die praktyk van wetenskapsbeoefening. Andersyds vervul die wetenskap ook 'n belangrike terugkoppelingsrol in die sin dat dit 'n kritiese en bysturende funksie ten opsigte van die lewensbeskoulike kan vervul. Die netto effek is dat Van Peursen se posisie as nie-reduksionisties getipeer kan word.

4.6 Samevatting en oorgang

In hierdie hoofstuk is geargumenteer dat die verhouding tussen geloof en wetenskap in die filosofie van C.A. van Peursen in terme van die tipologie waarmee gewerk word, konsekwent as nie-reduksionisties getipeer kan word. Ten opsigte van die ontologiese invalshoek tot die geloof-wetenskap debat kom Van Peursen se nie-reduksionistiese posisie na vore in sy standpunt dat daar meer aan die werklikheid is as wat met 'n objektiverende en abstraherende denkhouding afgetas kan word. Die werklikheid het nie 'n enkele, eenduidige beginsel waarnatoe dit herlei kan word nie, maar dit verg verskeie verhaale om tot sy reg te kom, waar “verhaal” verstaan word as 'n netwerk van simbole met 'n samesnoerende intrige.

Wat die epistemologiese invalshoek betref, kom Van Peursen se nie-reduksionisme na vore daarin dat die kennende subjek nie altyd die inisiatief neem in die proses van kennis opdoen nie. Kennis word soms ook verkry juis in afwagting, afhanklikheid en inkering.

Onder die hermeneutiese invalshoek tot die geloof-wetenskap debat is aangevoer dat Van Peursen se nie-reduksionisme daarin na vore kom dat wetenskaplike verklaring, in terme van die lê van kousale verbande, nie die enigste geldige manier is waarop ervaring geïnterpreteer word nie. 'n Deelnemende "lees" van 'n tradisie, waarin die leser opgeneem word, en self begin meedoen, is eweneens 'n geldige manier van omgang met die wêreld.

Ten opsigte van die etiese invalshoek tot die debat voer Van Peursen aan dat etiese oorweging in wetenskapsbeoefening ter sprake kom, maar dat die wetenskap tog 'n relasionele outonomie besit. Laasgenoemde spruit uit die doelbewuste poging tot afstandneming, en bied aan wetenskap die geleentheid om soms praktyke in die daaglikse leefwêreld te korreger. Aan die anderkant word dit ook duidelik dat namate oorbeweeg word vanaf die denkmodus van die wetenskap na die terrein van die alledaagse leefwêreld, die omgewing al hoe dubbelsinniger word, en die oproep tot etiese besluitneming al hoe dringender. In dié opsig kan etiek in die alledaagse leefwêreld nie tot wetenskaplike resultate beperk word nie.

Waarop dit neerkom is dat geloof en wetenskap binne onderskeibare domeine van menslike subjektiwiteit val. Die domein wat deur die wetenskap gekultiveer en verfyn word, is die domein waar die denkende subjek inisiatief neem, doelbewus afstand neem, objektiveer, en veralgemeen ten einde 'n groter mate van beheer te verkry. Die domein waarbinne geloof funksioneer is groter, en ouer, en meer vervleg met die alledaagse leefwêreld. Hierdie domeine gryp egter op mekaar in, en die oorgang is eerder geleidelik as radikaal.

In die volgende hoofstuk word gevra wat die implikasies van só 'n siening van die verhouding tussen geloof en wetenskap is vir die idee van "christelike wetenskap".

5. Implikasies vir die idee van christelike wetenskap

5.1 Inleiding

Tot dusver is 'n model ontwikkel waarvolgens posisies in die geloof-wetenskap debat, vanuit verskillende invalshoeke daartoe, gekarteer kan word as synde reduksionisties of nie-reduksionisties. 'n Reduksionistiese posisie is 'n posisie wat die verskeidenheid van dinge wil terugherlei na een enkele beginsel toe. Die voordeel van so 'n posisie is dat dit 'n eenvoudige en kragtige skema is. Die nadeel daarvan is dat dit die verskeidenheid in die werklikheid geweld kan aandoen. 'n Nie-reduksionistiese posisie is 'n posisie wat nie probeer om alles tot een beginsel te reduceer nie. Dit hou rekening met die verskeidenheid in die werklikheid. In die geloof-wetenskap debat is 'n nie-reduksionistiese posisie 'n posisie wat ruimte laat vir geloof as 'n selfstandige, hoewel nie noodwendig aparte, dimensie van menslike bestaan. As sodanig is dit te verkies bo 'n reduksionistiese posisie wat die werklikheid en ons toegang daartoe wil reduceer tot die benadering en resultate van die wetenskap.

Nadat 'n oorsig oor die filosofie van C.A. van Peursen verkry is (hfst. 3), is die tipologie wat ontwikkel is gebruik om verskillende fasette van sy siening van die verhouding tussen geloof en wetenskap aan die lig te bring. Dit het geblyk dat Van Peursen deurgaans 'n nie-reduksionistiese standpunt toegedaan is (hfst. 4). Wat nou oorbly is om die implikasies van Van Peursen se benadering tot die verhouding tussen geloof en wetenskap te betrek op die idee van christelike wetenskap soos wat dit binne 'n bepaalde reformatories Christelike tradisie geïnstitusioneel geraak het. Op hierdie manier kan moontlik, soos wat reeds in die inleidende hoofstuk (hfst. 1) voorsien is, 'n bydrae gemaak word tot die voortdurende vernuwing en kontekstualisering van die Christelike intellektuele tradisie.

Nadenke oor die idee van christelike wetenskap volg eintlik ook natuurlik uit 'n besinning oor die verhouding tussen geloof en wetenskap. Die uitdrukking "christelike wetenskap" self bring immers die twee terme in verband met mekaar. Die vraag is egter of so 'n nou verbinding van die twee terme – 'n selfstandige naamwoord wat gewysig word deur 'n byvoeglike naamwoord – geldig, of dan in elk

geval wenslik is. In hierdie hoofstuk word geargumenteer dat die insigte van C.A. van Peursen sinvol betrek kan word op dié vraag, en dat dit inderdaad in verskeie opsigte krities aangewend kan word jeens die idee van 'n christelike wetenskap. Maar dan, getrou aan sy filosofie, 'n kritiek gewortel in solidariteit. In wat volg word eers gepoog om 'n kort oorsig te verkry oor die tradisie van antitese denke waaruit die idee van 'n aparte christelike wetenskap voortspruit. Daarna word voorbehoude bespreek wat ontleen word eerstens aan Van Peursen se gedagtegang dat geloof en wetenskap verskillende modusse van reageer op die uitdagings van die werklikheid is, en tweedens aan sy sensitiwiteit vir die vele verhale wat daar te vertel is in interaksie met ons omgewing. Die gevolgtrekking waartoe gekom word, is dat die verhouding tussen (christelike) geloof en wetenskap nie in die eerste plek vra om die daarstelling van 'n aparte christelike wetenskap nie, maar dat daar 'n relativering van die magsposisie van die wetenskap as sodanig binne die kultuur moet plaasvind. Terwyl die invloed van wêreldbeskouings in die wetenskap nie misken moet word nie, moet 'n uitdrukking soos "christelike wetenskap" tog met omsigtigheid bejeen word.

5.2 Die Kuyperiaanse tradisie van antitese denke

Die gedagte van 'n religieuse antitese word deur baie gesien as voortspruitend uit die Bybel self, die basisdokumente van die Christelike geloof (vgl. bv. Klapwijk, 1980:4; 1987:103). In die Bybel word die diep en radikale sondeval van die mens verhaal; 'n val waarin die hele skepping moes deel deur aan verganklikheid en verworping onderworpe te word. Die bybelse boodskap is egter een van verlossing en bevryding. Dit vertel hoedat God in Christus, die tweede Adam (die nuwe mens), die gevolge van die sondeval tot niet maak en die hele skepping, met inbegrip van die mens, weer met Homself versoen. Op daardie manier loop die wêreldgeskiedenis uit op die koms van die koninkryk van God.

'n Groot aantal belangrike denkers het deur die eeue gepoog om die implikasies van hulle geloof en van die evangeliebodskap van die Bybel intellektueel te verwerk. Onder hulle is, om maar 'n paar te noem, Augustinus (354-430), Anselmus van Canterbury (1033-1109), Thomas van Aquino (1225-1274), en Blaise Pascal (1623-1662). Die ontwikkeling van hierdie denkers, wat alreeds slegs uit die westelike

christendom geneem is, se gedagtes word nie hier nagespeur nie. Daar word ingefokus op die geestelike nalatenskap van een van die hooffigure van die Reformasie, Johannes Calvyn. En dan word verder ingefokus op die ontwikkeling van die sogenaamde neo-Calvinisme in Nederland teen die begin van die twintigste eeu rondom die figuur van Abraham Kuyper. So 'n spesifieke fokus laat natuurlik 'n klomp belangrike bydraes buite rekening: o.a. die hele Lutherse tradisie, om maar breed te begin. En in die twintigste eeu kan, onder andere, gedink word aan die Duitsers Karl Heim, Adolf Schlatter en Helmut Echterich; die Franse Paul Ricoeur en Jacques Ellul; Engelse soos C.S. Lewis en G.E.M. Anscombe; Noordamerikaners soos William P. Alston, Alvin Plantinga, en Nicholas P. Wolterstorff. In Nederland self is daar ook denkers vanuit protestantse agtergrond wat nie direk met die Calvinistiese wysbegeerte geassosieer is nie. Hier kan gedink word aan o.a. A.E. Loen, P.A. Kohnstamm, en natuurlik C.A. van Peursen self. Die rede vir die fokus op so 'n besondere tradisie is tweërlei. Enersyds metodologies: die fokus op die verhouding tussen geloof en wetenskap binne 'n besondere tradisie (induktief), word geneem as te verkies bo 'n formulering van algemene reëls vir die verhouding tussen geloof en wetenskap, wat dan op besondere gevalle van toepassing gemaak sou word (deduktief). In dié verband word aangesluit by 'n werkswyse wat eie is aan Van Peursen self (vgl. 1992a:10). Aan die anderkant vorm die neo-Calvinistiese tradisie, met die idee van Christelike wetenskap wat daarmee geassosieer is, die engere konteks waarbinne hierdie studie onderneem word. In 'n sekere opsig is dit dus 'n natuurlike verwysingsraamwerk.

Die oorsprong van die neo-Calvinisme word gedomineer deur die figuur van Abraham Kuyper. Daar was voorlopers gewees, onder wie die Nederlandse staatsman Guillaume Groen van Prinsterer wat die term "soewereiniteit in eie kring" gebruik het om die integriteit van die kerk te beskerm teen 'n Verligtings-opvatting wat die kerk wou sien as deel van die staatsburokrasie (Klapwijk, 1980:1). Maar die beweging het eers momentum gekry onder invloed van die teoloog, joernalis en politikus Abraham Kuyper (1837-1920) wat gedurende die tydperk 1901 tot 1905 eerste minister van Nederland was. Gedurende die laaste dekades van die negentiende eeu het 'n deel van die Nederlandse protestantisme begin met 'n ambisieuse "herchristianiseringsprogram" waarvan die einddoel was die

herchristianisering van die hele Europese kulturele lewe. Hierdie visie van Christelike reformerende aktiwiteit is geïnspireer en gemotiveer deur 'n Calvinistiese lewens- en wêreldbeskouing. Kuyper se kritici het dit “neo-Calvinisme” genoem, en met verloop van tyd het Kuyper die term aanvaar (Wolters, 1985:2,4). Kuyper self het dit beklemtoon dat die Calvinistiese lewens- en wêreldbeskouing onderskei moet word van 'n Calvinistiese teologie, wat 'n nouer band met die kerk en die geloofslewe het. In sy beroemdgeworde Stone-lesings, gelewer in 1898 by die Princeton universiteit, het Kuyper die wêreldbeskouing waarvan hy oortuig was uiteengesit onder die eenvoudige opskrif “Die Calvinisme”. Calvinisme was vir hom nie slegs 'n teologie nie, maar 'n totale lewensvisie met implikasies vir elke area van menslike kulturele aktiwiteit. Sy bekende adagium was dat daar geen duimbreedte van die skepping is wat nie onder die heerskappy van Christus is nie. In die lig van hierdie oortuiging het die Calviniste dan ook 'n aantal inisiatiewe geloods waarin gepoog is om die heerskappy van Christus in die verskillende fasette van die kultuur te erken en te realiseer. Onder hierdie inisiatiewe was die totstandbrenging van 'n politieke party in Nederland, 'n dagblad, 'n arbeidsunie, en ook 'n universiteit, die Vrije Universiteit van Amsterdam.

Wolters (1985:4-9) behandel 'n aantal uitstaande kenmerke van Kuyper se Calvinisme. Volgens hom is die grondliggende tema daarvan 'n bepaalde opvatting van die verhouding tussen natuur en goddelike genade. Herman Bavinck, Kuyper se opvolger aan die Vrije Universiteit, en ook prominent binne die neo-Calvinisme, het hierdie tema as volg formuleer: genade herstel die natuur. Die strekking daarvan is dat die genade van God, waarvan die christelike geloof getuig, nie wesensvreemd is aan die (gevalle) natuur nie, maar dit eerder van binne uit herstel sodat die skepping getrou kan wees aan die oorspronklike doel van God daarmee, naamlik sy eer en heerlijkheid. Die natuur word hier in 'n breë sin verstaan op so 'n manier dat dit ook die hele spektrum van menslike aangeleenthede en kultuurbedrywighede insluit. Die menslike rede en wetenskaplike bedrywighede is dus ook hierby ingesluit.

Alreeds in beginsel opgesluit in hierdie gedagte van genade wat die natuur herstel is die idee van antitese. Die natuur, God se goeie skepping, is die arena vir 'n konflik tussen twee opponerende kragte. Daar is die krag van sonde en ongehoorsaamheid

teen God wat alles wil skeeftrek en laat verword. En dan is daar die krag van herstel en vernuwing in Jesus Christus wat die gevolge van die sondeval tot niet maak en die skepping rig op die oorspronklike verhouding daarvan met God. Hierdie twee kragte is kosmies in reikwydte, en hulle is direk antities. Kuyper het hierdie antitiese in die eerste plek verstaan as 'n geestelike teenstelling tussen gehoorsaamheid aan God en ongehoorsaamheid aan God (Wolters, 1985:8). Maar die geestelike stryd speel af op elke terrein van die menslike lewe. Orals moet die kragte van die christendom die magte van sekularisasie bestry: op die terreine van opvoeding, politiek, joernalistiek, kuns, ekonomie en ook in die wetenskap. In die wetenskap is daar volgens Kuyper ook 'n diepgaande, uiteindelik religieuse, stryd aanwesig want "alle wetenskap gaat van geloof uit" (*Het Calvinisme*⁴⁷, 117). In die wetenskap neem die stryd die vorm aan van 'n opposisie tussen die "normaliste" en die "abnormaliste". Dié benaminge is ontleen aan die antwoorde op die vraag of die bestaande kosmos 'n normale of 'n abnormale is. Diegene wat dit as normaal sien aanvaar volgens Kuyper dat die kosmos deur 'n ewige proses uit 'n potensialiteit na 'n ideale toestand beweeg. En diegene wat die kosmos as abnormaal sien, aanvaar dat daar versteuring plaasgevind het, en dat slegs 'n herskeppende mag die bereiking van 'n ideale bestemming kan waarborg. Die normaliste "weigeren te rekenen met andere dan de natuurlijke gegevens, rusten niet eer ze voor alle verschijnselen eenzelfde grondverklaring hebben gevonden, en versetten zich met hand en tand tegen al wat logische consequentiën van oorzaak en gevolg ... breken of stuiten zou." (HC, 118). Van Woudenberg (1992:49) interpreteer Kuyper so dat sy "normaliste" in vandag se terme as naturaliste of deterministe bekend sou staan.

Die abnormaliste staan lynreg teenoor die normaliste:

"[H]et zijn geen relatieve tegenstanders, die half weg saam gaan, en voorts elkander met vrede laten, al slaan ze verder ook verschillende paden in, maar over en weer betwisten ze elkander *het gansche terrein des levens*, en kunnen ze niet aflaten van het volhardende pogen om *geheel het gebouw* van

⁴⁷ Hierna HC.

elkanders strydige beweringe, met die steunpunte onder die beweringe, tot den grond toe af te breek." (HC, 119)

Kuyper se visie is dat die wetenskap ten diepste opbloeit uit 'n religieuse bodem, of 'n mens dit nou wil erken of nie. Die diepste konflik is dus nie tussen geloof en wetenskap nie, maar tussen twee wetenskaplike stelsels, wat elk met 'n eie geloof teenoor mekaar staan (HC, 118). Klapwijk (1980:5) merk op dat Kuyper se siening van die waardegeladenheid van die kultuur te bewonder is, maar hy maak beswaar teen Kuyper se strakke en absolute teenstelling. Om te praat van 'n wedersydse poging om mekaar se wetenskaplike geboue af te breek, sou 'n oordrywing wees. Die wetenskap berus immers op wêreldwye kontak en inligtingsuitwisseling tussen wetenskaplikes. Die wetenskap kan volgens Klapwijk in der waarheid gesien word as 'n universele kommunikasie sisteem. In verband met hierdie kritiek op Kuyper maak Van Woudenberg (1992:50) die opmerking dat Kuyper se teoretiese standpunt in 'n belangrike mate genuanseer word deur sy hantering van die leerstuk van die sg. algemene genade. Daarvolgens word die bederf in die wêreld deur God se genade getemper, sodat ook heidene tot belangrike insigte sou kon kom. Dit kan geneem word as Kuyper se meer praktiese standpunt.

Die tradisie van antitese denke is voortgedra en intellektueel verwerk deur verskeie denkers. Hier word vervolgens slegs ingefokus op die bydrae van Herman Dooyeweerd. Dooyeweerd was dit in beginsel volledig eens met Kuyper se ponering van die religieuse antitese. Soos Kuyper het hy die aanwesigheid van die antitese op elke terrein van die kultuur waargeneem. Hy het dit egter beklemtoon dat die antitese as 'n geestelike konflik gesien moet word, en nie primêr as 'n georganiseerde opposisie nie. 'n Gevegsfront tussen 'n "ons" en 'n "hulle" kan nie so duidelik getrek word nie, want die stryd is ook binne elke mens aanwesig (Klapwijk, 1980:5). Dooyeweerd was egter nie minder nadruklik oor die religieuse wortels van filosofie, wetenskap, en die kultuur in die algemeen nie. En hy het ook nie gehuiwer om die absoluutheid van die religieuse antitese te beklemtoon nie: "The religious starting point penetrates behind theory to the sure, absolute ground of all temporal,

and therefore relative, existence. Likewise, the antithesis it poses is absolute" (*Roots of Western culture*⁴⁸, 8).

Volgens Dooyeweerd word die uitwerking en betekenis van die religieuse antiese sigbaar wanneer ons die, soos hy dit noem, religieuse grondmotiewe van die westerse beskawing in oënskou neem. Hierdie grondmotiewe was (en is) sins insiens die dieper dryfkragte agter die kulturele en geestelike ontwikkeling van die Weste. Dooyeweerd onderskei drie invloedryke afvallige (apostate) grondmotiewe in die westerse kultuurgeskiedenis, en een grondmotief wat getrou is aan die Bybelse openbaring. Die afvallige grondmotiewe werk so dat 'n aspek van die werklikheid verabsoluteer en vergoddelik word. Hierdie verabsoluttering roep dan uit innerlike noodsaaklikheid die korrelaat op van wat verabsoluteer is. Die verabsoluttering van iets uit die werklikheid noodsaak dus tegelykertyd die verabsoluttering van die teendeel daarvan. En so ontstaan 'n dialektiese spanning. Hierdie dialektiese spanning is volgens Dooyeweerd 'n duidelike aanduiding van die afvallige aard van 'n grondmotief (Roots, 11-13). Die drie dominante afvallige grondmotiewe wat Dooyeweerd identifiseer is die antieke vorm-materie dualisme; die natuur-genade dualisme wat spruit uit 'n sintese van die christendom en greekse filosofie; en die natuur-vryheid dualisme wat in die moderne tyd domineer.

In téénstelling met bogenoemde drie stel Dooyeweerd dan die "Bybelse" grondmotief van skepping, sondeval en verlossing:

"The key to God's revelation is the religious ground motive of Holy Scripture. This motive sums up the power of God's Word, which, through the Holy Spirit, not only reveals the true God and ourselves in unmeasurable depth but converts and transforms the religious root of our lives, penetrates to life's temporal expressions, and redemptively instructs us. The Biblical ground motive, the fourth in the development of western culture, consists in the triad of creation, fall, and redemption through Jesus Christ in communion with the Holy Spirit." (Roots, 12)

⁴⁸ Hierna "Roots".

Veral interessant is Dooyeweerd se beskrywing van die uitwerking van die antitese tussen die Bybelse grondmotief en die afvallige grondmotiewe in die wetenskap. Dooyeweerd onderneem 'n transendentale kritiek van die teoretiese denke, 'n uitdrukking wat duidelik herinner aan Kant se *Kritiek van die suiwere rede*. Die subjek waarin hierdie kritiek gegrond is, is egter – anders as by Kant – nie 'n *logiese* ego nie, maar 'n transendentale *religieuse* ego, wat deur Dooyeweerd gelykgestel word aan die mens se “hart” waarvan in die Bybel sprake is (Wolters, 1985:12). In die teoretiese denkhouding vind, volgens Dooyeweerd, 'n teenoormekaarstelling plaas van die logiese aspek van die denke en een of ander aspek van die werklikheid. 'n Sintese van hierdie aspekte is alleen moontlik in die religieuse hart van die mens wat die teoretiese denke oorstyg. En die enigste manier waarop tot 'n getroue sintese gekom kan word is wanneer die hart in die regte verhouding tot God staan, dit wil sê wanneer die hart in die greep van die Bybelse grondmotief van skepping, sondeval en verlossing is. 'n Religieuse ego in die greep van enige van die ander grondmotiewe moet lei tot verabsoluterings en teenstrydighede (vgl. Dooyeweerd, 1948:37-39).

Dit is nie moeilik om te sien hoe dat die idee van 'n (aparte) Christelike wetenskap voortvloei uit die opvatting van 'n religieuse antitese wat 'n invloed uitoefen op teoretiese denke nie. Christelike wetenskap sal wetenskap wees wat onder die verliggende werk van die Heilige Gees in die teoretiese arbeid daarvan erns maak met die Bybelse boodskap, saamgevat in die grondmotief van skepping, sondeval en verlossing.

In die verdere ontwikkeling van die neo-Calvinistiese tradisie is daar heelwat oor die implikasies van die idee van 'n religieuse antitese gedink. Daar is ook vanuit die tradisie ernstige vrae gerig, en pogings aangewend om dit te herformuleer⁴⁹.

⁴⁹ Gedurende die 1980's kom J. Klapwijk byvoorbeeld met die voorstel van 'n transformasionele filosofie. Hy gaan steeds uit van 'n religieuse antitese, maar voer aan dat die antitese in die wetenskap na vore (behoort te) kom in 'n transformasionele proses. Dit kom neer op 'n kritiese toe-eiening van konsepte en temas wat ook in die “sekulêre” filosofie in gebruik is (Klapwijk, 1987). Vgl. ook die bedenkinge geopper in R. van Woudenberg se opstel *Hoe kan een universiteit christelijk zijn?* (van Woudenberg, 1999).

Die oogmerk van hierdie hoofstuk is egter om vanuit die filosofie van C.A. van Peursen in te speel op die idee van 'n christelike wetenskap. En met dit in gedagte kan twee vrae geformuleer word. In die eerste plek is daar die vraag na die mate waarin geloof wel 'n konstitutiewe invloed in die wetenskap uitoefen. En in die tweede plek kom die absoluutheid van die religieuse antitesis onder die soeklig. Hierdie vrae word aangespreek deur in die eerste plek Van Peursen se argumente rondom die relasionele outonomie van die wetenskap te behandel, en in die tweede plek te gaan kyk hoe dat die pluraliteit van tradisies (verhale) deur hom hanteer word. Die gevolgtrekking waartoe gekom word is in die vorm van kritiese vrae aan die idee van 'n christelike wetenskap. In die eerste plek die vraag of die idee van 'n aparte christelike wetenskap nie 'n oorreaksie op die vergrype van die Verligting verteenwoordig nie. En in die tweede plek die vraag of daar nie 'n té naïewe siening van die proses van teorievorming opgesluit is in die idee dat geloof 'n konstitutiewe rol in teorievorming self speel nie.

5.3 Die relasionele outonomie van die wetenskap

Hoewel Van Peursen in *Filosofie van de wetenschappen* moeite doen om te argumenteer dat die wetenskap nie waarde-vry en neutraal is nie, lê hy tog ook klem op die eie aard en integriteit van die wetenskap (vgl. hierdie studie 4.5). En uit sy werk is dit ook af te lei dat die eiesoortigheid van die wetenskap nie slegs berus op 'n historiese ontwikkeling nie, maar dat strukturele oorwegings ook vir hom 'n rol speel. Die drie strategieë of impulse binne die breë konteks van menslike rasionaliteit wat in die vorige hoofstuk bespreek is, kom naamlik weer hier ter sprake. Onder 4.4 is aangevoer dat Van Peursen die onderskeid tussen sintaksis, semantiek en pragmatiek gebruik om verskillende geledinge binne menslike subjektiwiteit (taalgebruik) as reaksie op die uitdagings van die werklikheid te verduidelik. Die mees onmiddellike interaksie met die omgewing is tegelykertyd die mees uitgebreide. Dit vind plaas op die terrein van die alledaagse lewêreld waar taalgebruik baie direk help om die mees gepaste reaksie op die uitdagings van die omgewing te fasiliteer. Evaluatiewe en etiese oorwegings staan op die voorgrond. Dinge en gebeurtenisse word direk in verhouding tot die mens ervaar, en word evalueer as goed of sleg; bedreigend of ondersteunend. Allerlei motiewe en lewensbeskoulike

perspektiewe speel op hierdie terrein 'n rol. Dié breë gebied kan as pragmaties getipeer word⁵⁰. In die vorige hoofstuk is geargumenteer dat geloof en die uitleef van spiritualiteit ook tuis is in hierdie breë gebied. In die christelike geloof gaan dit om 'n gehoorsame luister na die Woord van God, (juis) nie in die eerste plek om afstandneming en abstraksie nie.

Die semantiese dimensie van taalgebruik maak 'n tipe middelgrond uit. Die vraag na die relasie tussen talige sisteme en die werklikheid is hier die dominante oorweging. Semantiek vra na die verwysingsbetekenis van simbole en konstruksies. Dus: watter sake, voorvalle, persone word deur bepaalde simbole (tekens in wetenskap en kuns, woorde, gebare) aangegee? En ook: kan dieselfde saak nie deur verskillende simbole verteenwoordig word nie? En omgekeerd: kan 'n bepaalde simbool soms op een ding, en soms op 'n ander dui? (Van Peursen, 1968: 69,70). Hierdie dimensie hou dus alreeds iets van 'n afstandneming in vanaf die onmiddelik deurleefde wêreld van elke dag.

Word op die terrein van die sintaksis beweeg, hou dit 'n verdere afstandneming ten opsigte van die werklikheid, sowel as 'n inperking van taalgebruik in. Nou word gekonsentreer op die formele verhoudings tussen die elemente van 'n tekensisteem. Dit gaan om die herkenning en vasstelling van algemene reëls vir die interaksie van tekens. Omdat hierdie benadering neig na abstraksie en veralgemening, is die toepassingsmoontlikhede daarvan meer. Besondere situasies word geïnterpreteer as spesifieke gevalle van bepaalde algemene strukture. Deur te fokus op hierdie algemene strukture word die moontlikhede tot verklaring en beheersing in die menslike interaksie met die werklikheid meer.

Terwyl dié drie terreine nooit waterdig van mekaar geskei kan word nie, sodat geeneen van hulle ooit absoluut voorkom nie, moet tog gesê word dat dié aktiwiteit bekend as wetenskap vir Van Peursen die natuurlikste tuis is op die terrein van die

⁵⁰ Van Peursen gebruik die term “pragmaties” hier in die sin wat die Amerikaanse filosoof John Dewey dit begin gebruik het: met verwysing na die Griekse woord “pragma” wat die betekenis het van “‘n ding om iets mee te doen” , dus duidelik 'n relasionele konnotasie (Van Peursen, 1968:68).

sintaksis (vgl. Van Peursen, 1968:21,22; ook hierdie studie 4.4). Die praktyk van wetenskapsbeoefening, soos wat dit in die kultuur ontwikkel het, is as't ware 'n institusionalisering en doelbewuste beoefening van hierdie (sintaktiese) impuls in menslike rasionaliteit. En die sukses van die wetenskap is bewys daarvan dat dié impuls 'n kragtige instrument in die mens se interaksie met die omgewing kan wees. Binne die wetenskap self is 'n soortgelyke gradasie sigbaar. Die verskillende wetenskappe lê ook langs 'n lyn wat strek vanaf die meer praktiese en toegepaste wetenskappe (maar wat steeds wetenskappe is, en dus 'n afstandneming en inperking ten opsigte van ander maniere van taalgebruik verteenwoordig) tot by die formele wetenskappe aan die anderkant. Die formele wetenskappe (wiskunde en logika) neig na suiwer sintaktiese tekensisteme, waar die verhoudings tussen die tekens bloot berus op konvensie. Die abstraksie vanaf die konkrete, alledaagse wêreld is van so gevorderde graad dat hulle eintlik alle moontlike wêreldes sou kon beskryf. Aangesien daar 'n relasionele verhouding tussen taal en werklikheid bestaan, kan sodanige "leë" sisteme egter nooit volkome van die werklikheid losgemaak word nie. Tussen die formele wetenskappe en die toegepaste wetenskappe lê die terrein van die empiriese wetenskappe – dié wetenskappe wat met die feitlik bestaande wêreld te doen het (Van Peursen, 1986:48). Daarbinne kan weer onderskei word tussen die menswetenskappe, wat meer neig na die kant van die alledaagse wêreld, en die natuurwetenskappe, wat meer neig na die kant van die formele tekensisteme.

Die prentjie van die wetenskap waarmee ons dus, in aansluiting by Van Peursen, gelaat word lyk soos volg: wetenskaplike konstruksies blyk toepasbaar te wees op ons konkrete werklikheid. Dit is nie toeval nie, maar is so omdat wetenskapskennis die neerslag is van 'n voortdurende interaksie in 'n bepaalde objektiverende modus met die werklikheid. Wetenskap funksioneer ook in die menslike leefwêreld omdat die wetenskap in voortdurende wisselwerking staan met die visies en beslissings van die daaglikse lewe. Wetenskap is, vanweë die aard daarvan as deel van menslike subjektiwiteit, betrokke op die daaglikse leefwêreld. Die objektiwiteit van die wetenskap snoer daardie leefwêreld egter in: subjektiewe ervarings word omgesit in algemeen kontroleerbare bewerings; waardeoordele word vertaal in sover moontlik logies verantwoorde oorwegings, riglyne en analyses; toevallige gebeurtenisse word

verklaar deur reëls van kousaliteit of waarskynlikheid (1986:89). Die punt onder bespreking kan ook gemaak word deur die verhouding tussen die wetenskap en die alledaagse leefwêreld te vergelyk met die verhouding tussen 'n landkaart en 'n landskap. 'n Mens gebruik 'n landkaart ondermeer om jou pad in 'n onbekende omgewing te vind, maar niemand sal in die landkaart self 'n uistappie kan onderneem nie; die landkaart kan nie die landskap vervang nie.

Wetenskaplike taalgebruik is te onderskei van alledaagse taalgebruik⁵¹. Laasgenoemde gaan meer van die konkrete dinge van elke dag uit – selfs al kom daar algemene riglyne en abstrakte begrippe ook voor. Die taal van die wetenskappe is toegespits daarop om 'n net van algemene reëls te weef om daarin die konkrete voorvalle te kan opneem. Van Peursen (1986:15, 16) gebruik weer die voorbeeld van die landkaart: soos op 'n landkaart koördinate of genummerde ruite voorkom sodat 'n mens bepaalde plekke maklik kan opsoek, so vergemaklik die kaart van die wetenskap die vind en teregbring van gebeurtenisse en stande van sake uit die gewone, konkrete wêreld. Maar die aard van wetenskaplike taalgebruik is dat dit veralgemeen en afstand neem.

Na hierdie bespreking van Van Peursen se siening van die wetenskap, kan aandag gegee word aan die implikasies daarvan vir die verhouding tussen geloof en wetenskap. Geloofsbeleving en aanbidding is tuis in die breë terrein van die pragmatiese. Daar waar woorde beweging bring. Dit is immers vroeër betoog dat Van Peursen juis geloofsbeleving wil sien as iets van 'n desentrering van die menslike subjek en 'n deelnemende luister na die goddelike Woord wat teenwoordig word (hfst. 4.3). Wetenskap, aan die anderkant, is by uitstek 'n denkmodus wat gebruik maak van afstandneming, abstraksie en veralgemening. Die rede word hier ingespan as 'n instrument om menslike beheersingsmag te vermeerder. Die inisiatief lê vir 'n groot deel by die (kollektiewe) menslike subjek. Wetenskap poog juis om uit die aard daarvan afstand te neem van konkrete tradisies, motiewe en

⁵¹ Myns insiens is die onderskeid gradueel: daar word geleidelik oorgegaan van 'n domein waar die pragmatiese dimensie voorop staan na 'n domein waar die sintaktiese dimensie oorheers. Aldrie domeine (pragmaties,

lewensbeskouings⁵². In die lig hiervan word die idee van wetenskaplike teorieë wat struktureel en inhoudelik beïnvloed word deur 'n geloofstradisie problematies. Die aard van die wetenskap maak dit problematies. Die *aard* van wetenskap en die *aard* van geloof, soos gesien aan die hand van Van Peursen se analise, problematiseer dus die idee van 'n christelike wetenskap.

Die standpunt wat hierbo gestel is impliseer geensins dat die wetenskap neutraal en waarde-vry is nie. Van Peursen self argumenteer eksplisiet vir die waarde deurdringendheid van die wetenskap. Hy praat van die konvergensie van wetenskap tot etiek (1986:95 e.v.). Daarmee word bedoel dat die deskriptiewe taal van die wetenskap altyd weer teruggaan op evaluatiewe oorwegings. Aan elke "*is*" gaan 'n "*ought*" vooraf (van Peursen, 1992a:115):

"De stelling zal dan verdedigd worden dat 'every *is* has been derived from an *ought*': ook al is dit soms nog slechts ternauwernood zichtbaar, toch gaan konstaterende beweringen structureel gezien terug op een meer evaluatief taalgebruik."

Waardes en etiese oorwegings is alomteenwoordig – ook in die wetenskap. In die wetenskap is daar sprake van intrinsieke en eksterne waardes. Die intrinsieke waardes het te make met die goeie beoefening van wetenskap as wetenskap. Kuhn (1970:261, 262) noem 'n aantal waardes wat volgens hom algemeen in die wetenskapsfilosofie aanvaar word as sentraal tot die praktyk van wetenskapsbeoefening. Hulle is akkuraatheid, skopus, eenvoud, vrugbaarheid (*fruitfulness*), kortom waardes wat die praktyk van veralgemening en verklaring en voorspelling op grond daarvan dien. Daar is egter ook waardes wat nie so direk met

semanties, en sintakties) kom egter sowel in die alledaagse leefwêreld voor as in die wetenskap. 'n Radikale of kwalitatiewe onderskeid tussen voorteooretiese en teoretiese ervaring kan dus nie gemaak word nie.

⁵² Die poging om afstand te neem van konkrete tradisies, motiewe en lewensbeskouings het natuurlik geïnstitusionaliseer geraak in 'n tradisie, en in daardie opsig het dit self ook trekke van 'n lewensbeskousing (vgl afdeling 5.5). In 'n artikel met die titel *Early modern conceptions of "natural law"* omlin J.J. Venter die verskuiwing in betekenis van die metafoor "natuurwet" in die moderne denke. Dié artikel illustreer die proses van institusionalisering van die tradisie van afstandneming en objektivering (Venter, 2001).

die aard daarvan verband hou nie wat in die wetenskapsbedryf 'n rol speel. Hierdie waardes word volgens Van Peursen (1986:84, 85) veral sigbaar wanneer wetenskapsbeleid ter sprake kom. Beleid noodsaak etiese beslissings, en etiese oorweging moet plaasvind met inagneming van 'n ruimer konteks van waardes. Volgens hom is daar in die verlede, as gevolg van 'n misplaasde neutrale wetenskapsbeeld, 'n onnatuurlike skeiding tussen wetenskap en etiek gemaak. Hy staan 'n integrasie van die wetenskap binne die ruimer kulturele konteks voor, waarby waardeoordele tot hulle reg sal kom en nie as iets buite-wetenskapliks gesien sal word nie. Die prentjie lyk dan soos volg (1986: 85):

“Een ruimere opvatting van rationaliteit is nodig. Geenzins echter door de wetenschappelijke objectiviteit in te ruilen voor afhankelijkheid van een buitenwetenschappelijk waardesysteem, zodat wetenschap ideologisch (door politieke of wereldbeschouwing) gebonden zou zijn, maar wel door de erkenning dat ook voorschriften gebaseerd op waardes nog niet subjectief hoeven te zijn, maar een eigensoortige werkelijkheid representeren.”

Waarop dit neerkom is dat die outonomie van die wetenskap relasioneel is. Wetenskap is betrokke op die werklikheid, en ook op die daaglikse leefwêreld. As sodanig is daar altyd waardes wat in die wetenskap 'n rol speel. Daar vind 'n konvergensie van wetenskap tot etiek plaas. Aan die anderkant is die aard van wetenskap sodanig dat dit streef na algemeengeldigheid. Dit probeer juis wegkom van besondere tradisies af. En daardie proses bring 'n afstandneming mee ten opsigte van die alledaagse leefwêreld. Die relasionele outonomie van die wetenskap problematiseer enersyds die idee van 'n wetenskap wat antiteties teenoor 'n sogenaamde “sekulêre” wetenskap staan omdat dit op 'n bepaalde geloofstradisie berus; andersyds neem dit die waardedeurdringendheid van die wetenskap deeglik in aanmerking.

5.4 Lewensbeskouing, voorveronderstellings en wetenskap

Die feit dat wetenskap histories en sosiologies bepaal word, is in die afgelope dekades deeglik uitgewys. In die verband kan gedink word aan die debat rondom Popper en Kuhn wat in die sewentigerjare van die twintigste eeu 'n hoë profiel geniet

het in die wetenskapsfilosofie. Teenoor Popper wat die objektiwiteit van die wetenskap gesien het in die metode van rasionele kritiek, voer Kuhn aan dat sosiologiese en historiese dinamikas 'n belangrike rol speel in die aanvaarding en latere verwerping van wetenskaplike paradigmas deur wetenskaplike gemeenskappe⁵³. Die gevolg hiervan was 'n sensitiwiteit daarvoor dat die wetenskap nie verstaan kan word deur eensydig op die universaliserende tendense daarin te wys nie. Daar moet aandag wees vir skole en tradisies in die wetenskap. Dieselfde werklikheid kan ook deur verskillende en kompeterende teorieë beskryf word. Kuhn self (1970:262) voer nogtans ook aan dat daar waardes in die wetenskap is wat algemeen aanvaar word, hoewel wetenskaplikes in bepaalde gevalle oor die toepassing en relatiewe gewig van die waardes met mekaar kan verskil. Die sosiologiese en historiese oorwegings waarvan by Kuhn sprake is, het te make met die aanvaarding en opgang maak van wetenskaplike teorieë (in dié verband sal hy selfs sê dat 'n mens "bekeer" word tot 'n bepaalde teorie), en nie in die eerste plek met die invloed van buitewetenskaplike uitgangspunte in die formulering van teorieë nie. Die insig dat die wetenskap histories en sosiologies bepaald is, kan dus nie goedsmoeds gebruik word om te argumenteer dat religieuse oortuigings wetenskaplike teorieë inhoudelik bepaal nie.

Een van die groot bydraes van die reformatoriese tradisie was dat dit al van heelwat vroeër as die debat waarna hierbo verwys is juis die aandag gevestig het op die rol van buitewetenskaplike faktore en in die besonder lewensbeskouings in die wetenskap (vgl. VanZanten Gallagher, 1997:152). Soos wat in 'n vroeëre afdeling uitgewys is, gaan nadenke oor hierdie onderwerp in die neo-Calvinistiese tradisie terug tot op mense soos Abraham Kuyper en Herman Dooyeweerd. In resenter tye is vanuit dié tradisie gepoog om aan te toon hoe dat lewensbeskoulike oortuigings, bemiddel deur filosofiese en vakfilosofiese voorveronderstellings, uiteindelik tereg kom in wetenskaplike teorieë⁵⁴.

⁵³ Benewens die artikel van Kuhn waarna hierbo verwys is, kan ook Kuhn se ander bydrae in dieselfde publikasie, asook die bydraes van Popper, Toulmin, Lakatos en Feyerabend in Lakatos & Musgrave (1970) beskou word vir 'n oorsig oor die Popper-Kuhn debat.

⁵⁴ Vgl. bv. Botha (1984), Clouser (1991), en Wolterstorff (1984) vir variasies van hierdie sg. "deurdringingsmodel" (Botha, 1995:4)

Terwyl die belangrike bydraes rakende die rol van lewensbeskouing in die wetenskap geensins ontken word nie, word nogtans hier geargumenteer dat versigtigheid en beskeidenheid aan die dag gelê moet word by die gebruik van 'n uitdrukking soos "christelike wetenskap". Soos wat in die vorige afdelings aangedui is, is die waarde van Van Peursen se bydrae dat dit die universaliserende aard van die wetenskap beklemtoon. Wetenskap funksioneer op so 'n wyse dat dit deur middel van abstrahering, isolering en formalisering teorieë daarstel wat oor 'n wye gebied getoets en toegepas kan word. Die erkenning van hierdie strewe noodsaak nie die ontkenning van die waardegeladenheid van die wetenskap nie. En in die menswetenskappe, waar implisiet of eksplisiet met 'n bepaalde siening van die mens gewerk word, sal hierdie beskouings 'n baie meer definitiewe rol speel as in die natuurwetenskappe (Van Woudenberg, 1999:6).

Wat hier bekritiseer word is die poging om, uitgaande van 'n religieuse antitese, 'n *aparte* christelike wetenskap daar te stel wat – as stelsel – in stryd is met sogenaamde sekulêre wetenskap. Dit impliseer gladnie dat daar nie alternatiewe teorieë gepostuleer kan word wat die teorieë van die gangbare wetenskaplike konsensus weerspreek nie. Maar dan word daardie teorieë gewoon as *wetenskaplike* teorieë aangebied binne die wetenskaplike gemeenskap. Met die uitsondering van filosofie was die benadering waarin die invloed van voorveronderstellings in die wetenskap erken word, oor die algemeen gesproke meer effektief in die herkenning van – soms verskuilde – voorveronderstellings in ander teorieë, as om uitgaande van christelike geloofsoortuigings aparte christelike teorieë daar te stel⁵⁵. Hier word geargumenteer dat die byvoeglike naamwoord "christelik" vooraan 'n teorie eerder die uitdrukking kan wees van 'n verbintenis dat die teorie volgens die vermoë van die wetenskaplike of skool 'n goeie teorie is, d.w.s. dat dit o.a. eerlik en betroubaar wil wees (vgl. VanZanten Gallagher, 1997:154). Dit hoef nie 'n alternatiewe of 'n aparte teorie te wees nie. Soos wat in die laaste

⁵⁵ In die afgelope dekades was daar wel pogings tot alternatiewe teorievorming vanuit die reformatoriese tradisie deur mense soos Seerveld, Stafleu, Goudzwaard, Fowler en Geertsema. Vgl. Goudzwaard (1995), Seerveld

afdeling geargumenteer word, beteken wat hier gesê word nie dat 'n term soos christelike wetenskap heeltemal onbruikbaar is nie.

5.5 Die baie verhale en die wetenskap

Van Peursen se siening van die relasionele outonomie van die wetenskap word in 'n belangrike mate genuanseer en in perspektief geplaas wanneer sy gedagtes oor kulturele pluraliteit in oënskou geneem word (vgl. hierdie studie 3.5.4). Sowel *Verhaal en werklikheid* as *Na het postmodernisme* eindig met 'n besinning oor die baie verhale - gebore uit die mens se interaksie met die werklikheid – wat in die kultuur voorkom. In 'n verhaalstruktuur (*narratio*) kry die werklikheid profiel, want dit is die neerslag van die interaksie tussen subjek en objek: gebeurtenisse gee aanleiding tot die vertel van verhale. Die gebeure ontplof as't ware in die verhale tot so 'n mate dat die gebeurtenis en die verhaal nie waterdig van mekaar onderskei kan word nie en teen mekaar afgelees moet word. Met ander woorde: dit is gebeurtenisse wat aanleiding gee tot die vertel van verhale, maar die gebeurtenisse kry ook eers profiel in die verhale wat daaroor vertel word. Ons het geen ander toegang tot die gebeurtenisse as in die verhale nie. Van Peursen lê steeds klem op die relasionele verhouding tussen gebeurtenis en verhaal.

Dit is egter nie slegs individuele gebeurtenisse wat in verhale werklik word nie; soms gebruik Van Peursen die term *narratio* in baie dieselfde betekenis as waarin hy elders die uitdrukking simboliese netwerk gebruik (vgl. hfst 3.2), weliswaar met 'n meer dinamiese en historiese konnotasie (bv. 1992a:84, 85). In die verhaal word naamlik verbindings tussen elemente gelê sodat 'n struktuur tot stand kom. Hierdie struktuur dien om die mens se interaksie met die omgewing (die werklikheid) te fasiliteer. Die verhale dien dus om die mens te posisioneer in sy verhouding tot die werklikheid. In dié opsig kan strategieë (van individue sowel as van die breë kultuur) gesien word as verhale wat vertel word. Mense beleef hulleself as deel van verhale, en die verhale verskaf ook die interpretasieraamwerk vir die verstaan van dinge in die alledaagse leëwêreld (vgl. ook hierdie studie afdeling 4.2).

(1995), Stafleu (2002). In stede daarvan om groot oorkoepelende sisteme te maak, kies iemand soos Goudzwaard doelbewus om fragmentaries te werk te gaan. Vgl wat onder 5.5 van so 'n benadering gesê word.

Daar is baie verhale wat vertel word in interaksie met dieselfde werklikheid. So kan die betekenis van 'n oorlog uit die verlede, sowel as die bydraes van die verskillende rolspelers gedurende daardie oorlog byvoorbeeld verskillend na vore kom na gelang van die horison waarbinne dit ervaar word. Ander voorbeelde van verskillende verhale is die verskeidenheid van geloofstradisies wat daar in die wêreld bestaan. Westerse wetenskapsbeoefening, as 'n institusionalisering van 'n bepaalde rasionaliteitstrategie kan ook as 'n verhaal gesien word tussen baie ander. So 'n stelling benodig verdere opheldering. Wanneer wetenskap hier met 'n verhaal vergelyk word, dan word veral aan die tradisie van afstandneming, abstraksie en veralgemening gedink. Hierdie *strategie* het duidelike verhaaltreкке. Dit vertel die verhaal van die mens wat ook deur teoretisering en rasionele kritiek suksesvol op die uitdagings van die omgewing reageer. In die vorige afdeling is aan die hand van Van Peursen geargumenteer dat geloof en wetenskap van verskillende denkmodusse gebruik maak, en dat omsigtigheid aan die dag gelê moet word by die gebruik van 'n term soos "christelike wetenskap". Soos aan die begin van hierdie afdeling aangevoer, word hierdie standpunt beduidenswaardig genuanseer wanneer die geïnstitusionaliseerde tradisies van geloof en wetenskap as verhale beskou word wat in gesprek is met mekaar. Op hierdie "gesprek" word nou verder gefokus.

Sommige hedendaagse denkers maak baie van die sg. groot verhale van die modernisme (waaronder 'n bepaalde wetenskapsopvatting) wat onderdrukkend gewerk het, en stel as alternatief 'n pluraliteit van "klein" verhale wat almal in gesprek met mekaar is (Lyotard, 1984:18; 31 e.v.). Die vraag wat Van Peursen homself nou afvra, is of ons as mense dan besig is met "worldmaking" in die sin dat elke verhaal 'n eie werklikheid skep? En wat staan ons te doen wanneer verskillende versies van die werklikheid met mekaar in stryd is? Hulle kan tog nie tegelyk waar en onwaar wees nie. Of is al die verhale wat in interaksie met die werklikheid vertel word ewe juis of geldig? Is die implikasie van die vele verhale 'n volslae relativisme? Kan die verskillende verhale dan gladnie met mekaar kommunikeer nie? Volgens hom (1992a:197 e.v.) is daar wel standpunte wat sodanige konklusies wil trek⁵⁶.

⁵⁶ Vgl Van Peursen se polemieë met die postmodernisme, soos wat dit in hfst. 3 bespreek is.

Van Peursen wil nie die gevolgtrekking aanvaar dat alle verhale ewe waar is nie, maar wil terselfdertyd ook vashou aan die pluraliteit van verhale in ons kultuur. Hy doen dit vanuit sy relasionele benadering tot die verhouding tussen taal en werklikheid. Vanuit sy relasionele waardering bestaan daar geen onafhanklike kriteria waarvolgens die waarheid of juistheid van 'n bepaalde verhaal waardeer kan word nie. In 'n eg relasionele benadering moet die kriteria van twee kante af kom. Die kriteria vir die evaluering van beweringe word gebore in die interaksie tussen die talige uitsprake en die werklikheid (hierdie studie, 3.5.4). Daar is nie 'n losstaande, objektiewe werklikheid waarteen uitsprake getoets kan word nie. Sonder taal bestaan daar geen waarheid omtrent die wêreld nie, ook al is taal afhanklik van die wêreld (1992a:200). Hierdie punt word deur Van Peursen nog enigsins radikaler gestel wanneer hy aanvoer dat die aanwesigheid van vele verhale nie 'n afwyking is nie, maar dat die werklikheid self vele verhale vereis ten einde na regte te voorskyn te tree (1992a:201):

“... dat het niet slechts in de taal om verschillende gezichtspunten of benaderingen gaat, maar dat de wereld rondom ons (de ‘werkelijkheid’) zelf om een pluraliteit van, soms betwistbare, benaderinge vraagt. Cultuur is dan geen subjectief spel met symbolen meer op de bodem van een eronder liggende, vaste en solide natuur. Juist de symbolische ‘uithollingen’ van taal, gedrag en beslissingen, de toppunten van ethische en esthetische criteria, worden dan uitgangspunt voor kennis van werkelijkheid.”

Die verhouding tussen die verskillende verhale in die kultuur moet teen die agtergrond van hierdie relasionele benadering tot taal en wêreld gesien word. Elke verhaal is 'n spesifieke (besondere) reaksie op die uitdagings van die omgewing. In elke verhaal, as dit goed is, kom iets van die werklikheid na vore. Dit is nie moontlik om die verhale objektief langs mekaar te plaas, en as't ware van buite af aan een méér waarheid toe te ken as aan ander nie. Filosofie, wat op 'n metavlak beweeg, kan hoogstens konstateer dat die universele geleë is in die “hoe”: al die (besondere) verhale is op hulle eie maniere in interaksie met die werklikheid; 'n werklikheid waarby tog nie verbygekom kan word nie, al is die werklikheid selfs soms

meerduidig. Die gesprek tussen die verhale is belangrik, en hier bestaan daar ook nie byvoorbaat universele kriteria waaraan die waarde (waarheid) van beweringe en tradisies getoets kan word nie. In die gesprek tussen die verskillende kulture vind daar 'n verruiming van rasionaliteit plaas, en uiteindelik is dit die veelkleurige werklikheid self wat in hierdie interaksie na vore kom (1992a:203, 206). Dit moet weer hier bevestig word dat die werklikheid vir Van Peursen nie metafisies een of ander finale grond van die syn is nie. Die werklikheid is die alledaagse leëwêreld wat na vore kom in soveel verskillende verhale.

Die feit dat daar by die besondere verhale begin word in hulle interaksie met hulle leëwêreld, en nie van die universele geldigheid van een verhaal af uitgegaan word nie, beteken nog nie dat alle verhale getrou is aan die werklikheid nie. Op die vraag of alle kulturele praktyke dan maar aanvaarbaar is – ook koppesnellery en weduweeverbranding – antwoord Van Peursen (1992a:203) sekerlik nie. Maar in die lang proses van konfrontasie met iets wat andersoortig is, van pogings om bekende aspekte ook in die vreemde kultuur te herken, ook van groeiende selfkritiek in die aangesig van soveel wat outentiek in die vreemde kultuur blyk te wees, groei iets van 'n dieper besef van kriteria⁵⁷. Die kriteria word nie noodwendig geskep in die gesprek nie, maar word langamerhand duidelik deur die dialoog en gesprek. In die gesprek tussen die verskillende verhale moet in die eerste plek gevra word watter kulturele waardes staan in die geding. En daarna moet gevra word na watter waardes die meeste reg doen aan die werklikheid. "Reg doen aan die werklikheid" hou in dat dit steeds om 'n aanwysbare en aktuele werklikheid gaan wat in die geding staan. Daardie werklikheid wat tevore kom binne die mens se ervaringshorison; daardie werklikheid wat nooit gesoek kan word agter die verhale waaruit die mens leef nie, daardie werklikheid bly tog altyd die toetssteen en spelbreker vir die waardes waarby ons leef.

⁵⁷ Van Peursen sluit hier duidelik aan by die hermeneutiese tradisie. Ten opsigte van die interaksie tussen verskillende tradisies staan hy naby aan H.G. Gadamer, wat betoog het dat daar 'n versmelting van horisone plaasvind. Vgl. bv. Gadamer se opstel *The universality of the hermeneutical problem* in Gadamer (1976).

In *De Naam die geskiedenis maak* gee Van Peursen 'n ander perspektief op hierdie uitgaan van besondere tradisies. Daar praat hy pertinent vanuit die besondere van die christelike tradisie. Daar sou 'n saak voor uitgemaak kon word dat die christelike tradisie vir Van Peursen ook die vorm van 'n verhaal het met as middelpunt die menswording, lyding en oorwinning van die Seun van God. Hierdie oorkoepelende verhaal word uitgemaak deur 'n hele verskeidenheid verskillende verhale. Ook hier is dit nie moontlik om buite die christelike tradisie te staan (en buite alle ander tradisies), en universele kriteria aan te lê op grond waarvan die gesprek met ander verhale gevoer kan word nie (1992b:17). Dit is juis vanuit die besondere dat die universele sigbaar word:

“Juist het bijzondere, het unieke van de Naam is het die alle bekende namen, waaronder God aangeroepen wordt, doorbreekt. Gericht tot bijzondere groepen, volken, tot specifieke culturen en situaties blijkt deze Naam zozeer de geadresseerde in zich te hebben dat ook de Naam bijzonder en specifiek is. Maar, en dat is het merkwaardige, deze bijzondere Naam betoont zich tevens als de meest universele.

...

“De ‘alomtegenwoordigheid’ van de Naam, wordt juist werkzaam vanuit dit speciale punt. Heiligheid, licht, hulp, overnachten in de schaduw van de Naam, dat alles vindt over de hele wereld plaats. Vanuit het onderkennen van de unieke Naam vanuit deze bijzondere plaats wordt alomtegenwoordigheid onderkent. Vanuit ‘hier’ komt men tot ‘overal’” (van Peursen, 1992b:41, 42-43)

Die erkenning van 'n pluraliteit van verhale, maak vir Van Peursen geensins die herkenning van die universele geldigheid van die tradisie waarbinne hy staan ongedaan nie. Juis vanuit besondere verhale en 'n spesifieke geskiedenis word algemene aansprake gemaak. Maar in gesprek met die ander verhale, moet in gedagte gehou word dat kriteria vir beoordeling uit die gesprek self na vore kom; om by 'n universele kant te begin en van daar af te wil gaan toepas op besondere gevalle en tradisies deug nie.

Nou moet weereens gepoog word om hierdie gedagtegang van Van Peursen rakende die pluraliteit van verhale in die kultuur te betrek op die verhouding tussen geloof en wetenskap, en uiteindelik op die idee van 'n christelike wetenskap. Hier word geargumenteer dat 'n erkenning van die pluraliteit van verhale in die kultuur 'n relativisering van die belangrikheid van wetenskap meebring⁵⁸. Soos reeds vroeër aangevoer is, kan wetenskap in baie opsigte ook as 'n verhaal beskou word; 'n verhaal waarin 'n bepaalde denkmodus deur die loop van die geskiedenis in 'n invloedryke tradisie geïnstitusioneel is. Dit is die verhaal waarin die geweldige potensiaal van die objektiverende en veralgemenende modus van denke opgeneem is. Die sukses van die wetenskap is inderdaad 'n bewys dat dit 'n kragtige instrument is in die mens se interaksie met die werklikheid. Daar kan egter 'n saak voor uitgemaak word dat die wetenskap vir 'n geruime tyd lank veral in die westerse kultuur oorwaardeer is. Dié tendens is vanuit verskeie oorde raakgesien en bekritiseer (Van Peursen, 1992b:11; Lyotard, 1984:18; Boeve, 1994).

Dit moet tot die krediet van die neo-Calvinistiese tradisie in die reformatoriese filosofie gereken word dat dit die gevaar agter 'n oorwaarding van die wetenskap, soveel so dat dit ideologiese trekke aanneem, vroeg raakgesien het. Dit is veral die idee van 'n objektiewe, waarde-vrye wetenskap waarteen in reaksie gekom is. Met dit gesê, word die stelling nogtans hier verdedig dat die ponering van 'n religieuse antitesis in die wetenskap, tot so 'n mate dat daar gestreef word na 'n alternatiewe christelike wetenskap, 'n oorreaksie van die kant van sommige christendenkers teen die uitwasse van 'n Verligtingskonsepsie van wetenskap verteenwoordig. Soos wat reeds geblyk het kan aan die hand van C.A. van Peursen betoog word dat die wetenskap gladnie neutraal en waarde-vry is nie. Dit moet selfs bevestig word dat die wetenskap altyd weer teruggaan op en vervloei in evaluatiewe dimensies van taalgebruik. Maar, om eweneens by Van Peursen se gedagteringting aan te sluit, die aard van wetenskap as 'n veralgemenende en abstraherende denkmodus, bring mee dat die resultate daarvan (teorieë, wetmatighede, modelle) tog iets heeltemal anders is as wat onder geloof verstaan word. Wetenskap is nie waarde-vry nie, maar

⁵⁸ Vgl. Van Woudenberg (1999:1,2) denkend vanuit die christelik reformatoriese tradisie vir 'n betoog in dieselfde trant.

daardie besef sal nog nie lei tot spesifiek christelike teorieë, wetmatighede en modelle nie.

Geloof en wetenskap kan nie as twee naas mekaar staande groothede gesien word nie. Geloof is baie meer integraal en deurvleg die alledaagse leëwêreld van die mens. Geloof raak die mens in die kern van sy/haar bestaan. Wetenskap is, paradoksaal, 'n beperking en afstandneming vanaf die alledaagse wêreld, maar tegelykertyd 'n praktyk wat geweldige invloed en potensiaal het. In die wetenskap is 'n instrumentele rasionaliteit aan die werk; dit raak die mens nie so eksistensieel soos geloof nie. Van Peursen (1958:140) voer aan dat geloof op 'n "dieper vlak" as wetenskap lê, want dit is, in teenstelling tot 'n nadenke óór die openbaring (in teologie), 'n direkte, liefhebbende ken van God. Geloof kan gesien word as die breë horison waarbinne ook die wetenskap plaasvind, maar nie op so 'n manier as sou daar sondermeer 'n reeks beginsels deduktief te formuleer wees nie, en nog minder as 'n terugval op 'n reeks Bybeluitsprake. Die besinning op beginsels is minder staties en is eerder 'n telkens opnuut en telkens in ander vorm sigbaar maak van geloof; nie as iets gegewe nie, maar as die religieuse band van die mens aan God, onderliggend aan elke refleksie (Van Peursen, 1958:142). Hierdie vroeëre formulerings van Van Peursen skyn in ooreenstemming te wees met wat vroeër in hierdie studie aangevoer is, naamlik dat die terrein van die pragmatiek vir Van Peursen baie meer omvattend en belangrik is as die inperking van die sintaksis, en dat geloof in daardie omvattende gebied funksioneer.

Terwyl geloof en wetenskap struktureel nie as twee naasmekaarstaande groothede van gelyke waarde gesien kan word nie, maar geloof baie omvattender is as wetenskap, kan die christelike geloof en die westerse wetenskap vanuit 'n ander perspektief gesien word as twee verhale in gesprek met mekaar. Geloof en wetenskap, ook soos wat hulle geïnstitusioneel geraak het in verskillende tradisies is nie hermeties van mekaar afgeseël nie. Die universele is per slot van rekening dat die verhale almal in interaksie met die werklikheid is. In so 'n geval geld weereens wat hierbo gesê is in verband met die interaksie van verskillende kulture: die kriteria vir die gesprek en evaluering word in die gesprek gebore. Die christelike geloof kan vanuit 'n bepaalde perspektief ook as 'n "groot verhaal", en daarom as

hegemonies beskou word (vgl. Boeve, 1994). Daarom kan Van Peursen se nie-reduksionistiese benadering van interaksie tussen verhale uitgaande van die besondere, d.w.s. die “klein verhale” ‘n strategies waardevolle posisionering wees van die christelike tradisie binne die kontemporêre kultuur. Só gesien is daar nog moontlikheid om op ‘n vrugbare wyse van christelike wetenskap te praat.

Van Woudenberg (1999:3 e.v.) bied in dié verband interessante voorstelle wat moontlikhede inhou vir verdere nadenke oor christelike wetenskap verstaan as “klein verhaal” in gesprek met die wetenskap. Hy doen dit binne die konteks van ‘n besinning oor wetenskapsbeoefening aan ‘n christelike universiteit⁵⁹. In die eerste plek voer hy aan dat die keuse van navorsings- en doseer onderwerpe belangrik is. Aan ‘n christelike instelling word daar meer as aan ander instellings aandag bestee aan die denke van die christelike tradisie. Die tradisie van christelike nadenke is immers al ongeveer tweeduisend jaar oud. Aan so ‘n universiteit sal aandag bestee word aan die groot christelike outeurs – teoloë sowel as nie-teoloë – uit die verlede. Indien ‘n mens hierdie punt aan die hand van Van Peursen as ‘n gesprek tussen verskillende verhale wil sien, dan kan gesê word dat daar ook wetenskaplik met die christelike tradisie omgegaan moet word.

Van Woudenberg beskou dit ook as die taak van ‘n christelike universiteit dat ‘n gesonde vorm van christelike apologetiek beoefen moet word. Uitgaande van bepaalde wetenskaplike teorieë word die integriteit van die christelike tradisie soms in twyfel getrek. ‘n Universiteit wat erns maak met die christelike tradisie het ook die verantwoordelikheid om te besin in hoe ‘n mate bepaalde wetenskaplike teorieë en bevindings werklik ‘n bedreiging vir die integriteit van die christelike tradisie inhou, en tot hoe ‘n mate konstruktief daarmee in gesprek getree kan word. Dit hou ook in dat daar aan ‘n christelike universiteit ‘n sensitiwiteit sal wees vir die waardes wat ‘n rol speel by die aanvaarding van een teorie en die verwerping van ‘n ander teorie. En dat daardie keuses, indien nodig, bekritiseer moet word. So is dit belangrik dat aan

⁵⁹ Dink in die verband aan die katolieke universiteite in België en Noord-Amerika, asook die Vrije Universiteit van Amsterdam, wat ontstaan het binne die reformatoriese wetenskaplike tradisie, asook die Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys.

‘n christelike universiteit wetenskaplikes werksaam is en opgelei word wat breër kyk as die grense van hulle eie vakgebiede en wat toegerus is om tussen verskillende verhale te interpreteer.

Van Peursen se siening van die verhouding tussen geloof en wetenskap lei dus enersyds, negatief, tot ‘n problematisering van die idee van ‘n “christelike wetenskap” wat as sisteem apart funksioneer en in konfrontasie is met ‘n sogenaamde “sekulêre wetenskap”. Andersyds, positief, lei dit in twee komplementerende rigtings: in die eerste plek ‘n verstaan van christelike wetenskap as wetenskap wat so goed as moontlik, en met soveel integriteit en etiese sensitiwiteit as moontlik beoefen word. In die tweede plek ‘n verstaan van christelike wetenskap as die gesprek tussen twee geïnstitutionaliseerde verhale, naamlik die van die christelike geloof en die westerse wetenskap.

6. Samevatting en gevolgtrekking van die studie

Aan die begin van die studie is gevra hoe daar vanuit 'n ondersoek na die verhouding tussen geloof en wetenskap in die filosofie van C.A. van Peursen gekom kan word tot 'n beter verstaan van die geloof-wetenskap vraagstuk. In samehang daarmee is gevra hoe Van Peursen se insigte rakende die verhouding tussen geloof en wetenskap konstruktief betrek kan word op die kwessie van "christelike wetenskap".

Die volgende doelwitte is vir die studie gestel:

1. om 'n oorsig te kry oor die kwessies en moontlike posisies in die geloof-wetenskap debat, ten einde die verskillende standpunte as't ware te kan karteer;
2. om die filosofie van C.A. van Peursen te interpreteer, en
3. van daar uit afleidings te maak oor sy siening van die verhouding tussen geloof en wetenskap;
4. om vas te stel of, en indien wel, hoe die filosofie van C.A. van Peursen 'n bydrae kan lewer tot 'n beter verstaan van die idee van Christelike wetenskap.

'n Tipologie van die geloof-wetenskap debat is in die tweede hoofstuk ontwikkel. Die kompleksiteit van die debat noodsaak 'n tweedimensionele matriks wat bestaan uit "invalshoeke tot" en "posisies in" die debat. Die volgende vier invalshoeke is geïdentifiseer: ontologies, epistemologies, hermeneuties en eties. Ten opsigte van elk van hierdie invalshoeke maak die tipologie voorsiening daarvoor dat 'n reduksionistiese of 'n nie-reduksionistiese posisie ingeneem kan word. In die bespreking van die tipologie het dit duidelik geword dat reduksionistiese standpunte in die debat in die meerderheid van gevalle standpunte is wat die mens se interaksie met die werklikheid wil reduceer tot die wetenskap ten koste van geloof. Slegs ten opsigte van die etiese invalshoek is reduksionistiese standpunte ook na die geloofkant van die debat bespeur. Die huidige tendens in die geloof-wetenskap debat is dat voorkeur aan nie-reduksionistiese standpunte verleen word.

Hoofstuk 3 van die studie is daaraan gewy om 'n verantwoorde oorsig oor C.A. van Peursen se filosofie te verkry. Die oorsig het as uitgangspunt geneem Van Peursen se relasionele benadering ten opsigte van rasionaliteit en werklikheid. Van Peursen werk met 'n breë siening van rasionaliteit as netwerke van simbole wat die mens gebruik om sy reaksie op sy omgewing te fasiliteer. Volgens Van Peursen is subjektiwiteit en objektiwiteit afgestem op mekaar, en word hulle as't ware teen mekaar afgelees. Taal se verwysende aard is die korrelaat van 'n werklikheid wat homself presenteer. 'n Metafisika wat soek na 'n vaste orde agter of bo die bestaande dinge is nie haalbaar of wenslik nie, en in plaas daarvan pleit Van Peursen vir 'n filosofiese surrealisme wat die transenderende trajekte in die alledaagse dinge en gebeure raaksien.

In die vierde hoofstuk is die tipologie wat ontwikkel is gebruik as 'n heuristiek om geloof en wetenskap en die verhouding tussen hulle in Van Peursen se denke aan die orde te stel. Dit het aan die lig gekom dat Van Peursen deurgaans 'n nie-reduksionistiese standpunt ten opsigte van die verhouding tussen geloof en wetenskap toegedaan is. Dit impliseer dat ten opsigte van al die geïdentifiseerde invalshoeke tot die geloof-wetenskap debat – ontologies, epistemologies, hermeneuties en eties – die integriteit van sowel geloof as wetenskap deur hom gestel word. So 'n standpunt beteken nie dat geloof en wetenskap gelyk in waarde is nie. Van Peursen is duidelik daaroor dat geloof sowel 'n breër as 'n dieper dimensie van menslike interaksie met die werklikheid as wetenskap verteenwoordig.

In die vyfde hoofstuk is gekyk na die implikasies van Van Peursen se siening vir die idee van christelike wetenskap, soos wat dié idee binne 'n bepaalde tradisie ontwikkel het. Dit het geblyk dat C.A. van Peursen se relasionele benadering tot rasionaliteit en werklikheid, saam met sy nie-reduksionistiese siening van die verhouding tussen geloof en wetenskap, in die eerste plek lei tot 'n problematisering van die idee van 'n christelike wetenskap apart van 'n sogenaamde sekulêre wetenskap. Van Peursen argumenteer vir die relasionele outonomie van die wetenskap as denkhouding wat intensioneel gebruik maak van die "sintaktiese" faset van menslike rasionaliteit. Hierdie outonomie word egter in 'n belangrike mate genuanseer deur Van Peursen se siening van die pluraliteit van verhale in die

kontemporêre kultuur. Op 'n meer of minder getroue wyse is elk van die verhale tog op 'n eie manier in interaksie met die werklikheid. Vanuit hierdie perspektief kan die christelike geloof en die westerse wetenskap gekonstrueer word as "verhale", denkmodusse wat in tradisies geïnstitusioneel geraak het, wat in gesprek is met mekaar. En só gesien bestaan daar 'n moontlikheid dat die term "christelike wetenskap" steeds op 'n vrugbare manier gebruik kan word.

Die studie bring die noodsaak sowel as moontlikhede vir verdere studie aan die lig. Die tipologie van die geloof-wetenskap debat wat ontwikkel is, en wat in hierdie studie 'n heuristiese rol gespeel het, moet getoets word aan ander denkers se voorstelle rakende die verhouding tussen geloof en wetenskap.

Die voorstelle vir 'n herwinning van die uitdrukking "christelike wetenskap", wat na vore gekom het vanuit 'n interaksie met die denke van C.A. van Peursen, moet in eie reg verder bestudeer word. Dit geld enersyds vir die gedagterigting dat christelike wetenskap gesien behoort te word as goeie wetenskap. Watter waardes sal byvoorbeeld dan eie wees aan die wetenskap? Sal sodanige siening van christelike wetenskap net so goed in die sosiale- en geesteswetenskappe gebruik kan word, as in die natuurwetenskappe? Andersyds moet die gedagterigting dat christelike wetenskap gesien word as 'n gesprek tussen twee geïnstitusioneel verhaalde verhale verder ondersoek word. Sou dit moontlik wees om die wetenskaps- en filosofiegeskiedenis as sodanige gesprek te rekonstrueer? Watter gestalte neem die gesprek aan in 'n tyd waar sowel westerse wetenskap as die christelike geloof gedekonstrueer word? Hierdie laasgenoemde lyn van vraagstelling bied myns insiens die vrugbaarste moontlikhede vir verdere navorsing.

7. Bibliografie

ABRECHT, P. (red.) 1980. Faith and science in an unjust world – report of the World Council of Churches' Conference on faith, science and the future. Vol. 2. Philadelphia: Fortress Press.

ALVES, R. 1980. Biblical faith and the poor of the world. *In*: Shinn, R. (red.) Faith and science in an unjust world. Vol 1. Philadelphia: Fortress Press

BARBOUR, I. 1997. Religion and science – historical and contemporary issues. New York: Harper Collins Publishers.

BARTH, K. 1953. Die kirchliche Dogmatik; vierter Band, erster Teil. Zürich: Ev. Verlag AG. Zollikon.

BASSINGER, R. 1997. Faith/reason typologies: a constructive proposal. *In*: Christian Scholar's Review, XXVII:1, Fall

BAVINCK, H. 1976. Gereformeerde dogmatiek, deel 1. Kampen: Kok.

BERKHOF, H. 1973. Christelijk geloof. Nijkerk: Callenbach.

BERTENS, H. 1996. The idea of the postmodern – a history. London: Routledge.

BOEVE, L. 1994. Theologie na het christelijke grote verhaal – in het spoor van Jean-Francois Lyotard. *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie* 55:269-295.

BOTHA, M.E. 1984. Metaforiese perspektief en fokus in die wetenskap. Potchefstroom: Wetenskaplike bydraes van die PU vir CHO.

BOTHA, M.E. 1995. Die ontwikkeling van 'n persoonlike wetenskaplike verwysingsraamwerk en die versoening van wetenskap en geloof. Afsheidsrede gelewer aan die PU vir CHO, Potchefstroom.

BROCKELMAN, P.T. 1980. Existential phenomenology and the world of ordinary experience – an introduction. Lanham: University Press of America.

BROWN, H.I. 1988. Rationality. London: Routledge.

BRUEGGEMANN, W. 1989. Finally comes the poet – daring speech for proclamation. Minneapolis: Fortress Press.

BURMS, A. & DE DIJN, H. 1986. De rationaliteit en haar grenzen – kritiek en deconstructie. Assen: Van Gorcum.

CILLIERS, P. 1998. Complexity & postmodernism – understanding complex systems. London: Routledge.

CLOUSER, R.A. 1991. The myth of religious neutrality – An essay on the hidden role of religious belief in theories. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

DELFGAAUW, B. 1968. Ontologie en metafisika. *In: De Froe et al. Wijsgerig denken: hoofdstukken uit de wijsbegeerte voor het voorbereidend wetenschappelijk onderwijs.* Amsterdam: Meulenhof.

DREES, W. 1996. Religion, science and naturalism. Cambridge: University Press

DOOYEWEERD, H. 1948. Transcendental problems of philosophic thought. Grand Rapids: Eerdmans.

DOOYEWEERD, H. 1979. Roots of Western culture. Toronto: Wedge Publishing Foundation.

FRIEDMAN, M. 1953. Essays in positive economics. Chicago: University of Chicago Press.

GADAMER, H-G. 1976. Philosophical hermeneutics. Berekley: University of California Press.

GOD MET ONS – Over de aard van het Schriftgezag. 1981. *Kerkinformatie* spesiale uitgawe. Nommer 113 van 1981. Februarie.

GOUDZWAARD, B. & DE LANGE, H. 1995. Beyond poverty & affluence: toward an economy of care with a twelve step program for economic recovery. Grand Rapids: Eerdmans.

HANCOCK, R. 1967. History of metaphysics. *In:* Edwards, P. (red.) The encyclopedia of philosophy. New York: Macmillan.

HART, H. 1981. The impasse of rationality today. *In:* Blokhuis, P. et al (reds.) Wetenskap, wijsheid, filosoferen. Assen: Van Gorcum.

HELBERG, A.N. 1970. Wat is die mens? – 'n krities wysgerige studie van die antropologie van C.A. van Peursen. Potchefstroom. (Verhandeling (M.A.) – PU vir CHO.)

HENDERSON, R.D. 1994. Illuminating law – The construction of Herman Dooyeweerd's philosophy. Amsterdam. (Proefskrif – VU).

HOOYKAAS, R. 1972. Religion and the rise of modern science. Edinburgh: Scottish Academic Press.

HUME, D. 1902. Enquiries concerning the human understanding and concerning the principles of morals. Oxford: Clarendon Press.

JENSEN, U.J. 1990. "Wissenschaft" *In:* Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Herausg. von Hans Jörg Sandkuhler. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

KLAPWIJK, J. 1980. The struggle for a Christian Philosophy: another look at Dooyeweerd. *In: The Reformed Journal*, Feb & Maart (Eerdmans).

KLAPWIJK, J. 1987. Reformational philosophy on the boundary between the past and the future. *In: Philosophia reformatata* 52(2):101-134.

KUHN, T.S. 1970. Reflections on my critics. *In: Lakatos, I. & Musgrave, A. (reds.) Criticism and the growth of knowledge.* Cambridge: University Press.

KÜNG, H. 1995. Christianity: its essence and history. London: SCM Press.

KUYPER, A. s.a. Het Calvinisme – zes Stone-lezingen in October 1898 te Princeton gehouden. Kampen: J.H. Kok (tweede druk).

LOUW, Daniël J. 1968. Die betekenis van die begrip “werklikheid” – ‘n studie oor die funksie van die begrip “werklikheid” in die denke van C.A. van Peursen en A.E. Loen. Stellenbosch. (Verhandeling (M.A.) – US.)

LOUW, Dirk J. 1988. Funksionele transendensie – ‘n krities-wysgerige ondersoek van die funksie van die begrip “transendensie” in die denke van C.A. van Peursen. Stellenbosch. (Verhandeling (M.A.) – US.)

LYOTARD, J-F. 1984. The postmodern condition: a report on knowledge. Manchester: University Press.

MARGENAU, A. & VARGHESE, R.A. (reds.) 1992. Cosmos, bios, theos: scientists reflect on science, God and the origins of the universe, life and homo sapiens. Chicago: Open Court.

McGRATH, A.E. 1998. The foundations of dialogue in science and religion. Oxford: Blackwell.

MORTENSEN, V. 1987. The status of the science-religion dialogue. *In*: Andersen, S. & Peacocke, A. (reds.) Evolution and creation – A European perspective. Aarhus: University Press.

NEURATH, O. 1973. Empiricism and sociology. Vert. Foulkes, P. en Neurath, M. Dordrecht: Reidel.

PEACOCKE, A.R. 1981. Introduction *In*: Peacocke, A.R. (red.) The sciences and theology in the twentieth century. London: Routledge.

POLKINGHORNE, J. 1998. Belief in God in an age of science. New Haven: Yale University Press.

QUINTON, A. 1972. Knowledge and belief. *In*: Edwards, P. (red.) Encyclopedia of Philosophy, Vol 3 & 4. New York: Macmillan.

ROLSTON, H. 1987. Science and religion: a critical survey. Philadelphia, Pa.: Temple University Press.

SEARLE, J.R. 1964. How to derive 'Ought' from 'Is'. *In*: Philosophical Review. 73:43-58.

SEERVELD, C. 1995. A christian critique of art and literature. Sioux Centre, Iowa: Dordt College Press.

SESSIONS, W.L. 1994. The concept of faith – a philosophical investigation. Ithaca: Cornell University Press.

STAFLEU, M.D. 2002. Een wereld vol relaties: karakter en zin van natuurlijke dingen en processen. Amsterdam: Buiten & Schipperhijn.

STOKER, H.G. 1970. Oorsprong & rigting, band 2. Kaapstad: Tafelberg.

- STOTT, J. 1999. New issues facing christians today. London: Marshall Pickering.
- VAN DEN BEUKEL, A. 1990. De dingen hebben hun geheim – gedachten over natuurkunde, mens en God. Baarn: Uitgeverij Ten Have.
- VAN DER WALT, B.J. 1989. Oor gode en mense. Potchefstroom: PU vir CHO, Departement Sentrale Publikasies.
- VAN HUYSSTEEN, J.W.V. 1987. Teologie as kritiese geloofsverantwoording. Pretoria: RGN-studies in navorsingsmetodologie.
- VAN HUYSSTEEN, J.W. 1995. The shaping of rationality in science and religion. Paper delivered at the Religion and Science Conference. Royal Institute of Philosophy. University of Warwick.
- VAN RIESSEN, H. 1970. Wijsbegeerte. Kampen: Kok.
- VAN PEURSEN, C.A. 1958. Geloof en wetenskap. *In: Christelijke Encyclopedie*, 3:140-143.
- VAN PEURSEN, C.A. 1961. Werkelijkheid. *In: Christelijke Encyclopedie*, 6:592-593.
- VAN PEURSEN, C.A. 1964. Filosofische oriëntatie. Kampen: Kok.
- VAN PEURSEN, C.A. 1967. Fenomenologie en werkelijkheid. Utrecht: Aula.
- VAN PEURSEN, C.A.; BERTELS, C.P.; NAUTA, D. 1968. Informatie – een interdisciplinaire studie. Utrecht: Aula.
- VAN PEURSEN, C.A. 1976. Cultuur in stroomversnelling. Amsterdam: Elsevier.

VAN PEURSEN, C.A. 1981. Creativity as learning process. *In: Dutton, D. & Krausz, M. (reds.) The concept of creativity in science and art. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.*

VAN PEURSEN, C.A. 1981. Culture and Christian faith. *In: Blokhuis, P. et al. (reds.) Wetenschap, wijsheid, filosoferen. Assen: Van Gorcum.*

VAN PEURSEN, 1987. Gospel and culture: experience and conceptualization. *Ecumenical Review*, 39(187-191), April.

VAN PEURSEN, C.A. 1992a. Verhaal en Werklikheid – een deiktische ontologie. Kampen: Kok.

VAN PEURSEN, C.A. 1992b. De Naam die geschiedenis maakt – het geheim van de bijbelse godsnamen. Kampen: Kok.

VAN PEURSEN, C.A. 1994. Na het Postmodernisme – Van metafysica tot filosofisch surrealisme. Kampen: Kok.

VAN WOUDENBERG, R. 1992. Gelovend denken – inleiding tot een christelike filosofie. Kampen: Kok.

VAN WOUDENBERG, R. 1999. Hoe kan een universiteit christelik zijn? Ongepubliseerde voordrag gelewer tydens 'n strategiese beraad oor christelike wetenskap aan die PU vir CHO, Potchefstroom.

VANZANTEN GALLAGHER, S. 1997. Faith, scholarship and postmodernism. *Koers*, 62(2):149-162.

VENTER, J.J. 1981. Geloofsgebonde denke by Anselmus. 'n Studie van sy wysgerige metode. Potchefstroom: PU vir CHO. Ongepubliseerde proefskrif.

VENTER, J.J. 1983. Rasionaliteit by Anselmus van Kantelberg. *Humanitas*, 9(1):1-13.

VENTER, J.J. 1995. Ontologie, representasie en metode *In: Viljoen, H. (red.) Metodologie en representasie*. Pretoria: RGN.

VENTER, J.J. 2001. Early modern conceptions of "natural law" *Acta Academica*, 33(2): 1-39.

VENTER, J.J. 2003. Human dignity and the objectification of the human being. *Analecta Husserliana* 79. pp. 545-609

VILJOEN, H. 1995. Die probleem met representasie. *In: Viljoen, H. (red.) Metodologie en representasie*. Pretoria: RGN.

WOLTERS, A.M. 1985. The intellectual milieu of Herman Dooyeweerd. *In: McIntyre, C.T. (red.) The legacy of Herman Dooyeweerd*. Lanham: University Press of America.

WOLTERS, A.M. 1986. Creation regained – a transforming view of the world. Leicester: Inter Varsity Press.

WOLTERSTORFF, N. 1984. Reason within the bounds of religion. Grand Rapids: Eerdmans.

WORTHING, M.W. 1996. God, creation and contemporary physics. Minneapolis: Fortress Press.