

WAT IS DIE MENS?

'n Krities wysgerige studie van die
antropologie van C.A. van Peursen.

deur

ABRAHAM NICOLAAS HELBERG. Honns.-B.A. ThB.

as gedeeltelike vereiste vir
die verkryging van die graad

MAGISTER ARTIUM

aan die

POTCHEFSTROOMSE UNIVERSITEIT
VIR CHRISTELIKE HOËR ONDERWYS
DESEMBER 1969.

VOORWOORD.

Die eerste deel (tetiese deel) is uitsluitlik die sienings van Van Peursen self. Die bedoeling is om, sover moontlik, Van Peursen self aan die woord te stel, ten einde te voorkom dat interpretasies van sy beskouinge gegee word.

Dankbetuiging.

My opregte dank aan Prof. Dr. H.G. Stoker onder wie se uiters bekwame leiding ek hierdie verhandeling kon voltooi. U rype insig en die verbasende deeglikheid het in die leiding wat u gebied het, my telkens opgeval.

Mevr. Elsie van Wyk het met groot hulpvaardigheid en vriendelikheid die tikwerk behartig. My hartlike dank daarvoor.

Bowe-al is ek dankbaar teenoor God wat my gedurende hierdie studietyd steeds die geleenthede, die krag en die gesondheid gegee het om dit te voltooi.

Pretoria.

A.N. Helberg.

November 1969.

INHOUDSOPGAWE.

A. TETIESE DEEL.

<u>Hoofstuk 1.</u>	<u>CHRISTELIKE GELOOF EN WYSBEGEERTE.</u>	<u>Bladsy</u>
	1. Die perspektief van die Bybel	3
	2. Christelike geloof, kennis en waarheid..	6
	3. Geloof en wetenskap	11
<u>Hoofstuk 2.</u>	<u>MENS EN EVOLUSIE</u>	13
	1. Evolusie	13
	2. Mens en dier	16
	3. Tegniek en evolusie	19
<u>Hoofstuk 3.</u>	<u>DIE MENS AS EENHEID</u>	25
	1. Eenheid van die mens. Liggaam-siel-gees	25
	2. Die mens as subjek	35
	3. Samevatting	37
<u>Hoofstuk 4.</u>	<u>DIE HORISONSGEDAGTE</u>	39
<u>Hoofstuk 5.</u>	<u>MENS EN WERKLIKHEID</u>	45
	1. Werklikheid as grondprobleem van wysbegeerte en wetenskap	45
	2. Die horison van die werklikheid	50
	3. Tyd en ruimte	53
<u>Hoofstuk 6.</u>	<u>MENS EN KULTUUR</u>	58
	1. Geskiedenis	58
	2. Die begrip van kultuur	65
	3. Mens en oneindigheid	68
	4. Kultuur as die sone van die goddelike ..	72

<u>Hoofstuk 7.</u>	<u>MENS EN MEDEMENS</u>	76
	1. Die vraag na die medemens	76
	2. Die „ek-jy“ relasie	77
	3. Die medemens as die andere	79
	4. Die ander geslag	83
	5. Kommunikasie	84
<u>Hoofstuk 8.</u>	<u>MENS EN GOD</u>	88
	1. Die God van die filosowe	88
	2. Die betekenis van die woord God	92
	3. God in sy betrokkenheid op die mens..	94
	4. Skepping	96
<u>Hoofstuk 9.</u>	<u>BEKNOpte SAMEVATTING VAN VAN PEURSEN</u> <u>SE ANTROPOLOGIE</u>	101
 B. <u>KRITIESE DEEL.</u>		
<u>Hoofstuk 1 :</u>	<u>INLEIDING</u>	102
<u>Hoofstuk 2 :</u>	<u>DIE HORISONGEDAGTE</u>	103
<u>Hoofstuk 3 :</u>	<u>DIE MENS AS EENHEID</u>	118
	Liggaam-siel-gees	118
<u>Hoofstuk 4 :</u>	<u>DIE MENS IN SY VERHOUDING TOT GOD..</u>	131
<u>Hoofstuk 5 :</u>	<u>MENS EN MEDEMENS</u>	142
<u>Hoofstuk 6 :</u>	<u>DIE MENS IN SY VERHOUDING TOT STOF,</u> <u>PLANT EN DIER</u>	153
	A. Die werklikheid	153
	B. Geskiedenis	168
	C. Kultuur	174
<u>Hoofstuk 7 :</u>	<u>SAMEVATTING</u>	184

HOOFSTUK I.

CHRISTELIKE GELOOF EN WYSBEGEERTE.

1. Die Perspektief van die Bybel.

Die Bybel bied nie 'n bepaalde wysgerige stelsel nie. Die kennis wat die Bybelboeke, elk op hul eie wyse en vanuit hul perspektief wil verskaf, blyk steeds 'n sentrum te hê nl. dat God spreek. D.w.s. dat die Bybel die mens wil stel voor 'n heilige werklikheid, voor die oorweldigende aanwesigheid van God, waarteenoor die mens skuldig en sondig blyk te wees. Die mens verloor daarom sy selfstandige posisie in hierdie kennis wat van die begin af aan reeds eties-religieus gerig is. Dit gaan tewens om die oortuiging dat dit God is wat spreek. Die mens swyg hier. God is hier subjek, geen objek nie. „De Bybel handelt nimmer over God, maar spreekt vanuit God over mens en wêreld”.¹⁾

Die handeling van God is altyd 'n bevrydende handeling, en die kennis is pas kennis as dit in die lig van hierdie bevryding ontdek word. „Kennis van God is er eerst vanuit de bevrijding en deze verlossing is in één die van de schuld, van de dreiging van de dood en van uitzichtsloosheid voor mens en kosmos.”²⁾ Hierdie kennis begin dus nie by die begin nie maar by die einde. Dit is bevryde kennis vanuit 'n toekoms-verwachting, wat, in erkenning van die skuldig wees van die menselewe, oorgawe aan God beteken.

Die..../4.

1) Van Peursen C.A. : Filosofische Oriëntatie Kampen.
N.V. Uitgeversmij. 1958 p.125.

2) Ibid.

Die Bybelse kennis is n gebeure waarin God dié een is wat reddend handel en wat die totale mens-wees in beweging bring.

Die syn waarom die Bybel handel kom voor in die vorm van: „Ek is.” Hierdie syn van God is egter n wesenlike betuiging wat dikwels in die Bybel met woorde soos trou en verbond aangegee word. Hierdie syn is daarom n „iets voor iemand zijn”. God is dus betrokke op die mens.

Twee dinge word nou hieruit duidelik. Ten eerste dat Openbaring (die Bybel is n openbaringsgeskrif) direk uit die „Ek is vir jou” van God voortvloei. Openbaring is nie iets bykomstigs nie, nie iets toevalligs nie, God word nie uit Sy tent gelok nie, nee, dit is Gods wil om in gemeenskap met sy skepsele te tree. Ten tweede word duidelik dat hierdie syn vir mense n kontak beteken, met die mens soos hy is — die mens in sy taal, sy sosiale milieu en sy wêreldbeeld.

Die religie soos wat die Bybel dit teken is geen menslike moontlikheid nie. Religie is daar in die ware sin alleen as God die eerste is en as dit, in kultus, wêreldvisie, mistiek en derglike, die spieëling is van God se kom tot die mens. „Daarom stelt de christelijke religie iedere religiositeit in vraag, ook de natuurlijke religiositeit van de christen zelf en ook die van de grote wereldreligies. Niet dat in deze laatste niet het zoeken naar God onderkend wordt of dat hier iedere aanraking met de ware God ontkend zou worden, maar wel dat hier toch de eigen schuldige existentie niet genadeloos onthuld wordt, of liever, niet vanuit

de...../5.

de genade, de volledige zwaartepuntverplaatsing naar God als bevrijdend Subject, beleden word".³⁾

Kwaad en skuld is nooit louter etiese begrippe nie, maar veral religieuse. „Juist vanuit Gods zijn voor de mensen, vanuit zijn wezen, dat als liefde omschreven wordt en in Christus leven — door God gegeven beeld en gespelde naam — tot gestalte komt, wordt de zelfstandige mens als schuldige geduid, daar hy in wezen afhankelik is, niet van God, maar van de zekerheden, die hij in zich meent te ontdekken. Daarom dwingt de bijbelse boodskap tot een radikale herziening en zelfondervraging van iedere wysgerige systematiek".⁴⁾

T.o.v. n wysgerige antropologie wys Van Peursen daarop dat die Bybel geen wysgerige antropologie bied nie, maar dat daar eerder sprake is van n deur die eeue heen verskuiwende mensebeeld. Wel bied die Bybel algemene riglyne, maar die tekening van die mens self gaan uit bo elke wysgerige antropologie. „De Bijbel geeft verkondiging omtrent de mens en tekent dus de bestemming van de mens. Deze ligt in de toekomst: het Rijk, een nuuwe bedeling waarin het mens-zijn ongedacht rijker zal zijn (opstandingslichaam e.d.) en waarvan iets is geopenbaard in de verrezen Christus".⁵⁾ Die Skrifwoord: „en dit is nog nie geopenbaar wat ons sal wees nie" (1 Joh. 3:2) en die pneumatiese karakter van die mens (o.a. 1 Kor. 2:10-16) dui daarop dat n christelike wysgerige antropologie steeds n beskeie en voorlopige karakter sal dra. n..../6.

4) Van Peursen: Ibid. p.127.

5) Van Peursen C.A.: Antropologie (In Christelike Encyclopedie. J.H. Kok N.V. Kampen 1956).

n Christelik wysgerige antropologie sal sy insigte steeds toets aan die vollere mens-beeld van die Bybel en self daarby die volgende in ag neem:

- a. die mens mag nooit uitsluitend bepaal word deur n bepaalde vakwetenskap nie (psigologie, biologie ens.)
- b. Die mens sal steeds gesien moet word as totale mens. (so bv. geen dualisme nie).
- c. Die mens sal nooit geteken word as n wese wat in homself genoegsaam is nie: die mens is n oop wese, gerig op gemeenskap met God en die medemens.
- d. Die mens is n wese wat só n antwoord moet gee, hy is verantwoordelik, uiteindelik daarin religieus bepaald en so onderskeie van die orige lewende wesens.

2. Christelike geloof, kennis en waarheid.

Die Bybel bied n verkondiging. Dit bevat nie n bepaalde stelsel van óf wetenskap óf wysbegeerte nie. Dit stel juis elke spekulاسie oor God en elke wêreld-omvattende sisteem onder die dreiging van radikale kritiek. Die christen kan nie direk oorgaan tot die spekulatiewe en diepsinnige uitwerking van die openbaring soos dit wel binne die Hindoeïsme of Boeddhisme die geval is nie. Die openbaring is nie gegee om daaroor te filosofeer nie.

Hierdie besondere problematisering van die mens en sy denke is kenmerkend van die christendom, en bring, juis ten aansien van die filosofie, n aantal vrae na vore. Verwerp die christendom dan elke nie-christelike denke? Dink die christen dan self nie sistematies nie? Hoe staan die christen dan teenoor die positiewe resultate van die wetenskap en wat presies is die funksie van n christelike filosofie?

Die spanning waarin die Bybelse visie juis ook die denke van die Christen bring, kom hierin uit dat die meninge omtrent die verhouding tot die nie-christelike denke uiteenloop.

Hierdie spanning kom o.a. na vore in die leer van die dubbele waarheid.⁶⁾ In die 14de en 15de eeu word 'n groep Averroïste aangetref binne die Rooms Katolieke wêreld wat die dubbele waarheid leer: wat die openbaring (die Bybel) leer is waar; wat die wysbegeerte leer is daarmee dikwels in teësprak, maar as resultate van logiese deurdenking tog ewe-eens waar. Hierdie leer lei tot 'n gespletenheid wat nie deur te voer is nie en waarby die laaste norm tog steeds meer in die selfstandige denke gesoek word.

Die Thomisme gee 'n tweede opvatting waarby die christelike insig, te wete die bonatuurlike kennis, wat deur die openbaring geskenk word, die natuurlike kennis van elke mens, vir sover dit redelik funksioneer, bekroon. Die genade vernietig die natuur nie, maar hef dit op tot 'n hoër plan. Elke mens kan die natuurlike waarhede van wetenskap, natuurlike sedeleer, natuurlike Godsleer, insien. Die bonatuurlike waarhede, soos dié omtrent die Verlosser, die Drie-eenheid, verkry 'n mens slegs deur die geloof en middels van die kerk.

Die..../8.

6) Van Peursen: Id. p.129

6) Van Peursen C.A: Waarheid (In Christelike Encyclopedie J.H. Kok N.V. Kampen 1956).

Die wysbegeerte van die wetsidee van H. Dooyeweerd en D.H. Th. Vollenhoven bied weer n christelike sisteem, waarby die antitese met die nie-christelike denke sterk onderstreep word. Elke wysbegeerte gaan van, soms verborge, religieuse vooronderstellinge uit. Dit manifesteer in n bepaalde motief, wat as'tware nog agter die wysbegeerte lê, en wat die dryfkrag daarvan uitmaak. So spreek Dooyeweerd van die motief vorm-materie in die Griekse, natuur-genade in die Skolastieke en vryheid-natuur in die nuwere denke. Daarteenoor staan dan die christelike wysbegeerte van die Wetsidee wat van die Bybelse motief skepping-sondeval-verlossing uitgaan. Die ander stelsels word dan in vergelyking met laasgenoemde as afvallige sisteme gekenskets.

Van Peursen stel die volgende vrae na aanleiding hiervan.⁷⁾ Ten eerste of dan al die nie-christelike denke, in wysbegeerte en wetenskap, onwaar is, daar dit immers nie uit God is nie, maar die geskapene tot fondament kies. Die wysbegeerte van die Wetsidee antwoord hierop dat dit terdeë „waarheidsmomente” in ander stelsels erken, omdat n mens immers telkens op feite en op werklik voorhande strukture sal stuit. Daarteenoor stel Van Peursen dit dat daar geen los feite is nie, maar dat die ontdekking van n feit of n struktuur reeds vanuit n teoretiese visie plaasvind. Daar is dan ook geen waarheidsmomente nie, omdat n wysbegeerte n organiese geheel vorm, en ook die feite-ontdekking nie te onttrek is aan die sig op die religieuse horison van al die bestaande nie. Sulke momente en die erkenning van so n feitlike stand van sake wys dan tog..../9.

7) Van Peursen C.A: Enkele kritiese vrae in margine bij „A new Critique of theoretical thought.” Philosophia Reformata, 24:160-168. 1959.

tog daarop dat daar in 'n derglike wysbegeerte wel terdees 'n kontak met die waarheid gevind word. Maar hoe en in welke sin?

2) Die sistematiese denke, ook van die christen, word ernstiger onder die kritiek en die krisis van die Bybelse verhouding gestel. „Want een formulering als schepping-zondeval-verlossing, hoewel ontleend aan de Bijbel, staat daarmee nog niet op hetzelfde plan. Zeker, deze formulering wil slechts terugwijzen naar de Bijbel, maar dit terugwijzen is nu net, in zijn onvolmaaktheid, zijn menselijk karakter, de drijfkracht van het christelijke stelsel. De formulering is zelf reeds resultaat van exegese, van een bepaalde, door tijd en theologie beïnvloede, uitleg van de Bijbel; zij zou dan ook geheel anders kunnen luiden bv. Koninkrijk Gods, of verlossing (heden)-schepping (verleden)- hernieuwing (toekomst.) Maar zijn dergelijke formuleringen niet hachelijk en zonden zij op zichzelf het christelijke karakter dienen aan te geven?" 8)

3. 'n Laaste posisie keuse i.v.m. die onderhawige probleem vind 'n mens by die denkers wat alle filosofie as menslike denke sondig en gebroke ag, waarteenoor hulle dan die teologie as christelike denke stel. Maar ook hier is die teenwerping dat hierdie visie nie radikaal genoeg is nie, want sou die teologie hom aan hierdie gebrokenheid kon onttrek? Is daar trouens wel teologie sonder die bestaan van die nie-christelike filosofie moontlik? Van Peursen se eie standpunt t.o.v. hierdie probleem van waarheid stel hy so:

„Alle...../10.

„Alle wegen voeren niet tot de waarheid. Tegenover het Hindoïsme en zijn syncretisme staat de Bijbelse waarheid als beslissing t.o.v. waarheid en leugen. Wel is er geen dualisme. De leugen is waarheid die in leugen veranderd is, omdat zij „ten onder gehouden" werd. De waarheid werkt overal door. Het gaat niet om een algemene, logisch formuleerbare antithese, maar om een concrete keuze en om de verwachting op de eindoverwinning van de waarheid. In deze waarheid wordt het wezen der werkelijkheid onthuld: niet uit zichzelf te zijn. De waarheid roept op tot hoge verwachten. Waarheid is de geschiedenis van Gods uitgaan tot de mensheid, het geschieden van zijn betrouwbaarheid. Deze waarheid dringt tot onthulling der dingen en tot communicatie met de mensheid. Zelfs achter de leugen staat deze concrete, betrouwbare en dynamische waarheid waarop de kerk zich mag beroepen om zo zonder reserves, zonder „eeuwige waarheden," tot open communicatie met de niet-christelijke wereld te komen."9)

In hierdie verband is ook van belang wat Van Peursen sê t.o.v. die probleem van kennis: „Wijsgerig ontologisch dient kennis gezien te worden als wezenlijk behorend tot de structuur der geschapen werkelijkheid, die daarin op de mens en de menselijke ontsluiting is aangewezen om tot haar bestemming te komen."10)

Geloof.../11.

9) Van Peursen C.A.: Waarheid (In Christelijke Encyclopedie)

9) Sien ook: Van Peursen C.A.: Riskante Philosophie Een karakteristiek van het hedendagse existentiële denken. H.J. Paris Amsterdam - 1948. p.106 en 107.

3. Geloof en wetenskap.

Geloof en wetenskap mag mekaar nie vernietig nie. Net so min mag daar 'n gespletenheid in die mens ontstaan, deurdat hulle onverbonde naas mekaar funksioneer. Tog kan daar 'n spanning voorkom tussen wetenskaplike studie en geloof. Die eenheid van geloof en wetenskap is 'n taak, 'n opgawe, wat nooit volkome en ononderbroke verwesenlik word nie. 'n Boedelskeiding van beide is onmoontlik, selfs in die Thomisme is dit tog die kerklike tradisie wat die plek, die regionale outonomie van die natuurlike rede moet aangee, sodat ook dit nog weer op geloof berus. Ook kan 'n mens nie die geloof laat optree waar die wete tekort skiet nie. Geloof is reeds by die begin werkzaam, maar nie só asof daar sonder meer 'n reeks beginsels te formuleer is nie, nog minder dat 'n mens op 'n aantal Bybel uitsprake kan terugval. „De bezinning op beginselen is minder statisch en veeleer een telkens opnuut en telkens in andere vorm zichtbaar maken van het geloven, niet als een gegeven iets, maar als de religieuze band van de mens aan God, die onder elke reflectie ligt. Daarbij zal men dan ook beter de doorwerking der zonde ook in christelijke denken onderkennen en tevens inzien, hoe God ook in het bestaan en onder de reflectie van de niet-christen werkzaam is, hen ongeweten leidend en telkens weer tot wetenschappelijke waarheid, niet slechts in feitenconstateringen, maar ook in de interpretatie ervan, voerend.”¹¹⁾

Die.../12.

11) Van Peursen C.A.: Geloof en wetenskap (In Christelijke Encyclopedie).

Die gelowige staan anders in die wêreld, staan in 'n sekere sin selfs in 'n ander wêreld, maar tog juis in verantwoordelikheid vir en in arbeidsgemeenskap met die nie-christene. „Geloof maakt hem de horizon van d  ze wereld eerst zichtbaar.”¹²⁾ Sy wetenskap sal hy geïntegreerd moet sien binne die heilsboodskap omtrent die wêreld en so in nuwe blydskap en singewing selfs sy roetine werk beskou. In concreto hou dit die volgende in:

- a. anders as die nie-christen kan hy weet waarheen die denke, die wetenskap en die geskiedenis van die mens en kosmos heenwys: God is oorsprong en bestemming; dit gee hom diepere vreugde in sy werk.
- b. Hy sal homself onbekommerd kan oorgee aan vrye wetenskapsbeoefening en sy wetenskap nie tot pseudoreligie hoef te maak deur bv. die rede, die natuur, die tegniese vooruitgang of die positiewe feite absoluut te stel nie.
- c. Hy sal nie leer dat wetenskap neutraal, louter saaklik, objektivisties of positivisties is nie, maar juis die m  ns, die humaniteit in wetenskapsteorie en bedryf, telkens weer ontdek; metterdaad kan hy in solidariteit met alle mede ondersoekers duidelik maak, dat die geloof hier 'n houding skenk wat bevrydend werk, en wat die voortgang van die wetenskap juis nie afrem nie.
- d. Die onbevreesdheid (hy sal bv. nie bang wees t.o.v. wetenskaplike vondse wat in stryd sou wees met 'n bepaalde interpretasie van 'n Bybelgedeelte nie) en die nugterheid van sy werk dwing sy medemense tot onthulling van h  l ideologiese fikseringe, tot die sigbaar maak van hul (on)geloofshorison. Hierdie integrasie van wetenskap binne mens-wees en wêreldbeskouing is slegs moontlik vanuit die heenwysing, in werk en woord, na Christus as wortel van kennis en wêreld.

12) Van Peursen C.A. : Ibid.

HOOFSTUK 2.

MENS EN EVOLUSIE.

Na voorafgaande agtergrondsiening van Van Peursen oor die rol van die christelike geloof in wysbegeerte en wetenskap wat noodsaaklik is vir die verstaan van sy wysgerige antropologie, wil ons nou met die behandeling van sy antropologie begin by die mens in sy onderskeid van die dier. Daarom sal in hierdie hoofstuk dus gelet word op Van Peursen se siening oor mens en evolusie.

1. Die oorsprong van die mens (Evolusie).

Die klassieke evolusionisme, ontwikkel in die vorige eeu deur Lomarch, Darwin en Haeckel, dra nog sterk die trekke van 'n meganistiese metafisika: die lewe en die mens-syn kan verklaar word uit 'n spel van toevallige, meganies werkende, kragte. Evolusie is dan 'n proses van natuurlike seleksie, waarby die milieu die organe van 'n lewende wese wysig, wat weer erflik oorgedra word en so geleidelike veranderinge teweeg bring. Die ontwikkeling van die soorte is dan 'n één-lynige: 'n ontwikkelingsgang van amoebe tot mens. Die belangrike in die evolusiegedagte is veral dat die sistematiek van die lewende wesens dinamies gesien moet word.

Die ondersoek het verder gegaan. Die mutasie, sprongsge-
wyse ontwikkeling, word ontdek (H. de Vries) en eksperimenteel toegepas in die genetika. Die evolusie blyk op verskillende maniere en wyses plaas te vind bv. mikro-evolusie (wysiginge binne 'n tipe) en makro-evolusie (wysiginge wat lei tot 'n nuwe tipe).

n Sentrale gedagte wat in dit alles na vore kom is dat n mens die evolusie nie meer reglynig kan voorstel nie. Veeleer kom die beeld op van vertakkinge. In die ondersoek na die verhouding van die mens tot die mensape, in dié aangaande die weekdiere (Mollusca) en die wurms (Annelida) ens. kry n mens steeds die indruk dat jy met hoër en laer geordende takke te maak het, wat in die verlede êrens moet saamkom. Die probleem is dan egter dat omtrent so n punt van saamgaan geen bewysstukke (fossiele) voorhande blyk te wees nie.

Van Peursen maak uit voorgaande enkele gevolgtrekkings. Die evolusiegedagte stel die ontstaan van die eerste lewende wesens uit die nie-lewende materie. Nou blyk dat daar inderdaad n veel minder skerp grenslyn tussen lewend en leweloos bestaan as wat n mens sou verwag. Sou dit moontlik wees dat aan hierdie grenslyn van die lewe die proteïne, wat so essensieel is vir die opbou van n lewende organisme, deur toevallige werking uit die anorganiese stof ontstaan het? Die karsberekening leer dat dit selfs oor n periode van miljoene jare nog hoogsonwaarskynlik is al blyk laboratoriumtoetse reeds n enkele stap in hierdie rigting te doen.

n Tweede gevolgtrekking is, dat die evolusieskema, onmisbaar vir die ondersoek sowel as vir die teorie — organisasiepatroon en ontstaangeskiedenis, die ruimtelike, en die tydelike, blyk hier tot één geheel te word — n „model” beteken. Hierdie „model” het vertakkinge: plante, Antropode (soos insekte) voëls ens. vorm dan takke en sytakke. Deur die vertakkinge heen kan die lewensweg, wat tot die mens lei, vervolg word

met o.m. protozoë, visse, amfibië, reptiele, soogdiere, primate, mense. In hierdie model, wat as model nie sonder meer die werklike gang van sake afbeeld nie, maar dit wel voorstelbaar maak, is die tyd 'n wesenlike element; die geskiedenis is daar implisiet gegee.

Die eerste indruk by die ondersoek na die ontstaan-geskiedenis van die mens, is dat ook die grense tussen mens en dier vervloei is. Direkte voorouers van die mens word in die ystyd aangetref. Hierdie *Homo sapiens fossilis* leef tot 100,000 jaar gelede terug. In Asië word die oorblyfsels van 'n nog ouer soort aangetref wat die *Sinanthropus* of *Peking-mens* genoem word, wat omstreeks 300,000 jaar gelede leef. Iets ouer nog is die *Pithecanthropus erectus*, en nog ouer die *Pithecanthropus rolenstus* wat ongeveer 'n 500,000 jaar oud is.

Dit lê voor die hand om die liniêre evolusie-model hier toe te pas: mensaap - *Pithecanthropus* (en *Sinanthropus*) - Neandertaler - *Homo sapiens*. Maar ook hier doen verskuiwinge hul voor wat die model wysig in 'n sin, wat van direkte belang is vir die begrip omtrent die wese van die mens. (vir die wysgerige antropologie ~~dis~~) Daartoe lei veral die vondse in Afrika van 'n reeks wesens, *Australopithecinae* genoem, 'n groep wat onderling verskillende tipes omvat, wat in sommige opsigte „mensliker” is as die genoemde oer-mense. Heberer is van oordeel, dat in die ontwikkeling van hierdie mensagtige ape daar eintlik geen sprake is van mensape nie, nog minder van ape, maar van voormense (*Prae-hominae*) wat teruggaan oor 500,000 generasies en meer as 10 miljoen jaar.

Die vonds in Itaië (in 1958) van 'n eksemplaar van die sgn. Oreopithecus wettig die vermoede, dat jy hier te make het met 'n menssoort, wat reeds vele miljoene jare terug geleef het, en open nog weer nuwe gesigspunte.

Baie is hier nog onseker, maar wel is dit duidelik dat die huidige mens nie afstam van die mensape nie. Hulle ~~worm~~ 'n eie tak en hul direkte voorouers is onbekend. Ook die Pithecanthropus en selfs die klassieke Neanderthaler is geen direkte voorouers van die huidige mens nie. Dit alles word soms saamgevat in die uitspraak dat die voorouers van die mens die mens is. Daarmee word dan bedoel dat die mens, hoewel hy sistematies tot die primate behoort en 'n deel uitmaak van die evolusie van die lewende wesens, tog 'n eie evolusielyn vertoon. Van Peursen kom dan tot die volgende konklusie: „In ieder geval wijst alles op het ontstaan van de mens, niet op verschillende plaatsen tegelijk, maar als een éénmaal plaats gevonden, historische gebeurtenis, die zich tans niet meer voltrekt. Een gebeurtenis, die iets heeft van een langzame worsteling, waarin de menselijke gestalte tot verschijning komt en waarbij allerlei dierlijke vormen afgeschud werden.”¹⁾

2. Mens en dier.

Die mens is 'n tweevoetige, regopgaande wese. Menswording impliseer regop loop, waardeur die hande in baie opsigte die taak van die kake kan oorneem. Die oë kom meer na vore te staan, en kan met die hande in die arbeid saamwerk.

Die.../17..

1) C.A. Van Peursen: „Filosofische Orientatie p.206. Sien ook: Van Peursen C.A: Evolusie (In Christelike Encyclopedie).

Die hand is minder gespesialiseer vir klim en val van tak tot tak as by die mensape en het daardeur meer ander moontlikhede. Die Griekse wysgeer Anaxagoras sien in die mensehand 'n teken van prioriteit bo die diere. Aristoteles vergelyk die denke met die hand, want, so sê hy, soos die hand die werktuig van die werktuie is, so is die siel die vorm van die vorme. En in sy ontstaansgeskiedenis van die lewende wesens skryf Aristoteles, dat elke dier 'n gespesialiseerde werktuig (orgaan) het, soos 'n klou en horing, maar die mens 'n werktuig (orgaan), wat vir alle doeleindes benut kan word: die hand. Hierdie hand is daarom teken van die menslike gees.

Westenhöfer en andere wys daarop dat elke soogdier in die geskiedenis van die evolusie, morfologies gesien, die moontlikheid gehad het om die regop houding te verkry, asook die uitgroei van die groot harsingskors. Hierdie moontlikhede word egter tersyde gelaat ten behoeve van verdere spesialisasie. 'n Aanvals of verdedigingsorgaan word daarby dan ontwikkel. Dit beteken egter verenging van moontlikhede en in gevalle van oorspesialisasie lei dit selfs tot ondergang.

'n Mens kan sê dat die lyn van die menswording, ook al is dit in feite nog nie aanwesig nie, „zich toch reeds aftekent in de terzijde gelaten mogelijkheden.”²⁾

Die meer primitiewe (d.i. ongespesialiseerde) vorm van die mens, en met name die so primitiewe vorm van die Homo sapiens, beteken wyere moontlikhede. Die serebralisasie (harsingvorming) hang hier direk mee saam.

Die..../18.

2) C.A. Van Peursen: Id. p.207.

Die agterweë blywende spesialisasie vorm n algemeen gebruikte model vir die evolusie van die mens.

Hierdie gedagtegang word nog vanuit n ander gesigspunt onderstreep. Die mens dra die kenmerke van n vroeë geboorte. Verskillende met die mens vergelykbare diere, waaronder die mensape, deurloop n stadium voor die geboorte, waarin hy meer na die mens lyk as wanneer hy in die wêreld kom en opgroei. Die vorm van die hoof, die sentraal gerigte liggaamsas en onbehaardheid behoort tot hierdie kenmerke. Hierdie diere laat dus die „mensgestalte” agter as n deurgangsfase. Hierdie gedagte het Bolk tot die konklusie gebring dat die mens ontstaan het deur n „retardatieproses” ten opsigte van die aap. Die mens sou dan n gang terug beteken, wat hom egter van die verdere gespesialiseerdheid bevry, en so die geestelike lewe moontlik maak.

Meer positief is die duiding van die mens as vroeë geboorte, wat die hedendaagse bioloog-wysgeer A. Portman bied. By hom is die gees nie die gevolg of korrelaat van die meer primitiewe struktuur van die mens in vergelyking tot die ander primate nie. In plaas van die gees uit die liggaam te verklaar as n ewewigsherstel, word deur Portman die liggaam vanuit die gees verklaar. Want hierdie vroeë geboorte, wat die mens so kenmerkend onderskei van die hoëre diere, beteken dat die kind in sy groeiperiode van individuele menswording nie in die afgeslotenheid van die moederskoot verkeer nie, maar binne die oop veld van sosiale invloede: opvoeders, speelgenote.

Die verhoudinge tussen mens en dier blyk as uitermate gekompliseerd te wees. Vroeër word die mens beskou as 'n dier plus iets ekstra (die gees, die rede). Die mens was 'n animal rationale, 'n dier met rede begiftig. Hierdie beeld is sterk gewysig. Enersyds staan die mens digter by die dier, op geheimsinnige wyse self voortgekom uit die diereryk, die dierlike daarby tersyde gelaat. Andersyds is hy juis as lewende wese, as liggaamlike organisme, onderskei van die dier. Die evolusie sluit homself in die mens nie toe nie, ~~sak~~ nie meer onder die las van 'n eensydige ontwikkelingsgang nie, maar dit open homself. Die hand word in die menseliggaaam tot orgaan van die organe (Aristoteles) d.w.s. tot 'n liggaamlikheid in hoër graad. Gees en liggaam blyk teen die agtergrond van die lewensworsteling, wat evolusie heet, baie nou inéén gestrengel.

3. Tegniek en evolusie.

Ernst Kapp 'n denker uit die vorige eeu, wys daarop dat die menslike bewussyn homself ontvou met die produksie van 'n werktuig. Menswording via kultuur is één proses, waarin die geestelike selfbesef en die materiële tegniek saam hoort. Kapp maak hierdie opvatting aanneemlik deur sy leer van die „orgaan-projectie.” In die werktuig projekteer die mens eie organisme. Die werking is die veruitwendiging van eie liggaamlike funksionering, sodat die mens deur kennis van die werktuig tot kennis van homself kom.

Dit geld bv. die hand. Die hand verleng homself in die werktuig. Hoe meer die eienskappe van die hand in die werktuig tot uitdrukking kom des te „handiger” blyk die werktuig te wees. Die werktuig verleng die invloedssfeer van die sintuie, maar werk ook terug op die mens deurdat dit insig verskaf in die werkingswyse van hierdie sintuie wat onbewus in die instrument geprojekteer word. So het die vervaardiging van die kamera daartoe gelei dat die mens insig verkry het in die struktuur en funksionering van die eie oog.

Bogenoemde geld nog meer ten aansien van die masjien, wat ’n samewerking van verskillende werktuie inhou. Hier kan ’n mens ’n meganiese geheel verklarend terugbring en betrek op die menslike organisme as geheel. Die beste masjiene kan so dien as beelde van die lewensprosesse. Hierdie laaste word dan nie meganies geïnterpreteer nie, maar omgekeerd, die masjien word as orgaan-projeksie gedui. So sien Kapp bv. die beeld van die sensuïestelsel as geprojekteer in die telegraafsisteem.

Die laaste uitwerking wat Kapp aan dit alles gee nl. as hy die staat teken as organiserende vorm van arbeid en as die hoogste kommunikasiesisteem, noem Van Peursen tereg minder gelukkig. Reeds Hobbes het die staat die „machina machinarum” genoem. Kapp sien daar die uiteindelijke bewuswording van die mens in, waarby hy die staatsbevele sonder meer moet gehoorsaam. Hier spreek hy van ’n sekere vergoddeliking van die mens via werktuig, masjien, kommunikasie-sisteem, waarby die mens ten slotte via die masjien as goddelike bewussyn tevoorskyn tree:

in die letterlike sin n „deus ex machina.”

Belangrik is die gedagte, dat in die evolusie ten slotte die mens verskyn, wat in die eenheid van die stoflike en die psigiese, in die selfbewuswording via sy produkte, die geestelike ontsluiting van die lewe beteken. Verskillende skrywers het daarop gewys, dat reeds die vroegste Griekse filosowe hul terminologie en daarin tewens die strukturering van hul wysgerige stelsels kon ontleen het aan die handewerk van die beeldhouer in steen of brons, wat in hul tyd so belangrik was.

In n ander opsig vergelyk Van Peursen die leer van Kapp met die van selfvervreemding van die mens in sy produk, soos geleer word deur Marx. Dit geld egter nie alleen van die materiële nie. Ook in sy geestelike produksie ontvou die menslike bewussynslewe homself. Via die teorië ontwikkel so weer die gees van die mens. n Geheel nuwe teoretiese wêreldbeeld, byvoorbeeld in die natuurwetenskap, vereis n nuwe manier van denke en fungeer so as die rekstok ten opsigte van die liggaam.

So gaan dit met alle gebiede van die kultuur. Die digter word tot sy kunswerk gewek deur die landskap en ontdek in daardie landskap eie digterlike moontlikhede en beperkthede. Kultuur is die nimmer áflatende proses van die gees, wat homself word in die duiding en die omvorming van die werklikheid. Die kultuur dra daarin die kenmerk van n voortgaande ontsluiting. Die mens onthul telkens nuwe

horisonte...../22.

horisonte
^ en daarmee deurskry ook sy eie geesteslewe gedurig nuwe perspektiewe. Die geskiedenis spring in die mens oop. Landbou, wetenskap, kuns ens. is nie aflopende prosesse nie, maar verwys in die oneindige. „Het is alsof in de mens als cultureel functionerend wezen het punt ligt, waar de evolutie definitief de wegen van organische over-specialisatie, verstarring en verval heeft verlaten voor de oneindige openheid van de geest.”³⁾

Dit alles geld in die besonder ook van die materiële aspek van die kultuurgeskiedenis wat in die tegniese ontwikkeling na vore kom. Die steeds vinniger verlopende ontwikkeling van die tegniek moet ingevoeg word binne die beeld van die groot lewensevolusie. So teken die Franse wysgeer F. Meyer die tegniek as 'n beslissende evolusiefase. Die tegniese beskawing maak die lewensruimte van die mens groter. Die tegniek skep 'n buffermilieu tussen die mens en sy vitale wêreld rondom, nie selgs deur die voertuig, woning, kunsmatige-verwarming en afkoeling nie, maar in die ruime sin as moontlikheid van die distansiëring ten opsigte van 'n anders barre natuur. Meyer kom tot die konklusie dat die anatomiese evolusie steeds meer plek maak vir 'n evolusie van die gedrag. Of anders geformuleer: die evolusie gaan steeds minder sy materiaal modelleer, en steeds meer die wyse waarop die materiaal funksioneer. (gedrag, tegniek, kultuur). Hierdeur blyk 'n steeds groter versnelling van die evolusietempo moontlik te word.

Hierdie...../23.

3) C.A. van Peursen: Idem. p.216.
Sien ook: Van Peursen C.A: Lichaam-ziel-geest.
Erven J. Bijleveld. Utrecht. MC MLx1. p.128-142.

Hierdie visie van Meyer vertoon op sommige punte ooreenkoms met die meer spiritualistiese beskouinge van Henri Bergson oor die ontwikkeling van dié beskawing. Hy is van oordeel, dat met die ontwikkeling van die ³teniek die van die gees gepaard sal gaan. So sal die gees homself eindeloos verruim met die tegniese reikwydte van die moderne mens. Die mens, aldus Bergson, het die materie (die tegniek) nodig om die materie te ontstyg, en vorm daarin die kulminasiepunt van die evolusie.

So word die poging, aldus Van Peursen, om die mens vanuit die masjien of 'n masjienteorie te verklaar sinloos, want die masjien en die werktuig moet juis vanuit die lewende menssyn gedui word. „Techniek hangt met lewensevolutie saamen en beide resulteren in de ontwikkeling van de geest.“⁴⁾ Daardeur vorm hierdie gees weer so 'n eenheid met die liggaamlike. Gees en tegniek is die dimensie van die menslike liggaam, wat 'n mens in geen enkele opsig buite beskouing mag laat as jy die plek van die menslike organisme in die lewensevolusie wil bepaal. So vind 'n mens die liggaam terug in denke en wetenskap.

Die masjien en die instrument verrig die werksaamhede van die menslike spiere en sintuie. Van die meganisasie onderskei 'n mens die sgn. „automation“. Hieronder word verstaan die invoering van instrumente wat 'n kontrolerende funksie het, en dus die werk van die menslike harsings oorneem. In die tegniese evolusie beteken die „automation“ weer 'n nuwe sojuis aangebroke, fase. Hier word die reikwydte van die gees nog plastieser sigbaar. 'n Mens kan die hefboom sien
as...../24.

4) C.A. van Peursen: Id. p.217.

as verlengstuk van hand en arm. Die elektroniese brein laat egter ook 'n deel van die kontroleproses buite die menseligaam afspeel, en beteken so 'n veruitwendiging van die harsings.

Die kunssatelliete is sulke breine. Hulle neem waar, verwerk gegewens, sistematiseer, stuur tekens uit, ens. 'n Mens kan in hierdie satelliete die uitwendige bane van die menslike harsings sien.

So kan die materie eers tot sy verrassende moontlikhede binne die lewensfenomene. So is die lewensstrekking van hierdie laaste slegs sigbaar binne die dinamiek van die evolusie. So wys hierdie evolusie uit na die mens, wat as kultuurwese in die reikwydte van die tegniek die definitiewe ontsluiting van die werklikheid in die gees manifesteer.

HOOFSTUK 3.

DIE MENS AS EENHEID.

Nadat gelet is op die mens in sy onderskeid van die dier, sal in hierdie hoofstuk getrag word om n totaalbeeld van die mens te gee volgens die siening van Van Peursen wat na vore sal tree met die behandeling van die liggaam-siel-gees probleem.

1. Eenheid van die mens. Liggaam-siel-gees.

Die gees is nie n bepaalde gegewe binne die mens nie, ook nie n begrensbare laag in die mens-syn nie. Die mens is gees en dit is vir sy hele struktuur beslissend. Die eenheid van siel en liggaam tree egter na vore, sodra beide gesien word binne die geestelike gerigtheid van die konkrete mens. Hier lê die transendentale, die uitgangspunt, van elke moontlike objektivering van die mens tot liggaam en siel. Die menslike hand is so in die eerste plek nie n louter fisiologiese definieërbare orgaan waarvan die werksaamheid gepaard sou gaan met psigiese verskynsels nie, maar primêr is dit die tastende, willende, be-doelende hand. Strem n mens hierdie beweeglikheid, wat in wese die geestelik- liggaamlike manifestasie van die ek is, dan ontstaan daar n beeld van die hand, wat uit die orientasie van die werklikheid gelig is: n beskryfbare ding en beskryfbare gevoelens. Die hand, louter as stukkie liggaam of as „teken” van n geestelike bestuurder, is in wese n abstraksie.

Dit kan binne n bepaalde ondersoek nuttig wees, maar is ontoereikend om vandaaruit n volledige mens-beeld op te stel.

Aristoteles het dit reeds gestel toe hy gesê het dat die oog van n standbeeld of lyk geen oog en hul hand geen hand is nie, omdat slegs die besielde "werklik" n orgaan kan wees. Hierdie besieling, so voeg van Peursen daaraan toe, is dan geen objektief vatbare, louter biologies omlynbare verskynsel nie, maar is n struktuur wat wys op die onvervreembare ek. Die hand wat n mens van die ek losmaak, is daarom geen hand meer nie. Dit is n bekende verskynsel dat die meeste mense uit baie fotos van hande wat aan hulle gewys word, hul eie gefotografeerde hande nie herken nie. Die hand as objek beteken n vervreemding van die eie ek. Maar sodra n mens die egte mens wil teken moet die nadruk gelê word op die korrelasie van hierdie objekte (van eie liggaam en psigiese gewaarwordinge wat ek tot quasie-objek maak en telkens moet maak) met die liggaamlike ek.

„Het is daarom binnen het raam van een wijsgerige anthropologie telkens weer nodig de domeinen van ziel en lichaam terug te plaatsen binnen de beweging van het geest-zijn.”¹⁾

Die oog (liggaam) en die gewaarwording van die sien (siel) vorm binne hierdie oriëntasie vanuit die ek dieselfde gewee en hul onderskeiding is iets wat agteraf plaasvind.

Die funksionering van kliere en die optrede van gevoelens, die werking van die harsings en die vorming van gedagtes word sigbaar by n verandering van blik: by stremming van

die.../27.

1) van Peursen C.A.: „lichaam-ziel-geest" p.146.

1) Sien ook: Van Peursen C.A.: Wegwijs in de wijsbegeerte H.J. Paris Amsterdam 1956. p.138-148.

die geestelike beweging en by isolering vanuit die samehang binne menslike gerigtheid. Hul eenheid word weer sigbaar as 'n mens let op die begeleiding van die ek, waardeur dergelyke omlýnde gebiede hulself tot 'n geheel voeg binne die sin van die mens-syn. Die *sin*, beteken volgens Van Peursen dan dit wat nie as voorhande gegee betas kan word nie. Sin is veeleer 'n uitsig waarbinne 'n mens jouself moet stel. Sinvol is 'n handeling wat 'n mens self deurmaak of waar 'n mens altans in kan kom. Die medikus kan die ontlede lyk vóór hom as objek herken en onder hierdie aspek verder analiseer, omdat hyself binne die perspektief van liggaamlike mens-syn staan en só dus vanuit die sin die objek onthul. Sin het iets van onselfstandigheid, van 'n uitwys na verdere perspektiewe, van oriëntasiebesef. Wanneer 'n mens 'n gebeure sinvol ag, dan let 'n mens op meer as die omlýnbare gebeure, en sien 'n mens dit as 'n beweging binne wyere samehange. Binne die geestelike oriëntasie van die mens vind die fisiese en psigiese hul *sin* en daarmee hul eenheid. Primêr gegee is so die in woede tot vuís gebalde hand. Sodra 'n mens dit vanuit die sinvolle samehang met die ek losmaak, ontstaan die skeiding tussen die vuís en die woede.

Samevattend kan gesê word dat die terme siel en liggaam uit die daaglikse spraakgebruik ten onregte wysgerig aangewend word om daarmee opsigself bestaande substansies mee aan te dui. Want dan word siel en liggaam van mekaar losgeskeur en raak ook die hele mens geïsoleer van sy wêreld. Die sin van die menssyn gaan, volgens van Peursen, so verlore en 'n mens kom voor onoplosbare wysgerige dilemmas te staan.

Dit het ook geblyk dat die liggaam nooit tot 'n blote objek, binne 'n totaalbeeld van die mens altans, gemaak mag word nie. Die liggaam is naamlik méér: „het is een doorleefd lichaam dat vanuit een oorsprong, een subject, gestructureerd is.”²⁾ Die liggaam wat as objek beskou word, is afgelei van die liggaam as onvervreembare sentrum. Die liggaam in hierdie laaste sin noem van Peursen dan „lichamelijkheid.” Hierdie liggaamlikheid is teken van egte en volledige menslikheid en is daarin tewens geestelik te noem: dit gaan om die konkrete mens wat in kennis, liefde, handelinge ens. homself lyflik op sy wêreld rig. Die siel is ewe-eens meer as objek. Ook die siel word slegs gevat vanuit die onvervreembare ek. Die siel kan wel geobjektiveer word, maar slegs ten dele, omdat die geobjektiveerde siel tog steeds die siel as sentrum vooronderstel. Siel in laasgenoemde sin word hier aangedui deur die woord „gees”. „Deze geest is geen abstractie, maar juist de concrete mens, zoals deze zich lichamelijk toont. Kortom: door het lichaam terug te wenden tot lichamelijkheid en de ziel tot geest komt de concrete mens weer in het zicht binnen een zinvolle samenhang met de wereld, waarop hij zich richt. Lichamelijkheid en geest deen zich daarbinnen als éénzelfde gegevenheid voor.”³⁾

Die eenheid van siel en liggaam lê dus beslote in die gees as orientasie. Dit maak die behandeling van die mens na siel en liggaam nie eenvoudig nie. 'n Mens kan dan immers nie meer 'n enkele gebied as leer van siel en liggaam uit die..../29.

2) C.A. van Peursen: Id. p.147.

3) C.A. van Peursen: Ibid. p.147

die geheel van die wysbegeerte lig nie. „Als oriëntatie is de mens een nimmer afgesloten wezen en kan men hem slechts, vanuit wijdere samenhangen tekenen.“⁴⁾ Van Peursen gee dan kortliks iets van hierdie samehange aan.

Dit raak direk die kultuur, waarbinne die mens homself as mens betoon. Hierdie kultuur is as'tware die afdruk van die mens in sy wêreld, of dit nou akkerbou, die diens van die gode of die gebruik van musiekinstrumente betref. Eintlik is kultuur veel meer as afdruk, dit is die menslike gees self wat in sinvolle ordening homself aan die wêreld ontdek. Kultuur is nie iets bykomstigs wat eventueel van die mens-syn weggedink kan word nie, maar in die kultuur word die mens menslik: hy blyk nie binne 'n vertikale wêreld „gefixeerd te zijn" soos die dier nie, maar hy roep steeds nuwe wêrelde op in nimmer voltooide historiese reekse, deur van homself uit liggaamlik op die natuur rondom hom in te gryp. Kultuur toon 'n sinvolle betrokkenheid op die mens as geestelik- liggaamlike sentrum.

Van Peursen spreek ook van die eenheid van die mens en sy werk. Hierdie werk is nie iets buite die mens nie. Vanuit die mens as oriëntasie gesien is die arbeid juis gestalte van sy liggaamlik- geestelike teenwoordigheid.

Dat die mens slegs as eenheid verskyn binne die minder grypbare perspektief van 'n geestelike rigting, is uiteinde-lik tog geen nadeel nie. 'n Mens kan die mens nie isoleer

tot...../30.

4) C.A. van Peursen: Ibid. p.148.

tot iets, wat in homself en op homself bestaan nie.

„De zin van het menselijk bestaan houdt in dat de mens geen in zichzelf rustende grootheid, geen zelfgenoegzame beslotenheid is. De mens heeft geen bestand in zichzelf, maar hij is oriëntatie en verwerkelijkst zich als zodanig slechts vanuit een meer omvattend geheel. De mens is een existentievelid.”⁵⁾

Dit alles beteken nie dat die mens as eiesoortige subjek vervlugtig word tot 'n funksie of tot die kruispunt van voorstellingsreekse waaraan die naam „ek” gegee word nie. Nee, hierdie „ek” het terdeë sy eie gewig. Hier gaan dit om die totale mens. Hierdie mens, as onvervreembare ek, kan nooit geheel tot objek herlei word nie. Hy handel oor die liggaam slegs vanuit eie liggaamlikheid en spreek oor die siel alleen vanuit sy persoonlike gerigtheid as geestelike wese. So is hy 'n georiënteerde mens, wat binne samehange staan. „Hij is lichamelijk- geestelijk „begeleiding” van de wereld der objecten.”⁶⁾

Hiermee hang saam, dat die mens nooit gekonsentreer kan word binne streng persoonlike beslissinge nie. Tot sy wese behoort, dat hy gevat is binne wyere prosesse waaraan hy tog homself is. Ek is myself in my asemhaling, in die klop van my hart ens. Dit gebeur in my, en ek is dit self. Waar die mens homself is ervaar hy weer homself as keersy van die goddelike. Die ek staan in betrekking tot die Ander.

Die..../31.

5) C.A. van Peursen: Ibid p.149.

6) C.A. van Peursen: Ibid p.150.

6) Sien ook Van Peursen C.A. Subject (In Christelike Encyclopedie.)

Die samehang, waarbinne die mens funksioneer is hier dan aangedui as 'n religieuse. Die onselfstandigheid van die mens is wesenlik sinvol, omdat daarin die mens betrokke is op God; die menslike syn verwys buite homself. Dit is die grondtoon wat in die christelike mensbeskouing telkens weer deurklink. Dit word aangetref by Van der Leeuw en veel vroeër ook by Augustinus. Wat ook hier van belang is, aldus van Peursen, is die Bybelse visie dat die totale mens die belofte ontvang om bevryd te funksioneer binne die kragveld van Gods Gees.

'n Christelik-wysgerige antropologie sal 'n beskrywing van die mens bied wat terugwys na hierdie beslissende punt van die Bybelse verkondiging: die mens wat sy rigting en aansyn in God het. Watter struktuurtekening dit presies moet bied is nie te sê nie. Die mens is 'n historiese wese wat van homself vanuit die kultuur en die wêreldbeeld van sy tyd bewus is. Die liggaamservaring is onder meer, 'n wisselende in samehang met 'n wyere horison. So is die benut van, in die Bybel gebesigde terme, nog geen aanwysing vir die christelike karakter van 'n antropologie nie. Vanuit die eie geestes-situasie sal die eenheid van die mens in elk geval aangegee moet word. 'n Eenheid wat saamhang met die aanwesigheid van God in die menslike bestaans-oriëntasie. Christelike antropologie is nie vanselfsprekend nie en impliseer so die feitlike erkenning van ander antropologieë.

Uit..../32.

Uit dit alles is dit duidelik dat „gees” die mens karakteriseer as oriëntasie vanuit sy wêreld. „Geest beduidt daarby niet zozeer wat de mens als gegeven is, maar hoé hij is om zijn mens-zijn te verwerkelijken.”⁷⁾ Binne die religieuse beskouing, en met name binne dié van die Bybel, staan n oproep tot die mens sentraal aangaande hoé hy moet wees. Die mens moet homself op God rig ten einde van sy bestemming te beantwoord. Dit maak van hom n ander mens. Wat hy as mens is (liggaam, siel ens.) blyk ondergeskik aan hierdie houding van die mens. Pas daarna en daardeurheen - dus na die „hoë” - kan n mens sien wat die mens is, want langs hierdie weg word dit duidelik dat die mens geestelik- liggaamlike eenheid is. Dit is dan steeds n eenheid binne samehange. Daardeur kom die vraag na die eenheid van die mens in relasie te staan met wyere gebiede.

Dit raak ook die etiek. Hier kom die hoé van die bestaansoriëntasie na vore, en hierdie gebied staan net so min los van die mens na siel en liggaam as dié van die kultuur, van die werk en van die religie. As eenheid van siel en liggaam staan die mens nie op homself nie, maar het hy die medemens nodig. Etiek is nooit iets van die „gees” alleen nie. Die liggaamlike opvoeding raak aan eties-sosiale vrae en kan bydrae tot die aankweek van n „houding,” in die goeie sin van die woord, binne die intermenslike betrekkinge. In die daaglikse lewe ken elkeen sulke samehange: so is die gebaar, waarmee hulp verleen of n geskenk gegee..../33.

7) C.A. van Peursen: Id p.153.

7) Sien ook Van Peursen C.A: Geest (In Christelike Encyclopedie.)

gegee word, beslissend oor die wát van die geskenk of die hulp. Die etiek hang dus saam met die hoé van die mens. Daarin is daar eenheid van siel en liggaam.

Agter die etiese vrae lê die syn van die mens met sy medemens. Die eie ek kom binne die menslike oriëntasie tot aansyn. Daarin betoon hy homself as die onvervreembare. Dit impliseer egter die presensie van die andere as dié een wat anders is vanuit sy ek. Hierdie anders wees van die medemens, waaraan ek tog eers myself ontdek, kom sterk uit in die verhouding van die geslagte.⁸⁾ Die liggaamlikheid van die man verwys na dié van die vrou en omgekeerd. Die vreemde bekoring van die ander geslagtelikheid is nooit louter objektief-fisies nie, maar is slegs binne die geestelike gerigtheid sigbaar. „De ene mens heeft als ongrijpbaar lichamenlijk centrum de ander nodig om te zijn. zoals hij is. Zich van de ander uit oriënterend hervindt hy zichzelf”.⁹⁾

Van belang is ook wat Van Peursen noem die selekterende funksie van die liggaamlikheid as kenmerk van die ontplooiing van die menslike gees. Die menslike liggaam het iets willekeurigs; die mens self is n beperkte en toevallige wese. Hy het uiters beperkte moontlikhede: kan bv. nie lank lewe sonder voedsel nie, het lug nodig om te lewe ens. Sy kennis is ook baie ingeperk. Hy het maar weinige sintuie om die wêreld in homself op te neem. Dit is daarom begryplik dat

die...../34.

8) Van Peursen C.A.: Filosofiese Orientatie. p.223-226.

9) C.A. van Peursen: Id' p.155.

die liggaam soms as beperking, gevangenis of graf geteken is. Waarom is die mens só soos wat hy is? Hierop antwoord Van Peursen: Uit die bevangenheid in eie feitlike en kontingente bestaan kyk die mens van homself weg. Die liggaamlikheid toon dan sy ware wese, dit is die mens self soos hy tot aansyn kom binne die gees as oriëntasie. Nou word die beperktheid juis noodsaaklik vir die geestelike voortgaan. In sy liggaamlikheid met net hierdie moontlikhede, perk die mens die veelheid van indrukke in, hy teken bepaalde bane af, hy orden, bundel, selekteer. As alles moontlik is, is niks meer moontlik nie. Ter illustrasie hiervan noem Van Peursen die voorbeeld van die vrou wat met n min of meer omlýnde voorstelling na die hoedewinkel gaan om n hoed aan te skaf, maar dan só oorstelp word deur die baie aantreklike modelle wat sy aantref, dat sy eenvoudig geen keuse kan doen nie, en onverrigter sake huistoe gaan. Dit illustreer die noodsaak die beperking: „mens-zijn is een toegespitst bestaan, het perkt mogelijkheden in, benádert de werkelijkheid onder bepaalde aspecten welke samenhangen met lichamelijke gesitueerdheid (links, recht, voor, achter, perspectief), het vat de wereld in ruimtelijke en tijdelijke insnoeringen, waarbij het geheel zich onder een begrensde aantal nuanceringen en arceringen („Abschattungen”) toont”.¹⁰⁾ Hierdie selekterende funksie van die liggaamlikheid as kenmerk van die ontplooiing van die menslike gees is vanuit hul eiesoortige gesigspunte deur Bergson en Scheler na vore gebring.

Bergson..../35.

10) C.A. van Peursen: Id p.159.

Bergson skets in besonder die harsings as 'n selekterende apparaat waardeur die menslike gees nie oorbelaas word deur die herinnering nie. Scheler wys meer op die selekterende werksaamheid van die sintuie wat as tekentaal van die wêreld slegs deurlaat wat tot die wesenlike kennis bydra.

In die kader van die huidige beskouinge is die liggaam egter meer as 'n skiftende organisme. Dit is veeleer die ék self wat nie beslote is in eie feitlikheid nie, maar wat homself in die toegespitste bestaanswyse van die liggaam geés betoon. Liggaamlikheid in hierdie sin is gees en gees is liggaamlikheid. As 'n ék, wat homself oriënterend verwerklik, is die gees die toespitsing van die liggaamlikheid. So vind liggaam en siel hul eenheid in hierdie gees as oriëntasie, waarby tewens die bevangenheid bevry word tot doelgerigte voortgang.

2. Die mens as subjek.

Die woord objek impliseer 'n sekere refleksie op die werklikheid. Dit staan dan ook steeds in samehang met 'n subjek. In die daaglikse, nog ongereflekteerde lewe, is daar veral die samehang. Deur my nou bewus en observerend teenoor verskillende aspekte daarvan te stel word die polariteit van subjek-objek sigbaar. Die objek hang so medesaam met menslike ingrype en in hierdie sin kan God geen objek word nie, want Hy word eers geken as Hyself subjek bly. Die mens as subjek word deur Van Peursen só gedefinieër:

„Niet...../36.

„Niet dus het onderwerp, waarover gesproken wordt, maar degene die het oordeel uitspreekt; niet een willekeurig stuk werkelijkheid, maar degene die zich in verhouding tot de totale werkelijkheid weet te staan; en dat niet slechts als kentheoretisch subjek, maar als totale mens: subject in ontologische zin, persoon, het concrete ik".¹¹⁾

Alleen die mens is in strikte sin subjek want dit hou in: „ek" - sê, selfbewussyn, dra van verantwoordelikheid, antwoord-wese. Subjek is iets van n strukturele pool, n „perspektivisch punt" in die mens-syn. „Het subject ik is niet te vangen, noch als zielesubstantie, noch als geest, noch als een boventijdelijk centrum: het is geen „iets," geen voorhanden grootheid. Het „ik" waarover ik nadenk is al object geworden, waar weer opnuw een ik als subject achterstaat".¹²⁾ Tog is dit onjuis om te sê die „ek" as subjek alleen maar terugwyk; in sy ongrypbaarheid (nie-objektiveerbaarheid) bepaal dit juis die totale struktuur van die mens. Ook in sy liggaam (gestalte ens.) is die mens handelende en verantwoordelike subjek. As menslike subjek is die liggaam meer as materie en die siel meer as n objektief gegewe gees: éénheid van siel en liggaam in hul gerigtheid as subjek. Die subjek is geen laaste verborge kern nie, maar die totale, sig uitdrukkende, liggaamlik - geestelike gerigte mens. Subjek is die wese wat buite homself wys, nie n in homself beslote selfstandigheid is nie, maar n afhanklike subjek. n Subjek in relasies.

Die mens as subjek is uiteindelik religieus bepaald en gerig: deur...../37.

11) Van Peursen C.A: Subject (In Christelike Encyclopedie).
12) Ibid.

deur God as stem-hebbend, verantwoordelik, in aansyn geroep. Die subjek is dan ook geen ewige kern agter 'n tydelike verskyningsvorm nie, maar in die mens gaan die tyd oop, kry tendens, strekking: as subjek kan die mens „nou“, „hede“ sê en in sy beslissing en verwagting die presensie van God, die ewigheid as die hede van die heil sien. Hierdie gerigtheid van die subjek onthul dan die laaste strekking van wat in fisiese en psigiese tyd, in biologiese en sosiale geskiedenis, telkens minder verborge, na vore kom. Die subjek, staande in die samehang van die mensheid (intersubjektiviteit binne die kultuurtaak), bring aan die lig die strekking en sin van die gehele werklikheid: na die Skepper heenwysende skepping, historiese heenwysing na 'n sinvervullende einde (esgaton) te wees.

3. Samevatting.

Die liggaam, opsigself beskou, het iets willekeurigs. Dit toon iets van die inperkinge van die eindige mens-syn. Dit mag egter nie daartoe lei dat die liggaam as 'n bykomstige las gesien word nie. Inteendeel, die liggaam hoort tot die mens self. Dit moet dan ook teruggeplaas word binne die volle beweging en oriëntering van die mens-syn. Dan blyk die toegespitste, liggaamlike bestaanswyse wesenlik vir die totale mens te wees. Die kennis van die werklikheid, die daaglikse beslissinge, die kontak met medemense is almal gekenmerk deur die indirektheid van die liggaamlikheid. Die menslike bestaan word gekenmerk deur oorweging, aarseling, keuse, dieper inlewe, bewussyn. Dit hou in, dat die mens as gees juis die liggaamlike mens is.

Daaruit vloei voort dat 'n mens eindigheid nog nie met skuld en liggaamlikheid nie met sonde mag identifiseer nie. Die vrae van skuld en sonde raak nie slegs 'n aanhangsel of omhulsel van die mens nie, maar die totale persoon as liggaamlik-geestelike wese. Hier gaan dit dan, soos reeds aangetoon, om die rigtinge van die mens syn, om sy etiese houding ten aansien van die medemens, om sy religieuse „wandel“. Binne derglike gerigtheid van die totale mens, staan hy nie meer op homself nie, maar is hy aan die Ander georiënteer.

So kom die ek, as totale menslike persoon, sentraal te staan, soos dit sinvol buite homself verwys. Die verwysing na liggaam en siel as gegewenhede moet in samehang met hierdie ek geskied. Dan verkry genoemde terme hul beperkte gelding, nie as opsigself staande substansies nie, maar as aspekte van menslike selfobjektivering. In die raam van die eksistensieveld vorm die ontwykende ek enersyds, en die omlynde objekte van daaglikse ervaring en wetenskap andersyds 'n struktuur, waaraan die mens homself as geestelike wese betoon.

So is die mens homself binne genoemde struktuur. As geïsoleerde wese sou hy alle sin verloor, maar hy kom tot aansyn in die sinvolle verwysing van sy eksistensieveld.

HOOFSTUK 4.

DIE HORISONGEDAGTE.

In hoofstuk 3 is met 'n totaalblik die volgende kernpunte, direk of indirek, aangeraak: die horisongedagte, die werklikheid, kultuur, medemens en religie. In die volgende hoofstukke (hoofstukke 4 - 8) word daar nou op elk van bogenoemde kernpunte apart in besonderhede op ingegaan. In hierdie hoofstuk sal dus nou eers die horisongedagte as fundamentele uitgangspunt van Van Peursen behandel word, aangesien dit die spil is waarom sy hele antropologie draai.

Die fundamentele horisongedagte.

Die mens bewoon die wêreld. 'n Eenvoudige uitspraak waarin daar vir van Peursen vele fundamentele karakteristieke van die mens-syn in opgesluit lê. 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 wesenliks van die mens oorbly nie. Dit wil nie sê dat die mens 'n produk van die wêreld sou wees nie, maar wel dat die mens so op die wêreld aangewys is, dat jy die wêreld nie mag weglaat in die tekening van die mens nie. Om enige misverstand te vermy stel van Peursen dit so: „het gaat niet om een subordinatie van mens aan wereld, maar om een taak van de mens ten opzichte van de wereld, een taak die een wezenlijke trek van het menszijn is”.¹⁾

As...../40.

1) C.A. van Peursen & H.C. van deHulst: „Phaenomenologie en Natuurwetenschap”. Erven J. Bijleveld-Utrecht MCML lll. p.103.

As jy bv. wil weet wat n skilder is, dan is dit nie voldoende om die man self te bekyk nie, hoe skilderagtig sy uiterlike ook al mag wees. Jy moet juis jou blik rig op iets buite die skilder, op sy doek, om te wete te kom wat sy skilderwees inhou. So is dit ook ten aansien van die totale mens. Hy word nooit in sy geheel begryp indien jy alleen maar na homself kyk nie. Jy moet óók van hom wegkyk na die terrein waarop hy homself in sy gevarieerde aktiwiteite rig nl. die wêreld. Hierdie gerigthede van die mens word hier saamgevat in die woord: bewoon.

Die bewoon beteken dan vir van Peursen n sekere omvatting en afgrensing. Die bewoon is nooit onbepaald en eindeloos nie. Dit is in oordragtlike sin n woning maak, n omheining stel. So bevind die mens hom dan voortdurend binne n horison. Horison hang etimologies saam met n Griekse woord wat afgrens beteken. Die verbeelding, die stem, ens. ken almal n uiterste grens. Hierdie grens kan weliswaar verplaas word, maar verdwyn nooit. Die bewoon, as omvatting van die menslike handelinge vind die mens voorgeteken in die horison rondom hom.

Maar waar is die horison? Is hy buite die mens? Die horison is die „gesigseinder“, dit is tot waar ons blik reik. Maar hierdie „reik“ van die blik, wat in n letterlike betekenis sien beteken, ~~om~~ vat ook ander wyses van reik na die wêreld bv. kunssinnige verbeelding, wetenskaplike ondersoek ens. Tesame vorm dit die bewoon. Die horison is egter geen omheining waarteen n mens kan loop nie. n Mens kan nooit naby die horison kom nie.

Dit hang saam met die onmoontlikheid om 'n horison sonder mense te dink. Is die horison dan binne die mens? Ook dit nie, want „binne” sou veronderstel dat 'n mens sou kon afsien van dit wat buite is; en dit is juis by die horison nie die geval nie, want „dit bestaan juis by die grasia van 'n buite-wêreld”.

Die horison deurbreek dus die dilemma van binne of buite. Positief stel van Peursen dit dan só: „de horizon is de vertaling van de mens in de wereld rondom. Als vertaling van de mens in de wereld rondom betekent de horizon het vervlochten zijn van mens en wereld”.²⁾

Die horison as vertaling van die mens het dan twee aspekte wat op die voorgrond tree. In die eerste plek dui die horison allereers op die eindigheid van die mens. Steeds is daar die omgrensing. 'n Mens kan die horison nooit ontvlug nie want hy reis mee. Die werkwoord wat met die Griekse woord horison saamhang het, mediatief gebruik, onder meer betekenissoos: vir homself afbaken, grensstene uitsit, as sy eiendom aanmerk, die oprig van bv. altare, 'n begripsbepaling gee, beoordeel. Al hierdie positiewe werksaamhede van die mens is moontlik danksy die inperkende omlýning van die horison.

In die tweede plek is die horison lokkend. Want die horison wek of vertolk die drang van die mens om verder te reik. Agter die blou berge lê 'n nuwe horison wat ons onwêersstaanbaar na hom toe lok. Die horison reis met ons mee en dit
beteken..../42

2) C.A. van Peursen & H.C. van de Hulst: Ibid p.105,

beteken dat die teken van ons eindigheid by ons bly, maar ook dat daar in die mens die moontlikheid lê tot oorskryding van die bereikte. Die inperkende horison bied in hierdie opsig 'n oneindige verskiet: die altyd groeiende vermoede van ongesiene moontlikhede, 'n drang tot altyd verder gaan, die nooit afgeslote taak van voorts krydend in besit neem.

Vir die daaglikse ervaring, bv. dié van die opklim van 'n uitkyktoring, is die wyk van die horison wel besonder karakteristiek. Die wykende horison onthul tweeërlei: die eindigheid en die eindelose moontlikhede van die uitgaan bo die gegewe gebied. Hierdie kenmerke werk deur in 'n aantal verdere aspekte wat die horison het.

In die eerste plek impliseer die omvatting deur 'n horison 'n bepaalde perspektief. Die mens sien in perspektiewe. Hy is beperk en sien nooit iets van alle kante tegelyk nie. Dit is ondenkbaar hoe 'n huis of 'n landskap daar sou uitsien wanneer 'n mens nie 'n bepaalde gesigs- of standpunt sou inneem nie. Die kenbaarheid van die wêreld, die hanteerbaarheid van die dinge, die sistematiseerbaarheid van die wetenskaplike objekte is daar slegs binne 'n perspektief. Perspektief beteken dan vir van Peursen „de eindige, overzichtelijkheid van aspecten, die wereld en dingen aan de mens tonen“³⁾

Soos 'n mens 'n weiland sien tussen twee boomgroepe deur, so sien die mens eintlik die hele wêreld steeds binne 'n beperkende omlysting. Hy kyk deur die eie liggaam heen, deur eie eindigheid heen, en ontwaar so die werklikheid binne

die...../43.

3) C.A. van Peursen & H.C. van de Hulst: Ibid p.107.

die omraming van die horison. Elke perspektief het iets van 'n afgrensing. Ook al kyk 'n mens nie tussen boomgroepe deur nie, dan is die gesigsveld tog beperk tot die rigting waarin 'n mens kyk. En binne die bereik van hierdie rigting kan die blik ook weer nie eindeloos voortgaan nie. Binne elke perspektief afsonderlik en by alle perspektiewe tesame kom 'n mens tot die laaste grens van die horison. By eenvoudige tekenonderrig. bv. word geleer om eers 'n horison uit te sit en daarop 'n punt te kies waar die perspektieflyne saamkom. Die perspektiewe in hul afgrensing is slegs moontlik binne die omvattende omlyning van 'n horison.

Die horison het 'n omvattende karakter. Alles wat te sien is word daardeur omgeef. Die horison is daarby egter nie alleen 'n uitwendige grens wat slegs aan die buitekant saambundelend werk nie, maar het ook 'n „samenhang gevende funksie" binne die terrein wat omvat word. Elke perspektief toon daar immers iets van: die grootte van 'n huis byvoorbeeld in vergelyking met die bome kan slegs geskat word binne die omlysting van die horison. Ook binne 'n selfstandige voorwerp bestaan elke onderdeel eienskap of kenmerk slegs in verband met die ander. Die huis bv. is daar nie as 'n saamgestelde geheel, opgebou uit die eienskappe rooi, laag, puntdak ens. nie. Die rooi van die steenmure is in-een geweef met, en verwys tewens na die lae opset. En juis in verband met die hoog oplopende dak vertoon die huis homself op hierdie eiesoortige wyse as 'n lae huis — endit alles hang nog weer ten nouste saam met die omgewing, die onderlinge afstande binne die perspektief en derglike. Van Peursen kom dan tot die slotsom:

„In...../44.

„In de werkelijkheid, dat wil dan zeggen binnen een horizon kan men slechts spreken van iets, dat zich binnen een bepaald perspectief onder deze of die aspecten aan ons toont“⁴⁾

4) C.A. van Peursen & H.C. van de Hulst: Ibid p.108.

HOOFSTUK 5.

MENS EN WERKLIKHEID.

Tot sover is, volgens die siening van Van Peursen, 'n totaalbeeld van die mens gegee, en is gelet op sy fundamentele horisonsgedagte. Voordat ons nou sy siening van mens en kultuur, mens en medemens en mens en God behandel, moet die agtergrond van hierdie probleme in oënskou geneem word as ons in hierdie hoofstuk gaan let op sy siening van die mens in sy verhouding tot die werklikheid.

1. Werklikheid as grondprobleem van wysbegeerte en wetenskap.

Werklikheid is wat betroubaar, ég is. Soos waarheid teenoor leuen staan, so staan werklikheid teenoor skyn. Lê die werklikheid nie onafhanklik van menslike kenne klaar nie? (realisme). Of word werklikheid so deur sy gehewe bepaal dat dit wesenlik bewus-syn, gees is (idealisme)? Of is die werklikheid geheel onkenbaar? Baie denkers herlei die werklikheid tot 'n bepaalde struktuur bv. in die materialisme, waar lewe, gees ens. geen eie werklikheid besit nie, of in uiterste vorms van vitalisme waar alleen die lewe werklikheid is, en die materie 'n afgeleide verskynsel, of in die positiewisme waar die werklikheid tot kenmerk van bepaalde logiese of fisiese uitsprake word. Dergelyke sienswyses noem Van Peursen „reductionismen”¹⁾ wat hulself in baie „ismes” openbaar, en dikwels ook voortkom uit die mening as sou één wetenskap die eintlike werklikheid eg vat. Kan 'n mens dan sê dat alle wetenskappe tesame die werklikheid beskryf

in...../46.

1) Van Peursen C.A: Werklikheid (In Christelike Encyclopedie)

in sy vele aspekte? Maar (a) wat is dan hul verhouding tot mekaar en (b) wat is wel, en wat nie meer wetenskaplik nie? (Etiek? Teologie? Metafisika? ens). Hierdie vrae is eers vanuit 'n opvatting omtrent werklikheid te beantwoord. Wetenskap verwys na werklikheid, nie omgekeer nie. Trouens, die wetenskappe is teorie en gaan terug op 'n vollere, totalere werklikheid waaruit dit afgelei word (bv. matema-tiese ruimte, estetiese ruimte op 'n fundamentele ruimte t.w. dié van die daaglikse, menslik deurleefde en religieuse gerigte ervaring). Die tekenkarakter van 'n verkeersinjaal is meer werklikheid as die liggolwe wat die fisikus, of die rooi ge-waarwording wat die psigoloog, elk in hul vakgebied, werklikheid noem. Daar is ook geen materiële substraat (bv. die lig-paal) wat meer werklikheid sou wees as die sinjaal-betekenis nie. Weliswaar sal 'n primitiewe mens hierdie laaste nie her-ken nie, maar ook die eerste sal hy, vanuit sy kultuur, anders sien.

Samevattend kan gesê word: daar is geen werklikheid wat deur één wetenskap presies gevat kan word nie, maar die werk-likheid het 'n gelding in samehang met 'n bepaalde kultuurkring, is nooit net feitelik nie, maar besit waarde-karakter, word nooit somer aangetref nie, maar fungeer midde in die volle lewenservaring, en kan slegs moeisaam afgebaken word binne die horisonte van kultuur, maatskappy en wêreldbeskouing. Die wetenskappe is soos verskillende fotos wat elk slegs één aspek van 'n afstand, aangee, maar self bestaan by grasia van die onuitputlike werklikheid.

„Wijsbegeerte onderzoekt de w., geeft van daaruit de samehang der wetenskappen aan en dringt tot grondvragen over kultuur, werelddeschouwing, geschiedenis door, waar immers w. en menslike kennis in het geding zijn".²⁾

Hoe presieser feite gekonstateer kan word (bv. „hier staan die boeke") des te geringer is hul waarheidsgehalte. (Vgl. „hierdie drie boeke is baie ongelyk in geestelike waarde"). Hoe intensiewer die werklikheid des te meer kry dit waardekarakter, kom by sy beoordeling die totale mens in die geding en blyk dit onuitputlik, ja betwisbaar te wees. Werklikheid is nie 'n allerindividueelste emosie nie, maar dring tot spreke, diskussie, kommunikasie. Sy objektiwiteit impliseer intersubjektiwiteit. Omgekeerd kan die isolement van die individu deurbreek word deur 'n beroep op die werklikheid te doen waarin die mens met sy medemens staan. Hoewel werklikheid nooit presies omlyn kan word nie dui dit as opgawe tewens gemeenskap aan, d.w.s. dit wat bo die individuele uitgaan en normerend werk.

Werklikheid is ook die omgrensing, ten diepste betwisbaar en nie louter konstateer- of aanwysbaar nie, waarby die totale mens as subjek, ja die mensheid as intersubjektiwiteit betrokke is. Daar is geen skeiding moontlik tussen die werklikheid as objektief, op sigself staande ding en die kennis as subjektiewe, buite die werklikheid staande interpretasie nie. Die werklikheid self vereis interpretasie, waardebepaling, menslike en in die tyd voortskeidende kennis.

„De W...../48.

2) Van Peursen C.A: Ibid.
Sien ook: Van Peursen C.A. Filosofiese Oriëntasie
p. 96 - 99.

„De w. is geen ding, zoals een boek (stoffelijk gezien), maar eerder betekenis en zin (zoals te tekst, die dit voorwerp pas tot boek maakt); de W. is geen feit, maar eerder waarde geen zaak, maar eerder woord". De W. is pas zichzelf niet los van de mens en zijn geschiedenis, maar binnen menselijke historie en duidingen. De W. is niet zelfstandig (bestand in zichzelf, substantieel), maar heenwijzende zin (duiding nodig hebbend en zo rusteloos en functioneel). Daarom vereist W. de inzet van het totale subject en is de historie der mensheid tevens het gebeuren der W. De tendens van de kosmos word in de mens pas ten diepste religieus toegespitst en daarin word de W. geradicaliseerd. In de rusteloosheid van de menselijke tijd komt de W. eerst tot zichzelf door buiten zichzelf te wijzen".³⁾

Soos die wetenskappe kulmineer in die mees omstrede duidinge en terug verwys na die religieuse onrus van die daaglikse lewe, waar waarheid en leuen, werklikheid en skyn, geloof en ongeloof met mekaar worstel, só kulmineer aspekte soos „stoflik", „organies", „psigies" in die menslike eksistensie. Die mens is nie te ken deur op te klim via ding, plant, dier, maar omgekeerd, hierdie aspekte is eers te onthul deur by die sentrale, mins ingeperkte punt te begin: die mens. Van daaruit word dan (metodologies sowel as in die feitlike geskiedenis van die wetenskappe) elke verder ingeperkte kring ontsluit: vanuit die mens tot dier, plant, organisme, anorganiese materie, fisiese beweging ens.

Dit...../49.

3) Van Peursen C.A: Id. Sien ook:
Van Peursen C.A: Feiten, waarden, gebeurtenissen
W. de Haan. Hilversum/J.M. Meulenhoff. Amsterdam
MCM/XV. p.31-48.

Dit word dus nie as objektiewe lae aangetref nie, maar eers in relasie tot die menslike subjek in sy religieuse gerigtheid en binne sy historiese samehang.

Menslike waarneming van, en denke oor die werklikheid geskied in die tyd. Só het die beelde van die dinge tyd nodig om tot die mens te kom (van uiters kort tot langer — die beeld van die son bv. 8 min. — en baie lank — bepaalde sterrebeelde duisende jare). Maar dit is egter 'n natuurkundige bekskrywing. Wysgerig kan 'n mens sê dat die ster en sy beeld één is, dat daar geen ster „an zich” is plus 'n afdruk wat in die tyd na die mens beweeg nie, maar dat hierdie tydstruktuur tot die wese van die werklikheid behoort, en dat dus die ster sy eie informasie (beeld, ligafdruk in die tyd) self is. Die dinge is hul kommunikasie tot die mens. In die mens kan bv. die sterre sing en die riviere in die hande klap (nie as 'n digterlike toevoeging aan 'n sigself materiële werklikheid nie, maar as sy wêse). Die werklikheid is sy eie kommunikasie en menslike kennis is die gebeure van die syn (d.w.s. van die werklikheid). Die skeiding van syn en bewussyn, materie en gees, is onjuis. Die werklikheid kom tot sprake, word geestelik gerig — in waarheid en leuen, geloof en ongeloof — binne die gees as menslike sin - duiding, as wyse („hoe”) van menslike wandel.

2. Subjek en objek binne die horison en die horison van die werklikheid.

Verskillende wysgere het al getrag om die menslike kennis te beskryf as opgebou uit enkelvoudige elemente (sin-tuiglike indrukke, gewaarwordinge ens.) Soos uit letters 'n woord en uit woorde 'n sin opgebou word, so word dan uit kenelemente die betekenis gevorm wat die werklikheid vir die mens het. Hierdie opvatting word aangetref by bv. die empiriste soos Locke en Hume, en in 'n bepaalde periode Russell en Wittgenstein.

Hierteenoor het 'n aantal denkers na vore gekom, wat genoemde elemente as onderskeidingsmerk en die totale betekenis, die horison van die sin van die wêreld, voorop stel. So wys Maurice Merleau - Ponty daarop, dat in die empirisme uitgegaan word van die opsigself staande gewaarwordinge en dat dan die betekenis van 'n verskynsel bv. dat iets as gevolg van iets anders opgevat word of dat bepaalde gelaatstrekke woede aandui, deur assosiasie daaraan geheg sou word. Hierteen maak Merleau-Ponty beswaar, aangesien betekenis nie op grond van assosiasies ontstaan nie, maar dat sulke assosiasies moontlik is, danksy die betekenis wat 'n verskynsel reeds het. 'n Mens ervaar die uitdrukking van woede nog voor, of selfs sonder, dat 'n mens die afsonderlike gelaatstrekke waarneem. Elke waarneming verskyn as sodanig binne 'n horison van betekenis, van sin. Merleau-Ponty siteer dan ook instemmend die uitspraak van die psigoloog Koffka, dat 'n voorwerp as aantreklik of afstotend ervaar word, voordat dit as rooi of vierkantig waargeneem word. Hierby sluit Van Peursen aan en werk

bogenoemde beskouing verder uit. Die horison van die wêreld is vir hom dan ook dié van 'n bepaalde kultuur en 'n bepaalde wêreldbeskouing. . Wat wil hy met die woord horison dan eintlik sê? Dit, dat die mens allereers die sin, die betekenis van iets ervaar, voordat hy meetbare of definieerbare gegewens vat (woede-uitdrukking vóór die gelaatstrekke ens.) Maar, voeg van Peursen daaraan toe: „deze betekenissen wijzigen zich, ontvouwen zich en verplaatsen zich in de loop der geschiedenis. De horizon is altijd die van een bepaalde cultuur.”⁴⁾ Bv. in 'n kultuurkring, waar die opgaande son 'n ander godheid is as die ondergaande son, word die son anders beleef, ja anders gesien as in die Oudheid en nog weer anders as in die moderne tyd, waar natuurwetenskaplike kennis die horison van die sien van die son, selfs vir die gewone mens, uitmaak. Maar hierby moet in gedagte gehou word dat dit nie so is dat 'n mitologiese visie die wêreld sou kleur en 'n wetenskaplike beskouing die feite sonder meer sou kon gebruik nie. Want daar is geen objekte, geen feite sonder meer nie. Dit hang altyd saam met die posisie, in ruimte, tyd en kultuurgeskiedenis, van die waarnemers in hul onderlinge gedagteuitwisseling. (intersubjektiviteit)⁵⁾ Van Peursen formuleer dit ook só deur te sê dat elke feit of objek homself eers toon onder 'n beligting. Waar en objektief is geen opsigself staande sake, maar verwys binne 'n horison...../52.

4) C.A. van Peursen: Filosofische oriëntatie p.68.

5) Van Peursen C.A: Feiten, waarden, gebeurtenissen
W. de Haan - Hilversum/J.M. Meulenhoff- Amsterdam.
MCM/XV. p.31-48.

horison, na 'n betekenis en na subjekte wat in onderlinge kommunikasie met mekaar staan. Die beligting laat juis die wese na vore kom. Hierdie lig is daarom die eintlike saak waar dit in die kennis om gaan. Kortom: die sin, die betekenis is nie iets wat deur 'n kultuurkring, of deur die mens in die algemeen, aan 'n ding vasgeheg word nie, maar dit onthul die wese van die ding.

Maar is dit dan alles geen relatiwisme nie? vra van Peursen. Het elke kultuur dan sy eie waarheid, die primitiewe sy mitiese waarheid omtrent die son en die moderne sy natuurwetenskaplike? Kan 'n mens nie verder gaan en sê dat elke mens sy eie horison het en daar ook nie uit hom kom nie bv. 'n chemikus, 'n ekonoom, 'n kunshistorikus, 'n koper — sal hulle nie vir presies dieselfde skildery elkeen 'n ander skildery sien nie?

Hierop antwoord van Peursen dat die misverstand verwyder kan word, as in gedagte gehou word dat dit steeds om 'n intersubjektiewe, 'n gemeenskaplike be-oordeling gaan. Slegs in besondere situasies sal iemand alleen as chemikus die skildery bekyk bv. by 'n ondersoek na die egtheid daarvan.

Maar elke mens weet, juis deur die ontmoeting met ander, ook met ander kultuurperiodes, dat eie benadering iets beperks het, en in homself tog ook iets van die algemeen menslike weerspieël.

Wat wel moontlik is, en dit gee van Peursen toe, is dat agter die gemeenskaplike konstatering van 'n stuk materie dikwels diepere interpretasie-verskille verborge is na gelang 'n mens materie besien vanuit die horison van bv.

die materialisme, die vitalisme, 'n pantheïsme, of van 'n christelike skeppingsgedagte".⁶⁾

„Zulk...../53.

1) Van Peursen C.A.: „Fisosofische Oriëntatie. p.69.

„Zulk een horison is geen uiterlike omlijsting, maar geeft het eigenlijke aan, spits de dingen op hun wezen, hun zin, toe".⁷⁾

3. Tyd en ruimte.

Vir die verdere verstaan en waarneming van die objektiewe werlikheid is ruimte en tyd vir van Peursen onmisbare voorwaardes. Ruimte alleen met sy drie dimensies van lengte breedte en hoogte, beteken opsigself nog geen egte werklikheid nie. Die starre beeld van die foto moet tot film word, die tyd moet daarby kom as 'n nuwe, maar andersoortige diepte. Beweging is dan eers daar waar sowel ruimte en tyd gegee is. Kenmerkende verskille tussen ruimte en tyd is onder meer dat die tyd slegs één dimensie het, liniêr is, en voorts dat 'n mens in die ruimte heen en weer, voor- en agteruit kan gaan, maar in die tyd nie.⁸⁾

Dit is daarom begryplik dat ruimte en tyd vir Newton die absolute gegewens is waarin die beweging van die massa hulself vertoon. Ruimte en tyd is buite ons gegee; dit word realisties opgevat. Kant daarenteen word getref deur die onmoontlikheid om ruimte en tyd weg te dink — 'n mens kan elke voorwerp wegdink, ja die hele wêreld, maar dan bly die ruimte nog oor. Sonder die dinge kan 'n mens wel die ruimte, sonder die ruimte egter nie die dinge dink nie. So kan 'n mens ook wel die verskynsels uit die tyd wegdink, maar nie die tyd wegdink nie. Daarom is ruimte en tyd onmisbare voorwaardes tot die waarneming van die objektiewe werklikheid..../54.

7) Van Peursen C.A. Ibid. p.69.

8) Van Peursen C.A: Tijd (In Christelike Encyclopedie)

werklikheid. Dit is die strukture, die vorme waaronder die mens hierdie wêreld waarneem. Dit is dus, hoewel objektief geldend, nie reëel nie, maar idiëel in dié kensubjek gewortel. Dit is die aanskouingsvorme van die mens wat die waarneming van 'n objektiewe werklikheid moontlik maak. Kant noem dit ~~transendentale~~ idealiteit. Daarby is dan die ruimte die vorm van die uitwendige aanskouing (die sien van die dinge bv.) en die belewing die van die inwendige aanskouing. (die belewing van die sien van die dinge byvoorbeeld).

Daar is egter ander denkers wat tyd en ruimte nog nouer verbonde sien, en waarby die tyd 'n nog meer fundamentele rol kry. So is tyd vir Augustinus byvoorbeeld die samehang van mens en werklikheid.

Wat is nou die betekenis van die verband tussen ruimte en tyd en van die swaardere aksent op die tyd? Hierop antwoord van Peursen: „Deze, dat het blijkbaar niet mogelijk is over de materiële werkelijkheid te spreken als louter ruimtelijk, puur voorhanden, aangesien daarbij altijd de mens in zijn tijdservaring betrokken is.⁹⁾ Die ruimtelike (ding, materie, objektiwiteit) moet ~~astware~~ ontsluit word vanuit die tyd. In aansluiting by Kant wys van Peursen verder daarop dat „tijd veronderstelt zowel geestelijk bewustwording als het-geen aan de mens gegeven is en zich binnen de tijd voordoet”.¹⁰⁾ Met Augustinus stem van Peursen ook saam dat tyd veeleer die samehang is van menslike gees en gegewe werklikheid, en wát ruimtelikheid, ding, ens. is kan slegs gesê word vanuit die historiese presensie van die mens binne die wêreldgeheel.

9) Van Peursen C.A: Filosofische Orientatie p.152. In.../55.
10) Van Peursen C.A: Ibid. p. 152.

In verband met die horisonsgedagte¹¹⁾ stel Van Peursen die probleem van ruimte en tyd ook sò: Wat verby die horison lê is (nog) verborge. Maar binne die horison kan 'n mens in eintlike sin nie meer spreek van 'n wereld wat aan ons verskyn, en 'n wêreld wat in en agter die verskynende verborge is nie. Dit beteken nie dat alles in sy geheel gesien word nie — 'n huis bv. is miskien gedeeltelik versteek agter bome — maar 'n mens „sien" as'tware tog ook dit wat verborge is, omdat binne die horison die dinge onderling na mekaar verwys. Die huis voor my sien ek in sy geheel, nie as 'n halwe gebou sonder agterkant nie, ook al sou die volle beeld van die gebou nie op die netvlies van my oog geprojekteer word nie.

Hierdie verskynsel word nou deur van Peursen sò verklaar: Binne die horison staan 'n mens binne die ruimte van die tyd. Die beeld van die wêreld rondom is nie definitief nie. Al wandelende sien ek die beeld nou anders as so pas. Die horison verplaas homself. Ek „sien" dus die agterkant van die huis omdat ek daarheen kan loop en omheen kan loop. Daar lê in elke waarneming 'n antisperende moment. Buitendien het ek vroeër die agterkant van hierdie of 'n ander huis gesien. Toekoms en verlede speel mee in die momentele. Elke aspek binne die horison beteken beperking,

„maar...../56.

11) Vgl. Hfst. 4.

„maar tevens een erboven uitgaan, doordat men het momentele ziet vanuit toekomstige en vroegere perspectieven. De tijd is niet weg te denken; het louter momentele is binnen het horizonsverband even ondenkbaar als een eeuwigabsoluut gezichtspunt. Het ruimtelijke binnen de horizon (het perspectief) is niet te isoleren van het tijdelijke (vroeger, zo dadelijk). Ruimte en tijd vormen er één structuur".¹²⁾

Dit alles dui vir van Peursen op die vervlegtheid met die mens. Nooit sien die mens in die oneindigheid nie, maar steeds in die omslotenheid van telkens nuwe horisonne.

Samevattend. Daar moet onderskei word tussen verskillende vorme van tyd bv. fisiese tyd, biologiese tyd, psigiese tyd. Hierdie tydsvorme is voorafskaduwinge van die geestelike tyd. Dit hou met name 'n bewuste konfrontasie, stellingname, t.o.v. die werklikheid in. Tyd is immers meer as net die verbytrek van momente of fases. Tyd is die áánwysing van verbytrekkende fases; tyd is die onderkenning van en uitgaan bó die verbygaan, die vergangklikheid; tyd is om „nou" te kan sê op elke willekeurige moment; in die „nou" word verlede, hede en toekoms verbind, want hierdie „nou" is self geen bepaalde tydstip nie, maar tydsbepaling deur die menslike waarnemer. As die verbystromende momente die objeksy van die tyd is, dan is die „nou" die subjeksy daarvan. Tyd is geen objektief voorhande iets, ook nie net subjektiewe belewing nie, maar die vervlegtheid van beide.

„In...../57.

12) C.A. van Peursen & H.C. van de Hulst: „Phaenomenologie en natuurwetenskap" p.109.
Sien ook: Van Peursen C.A: Feiten, waarden, gebeurtenissen. p.97 - 124.

„In de mens onthult de geestelike tyd twee aspekte: de wereld gaat voorby, elke sekonde is reeds een andere fase, in zich sonder duur of uitzicht, als in zichzelf rustend (substantieel) een onmogelikeid, een niet-zijn. Anderzijds: die menselike geest onderkent — .hetgeen tevens zegt: omspant — deze voorbygaande wereld, hy kan „nu" zeggen en word bove het pure voorbygaan uitgetild".¹³⁾

„Nou" is die skarnier van die tydelikeid: die wêreld word geken, gaan oop, kry uitsig binne die konfrontasie met die mens. In elke „nou" kan die presensie van God onderken word. Die „nou" is die menslike keersy van die „heden der genade". In elke „nou"konfronteer die mens, ja dui hy die wêreldgeskiedenis; ten diepste as religieuse kennis: na Gods eindtyd toe of in verset daarteen. Indien hierdie „nou" so geestelik word in Bybelse sin (deur die Gees gerig) dan word dit tot Gods hede, Sy presensie en ewigheid. Hoe direkter die tyd tot band aan God word des te meer is hy ewigheid. Vanuit die tyd klim 'n mens nie op tot God nie, maar vanuit Hom word ten diepste tyd onderken en ontsluit as gang tot Sy Ryk in elke „hede": die ewigheid is intensiefste tyd, is tyd vir God. Gods ewigheid is 'n lewende bron van die tyd as die heenwysende bestaanswyse van die werklikheid wat in konfrontasie met die menslike gees religieus ontsluit word.

13) Van Peursen C.A: Tyd (In Christelike Encyclopedie)
Sien ook Van Peursen C.A: Riskante filosofie p.106-107.

HOOFSTUK 6.

MENS EN KULTUUR.

By Van Peursen is dit baie duidelik dat geskiedenis en kultuur nie van mekaar geïsoleer kan word nie en dat hul in werklikheid innerlik met mekaar verbind is. Dit lê dus voor die hand om eers sy beskouing omtrent geskiedenis weer te gee, en dan daarna, meer in besonder, sy begrip van kultuur te ontleed.

1. Geskiedenis.

Van Peursen onderskei twee betekenisse in die woord „gebeurtenis“. Alles kan in 'n sekere sin gebeurtenis genoem word wanneer 'n mens bedoel dat elke feit en elke ding nooit in homself bestaan nie, maar as knooppunt van baie relasies voorkom. Dit is 'n abstraksie om te spreek van „die tafel“, sonder die feit dat ek tans aan hierdie tafel, wat in hierdie vertrek staan, sit om te skryf, die geval is. In hul samehang blyk die dinge gebeurtenisse, doen hulself voor in 'n geskiedenis; hul plek is altyd deur die koördinate van ruimte en tyd bepaal, hul name funksioneer binne 'n sinsverband: „pas doordat zij als gebeurtenis optreden staan zij in relatie tot de mens en zijn zij uitspreekbaar en interpreteerbaar“. ¹⁾

Hierdie laaste wys op die tweede, meer intensiewe betekenis van die woord gebeurtenis. Daar is voorvalle wat 'n besondere betekenis..../59.

1) C.A. van Peursen: Feiten, waarden, gebeurtenissen p.182.

betekenis vir die mens het. Dit is opvallend en die mens wys met die vinger daarna. Die taal kry aanwysende krag en die voorvalle word in betekenisvolle sin opgeneem. Die mens self word deur derglike gebeurtenisse gedryf om te spreek en dit te interpreteer. Vandaaruit is dit vir die mens moontlik om die ander, minder opvallende en meer uniforme, voorvalle te beskryf. Hy gaan alles wat plaasvind in 'n samehang sien. Feite en dinge tree op as gebeurtenisse in ruimer sin, wat georden word in 'n betekenisveld rondom die gebeurtenisse in meer intensiewe sin. Die gebeurtenisse in ruimer sin is so as'tware rondom kerne gegroepeer, rondom gebeurtenisse waar die mens meer eksistensieël by betrokke is.

Die mens bevind homself in teenwoordigheid van die gebeurtenisse, wat die geskiedenis van sy lewe en van sy tyd aangee. Die woorde wat hy spreek en die verskynsels wat hom omgeef is nie „egaal“, uniform en ongenuanseerd nie. Nee, dit teken sig af en onderskei sig van mekaar. So is daar 'n op mekaar inwerk van gebeurtenisse aan die een kant en van menslike taal en interpretasie aan die ander kant.

Met die objektiewe gehalte van die gebeurtenisse waarvan Van Peursen praat, bedoel hy nie „dat zij los van het subject zouden staan. Zij dagen het subject uit („challenge“) en doen een beroep op zijn zedelijke en existentiële houding. Het gaat niet om objectiviteit in de zin van ondubbelzinnige, uniforme logische relaties. Deze bleken de schematiseringen en extrapoleringen te zijn van de centrale gebeurtenissen, naar het menselijke subject persoonlijk bij betrokken is.“²⁾

Van...../60.

2) C.A. van Peursen: Ibid . p.184.

Van Peursen dui nou verder aan dat die struktuur van die gebeurtenisse so is „dat zij in elkaar overgrijpen en zich ordenen tot geschiedenis". Verheldering en ontsyfering word verkry deur 'n gebeurtenis nie op homself te beskou nie, maar dit in 'n bepaalde samehang te stel. Soos die betekenis van woorde langsamerhand duidelik kan word deur hierdie woorde op verkillende maniere te gebruik en hul dus 'n „functionele context" te gee, so ontsyfer die mens die betekenis van gebeurtenisse deur dit op verskillende maniere te verwerk. Die mens reageer op gebeurtenisse deur daar baie of min oor te praat, deur dit op te neem of uit te sluit by hul sosiale en politieke hervormings, deur in tegniek en kultuur die gebeurtenisse om te vorm of verder te ontwikkel, kortom deur die tallose maniere waarop die gebeurtenisse ingevoeg word binne die menslike geskiedenis.

Daarom kan 'n mens sê dat die gebeurtenisse hul betekenis toon binne die „context" van die geskiedenis. Ook hier is dit egter nie so dat die invoeging in die geskiedenis geheel deur die subjektiewe willekeur van die mens kan plaasvind nie. Die mense onderling diskusseer oor die betekenis wat hulle, in teorie en praktyk, aan die gebeurtenisse moet toeken. Hierdie diskussies om tot 'n beslissing aangaande die sin van die dinge en feite te raak, is heftig. Dit gaan immers nie om nugtere beskryfbare feite nie, maar om fel betwiste waardes. Dan vorm woorde en daade één geheel, omdat die totale mens in beweging gebring is. Diskussies rondom die waardes van gebeurtenisse kan so beteken dat sosiale revolusies plaasvind, oorloë uitbreek, kortom dat

geskiedenis...../61.

geskiedenis gemaak word. Hierdie dinamiese en intensiewe ontsyfering van die waarde en sin van die gebeurtenisse kan nie uit homself, of alleen uit die emosies van die menslike subjek, verklaar word nie. Dit vind plaas op grond van die saak self.

Die gebeurtenisse konstitueer as'tware die „geaccidenteerde terrein” van die historiese, menslike samelewing. Die veld van intersubjektiviteit is nie egaal en uniform nie. Die konkrete gebeurtenisse onderskei hulself van mekaar, en kan nooit volledig tot patrone van uniforme herhaalbaarheid herlei word nie. Daarom is die veld van menslike intersubjektiviteit nooit volkome egalig nie, en vertoon dit 'n onberekenbare „geaccidenteerde structuur”.

Die terrein van die menslike verkeer is eties geprofileer. Dit wil sê dat die eiegeaardheid van die gebeurtenisse die totale etos van die mens, dus sy religieuse en sosiale houding, in geding bring. Nie dat dit slegs om etiek sou gaan, wanneer die daade en beslissinge van die mens uitgelok word nie. Die objektiewe gehalte van die gebeurtenis teken homself af in die vraag na waarheid en leuen, goed en kwaad, liefde en haat, oorgawe en selfregverdiging.

Die gebeurtenisse is eksplosief van aard, sodra dit van sentrale betekenis blyk te wees. Dit gaan onderlinge relasies aan en betoon daarin hul betekenis. Hierdie verbindings is nie tevore gedetermineer nie. Hul rangskikking en onderlinge afhanklikheid is anders, namate die betekenis wat dit in die verskillende interpretasies toon. 'n Mens

kan so 'n rangskikking, wat die „betekenis-context" sigbaar maak 'n „verhaal" noem. Dit is 'n verhaal wat die gebeurtenisse interpreterend groepeer, maar die pretensie het om daarin 'n ware weergawe van die werklikheid te wees.

In die verhaal is die gebeurtenisse en hul samehang minder maklik te omskryf en word van die mens 'n beslissende interpretasie gevra, wat dikwels haglik is. „De mens gevoel er zich als historische persoon meer bij betrokken, maar ook meer op het spel gezet. Temeer, omdat dit verhaal meer is dan een statistisch verslag of een natuurbeskrijving of een reportage. In het verhaal baant zich de totale mens, niet slechts zijn waarnemingsvermogen of zijn verstand, een zinvolle weg door het proces der werkelijkheid. Niet slechts zijn bewustzijn, ook zijn geweten is in het geding."

Die mens begin dus vanuit sy sedelike bewussyn sy verhale te vertel. Die hele menslike kultuur sou gesien kan word as die vertel van hierdie verhale. Woorde soos skuld, heil vrees, hoop, inkeer, het hul plek in hierdie verhale.

In baie opsigte word die outonomie, die selfregverdiging, die isolering van die menslike persoon deurbreek, wat resulteer in die wyse waarop hierdie uitdagende gebeurtenisse deurwerk in die betekenisvolle verhale wat die mens vertel.

Die mens verkry daarin sy eie identiteit, sy naam. In die kader van die verhale wat die mens vertel, roep hul mekaar by name. Die verhaal konstitueer so in 'n sekere sin die verteller. Dit vind plaas as die mens oog kry vir die lyn, die tendens en die kontinuïteit wat die samehang en betekenis van die gebeurtenisse bepaal.

Kultuur..../63.

3) C.A. van Peursen: „Ibid" p.190.

Kultuur en geskiedenis is pas moontlik by kontinuiteit en tradisie. Hierdie tradisie beteken die samehang met voorgaande geslagte en interpretasies. Die verhaal loop deur.

Die mens bevind homself in die hede, die „nu”. Die „nu” is die nie objektiveerbare punt van uitgang, waar die ek homself bevind. Wanneer gesê word dat die „nu” ingevoeg is binne die kontinuiteit van die geskiedenis, dan wil dit dus sê dat die gebeurtenisse van hierdie reeks almal betrokke is op die „nu”. Daar is immers ’n punt waar die verhaal ontstaan. ’n Gebeurtenis is daarom nooit net verlede nie, ook nie as die mens gekonfronteer word met gebeurtenisse wat vóór sy eie tyd plaas gevind het nie. Verlede gebeurtenisse is pas egte betekenisvolle gebeurtenisse, deurdat hul gestalte sig in die hede uitwerk. Die mens is die wese van die geskiedenis. Dit beteken dat die mens nie slegs onderdeel van die stroom van voorvalle is nie, hy is veral ook die een wat hierdie stroom onderken en interpreteer. Die mens as die wese van die geskiedenis het die vermoë om homself gedenkwaardige gebeurtenisse voor die gees te roep. Hy moet beslissende duidinge onderneem van die proses van die werklikheid en so die voorvalle „radicaliseren”, dit wil sê dat hy ’n waardeonderkennende, evaluerende „geheue” het, deur Augustinus met die woord „memoria” aangedui. Daardeur kry die uitdrukking „die historiese mens” ’n nuwe inhoud. Die mens is daar subjek, geroep tot beoordeling. Só gaan hy die historiese in engere sin, die louter tydelike en veranderende, te bowe. Die historiese besef verhef die mens bo die geskiedenis in die gereduseerde betekenis van „res gestae” (wat voorval het).

Wanneer gelet word op die filosofie deur die eeue heen, dan sal 'n mens dikwels die besef van iets, wat bo die louter verganklike uitgaan, aantref. Ten onregte word dan dikwels die geskiedenis gelyk gestel met tydelikheid, verganklikheid en ook met relatiwiteit. Die natuur van die verskynsels word dan buite die geskiedenis gesoek in 'n buite-tydelike werklikheid. Die mens soek na die ewige essensies. Ja, die natuur self word onderskei in 'n tydelike deel, gedek deur die fisika, en 'n bo-tydelike deel, gedek deur die metafisika.

Hierteenoor stel van Peursen dit dat as die geskiedenis opgevat word as die verhale deur die mens as historiese wese vertel, dan kan die natuur van die verskynsels slegs binne die onthullende duiding van die verhale aangetref word. Daardeur kry die essensies 'n ander karakter. Dit is nie los te maak van die gebeurtenisse nie, en dit hang weer saam met hul betekenisvolle „context“. Die „wat“ is ineen geweeft met die „dat“ en dit verskyn pas binne die „hoe“. Wanneer so die essensies funksioneel gesien word, dan lê dit nie verborge agter die direk gegewe verskynsels nie. Nee, dit kom in die duiding van die verhaal van die geskiedenis juis na vore en teken sig af in die bane wat die gebeurtenis beskryf.

So teken die natuur van die werklikheid homself af teen die horison van die geskiedenis. Hierdie natuur gaan daardeur nie op in die uitsluitlik feitlike of die verganklike of die relatiewe nie. Die teendeel blyk die geval te wees. Daarom is dit onnodig en lei dit selfs tot 'n spekulatiewe verdubbeling van die werklikheid om 'n aparte, tydlose metafisiese gebied af te grens. So 'n metafisiese natuur

sou alle betekenis verloor, omdat die kontak met die sig tonende gebeurtenisse en met die mens in die „nu" verbreek word.

Wil metafisika betekenis hê dan moet dit van aard verander. Dit moet dan gesien word as die dieptedimensie van die te ontsyferde gebeurtenisse. Tewens moet dit dan as eksponent gesien word van die radikale funksie van die menslike herinnering („memoria") en van sy sedelike bewussyn. Wat dan die fisiese natuur genoem word, kan dan met die metafisiese natuur tot eenheid kom binne die raam van die geskiedenis.

2. Die begrip kultuur.

Met die woord kultuur dui van Peursen nie net kuns, religie en wetenskap aan nie, maar sien kultuur in 'n veel ruimer betekenis. Die woord kultuur vind sy oorsprong in die Latynse woord „cultus" en „cultura" wat saamhang met 'n werkwoord „colo". Die laaste beteken onder meer: die bewerk van akkers, versorg, versier, bewoon, verering van gode, dien. In hierdie reeks betekenis lê uitgedruk dat „zodra de mens zich zorgzaam met iets bezig houdt er sprake is van cultuur".⁴⁾ Die woord dek dan die breë terrein van menslike werksaamhede, vanaf eenvoudige landbou tot diens aan die gode en vanaf die eenvoudige bewoon van 'n stukkie grond tot die versorging en versiering van 'n woning en van jou eie liggaam.

Kultuur..../66.

4) C.A. van Peursen: Cultuur en Christelijk geloof" p.15
Sien ook: Van Peursen C.A: Wegwijs in de wijsbegeerte
H.J. Paris. Amsterdam 1965. p.100-109.

Kultuur word so tot die bewerk van die wêreld wat die mens vir homself het en waarvan hy self deel uitmaak. Daar lê iets tipies mensliks in: op iets ingryp, jouself daarmee besig hou, jouself besin op moontlikhede, beleidvolle oorleg. Daarom gee die woord kultuur iets aan van die wye veld van menslike lewensuitinge: gerigtheid op die wêreld rondom, eenvoudige hande-arbeid naas diepsinnige geestesbespiegeling, die lewe binne alledaagse gebeurlikhede, maar ook binne die sfeer van die sakrale.

Van Peursen omskryf die inhoud van die begrip kultuur nader deur dit weer te gee met die woord omvorm. Kultuur is 'n omvorming van die natuur. Natuur is dus voorwaarde tot kultuur. Dit kan wees die natuur om ons heen wat deur die mens bewerk en bebou word. Dit kan ook wees die natuurlike aanleg van die kind, wat deur opvoeding en onderwys verder ontwikkel en omgevorm word.

In die woord omvorm lê iets dat dit die mens is wat in die spel kom. 'n Aardbewing of hewige storm kan die natuur ontwrig en aantas, maar dit is dan self 'n natuurlike gebeurde, 'n spel van brute kragte. Omvorm wil egter sê dat daar 'n nuwe vorm gesoek word. Daar lê iets van bedoeling, oogmerk, ontwerp in. Kultuur beteken nie sonder meer 'n verandering, 'n gewysigde natuurtoestand, soos dit by 'n natuurramp die geval is nie, maar 'n vernuwing, 'n verbetering. Of anders gestel: „in de cultuur wordt de natuur op ander plan gebracht. De natuur wordt getransformeerd tot menselijke wereld”.⁵⁾

Word...../67.

5) Van Peursen C.A: Id. p.16.
Sien ook: Van Peursen C.A: Wegwijs in de wijsbegeerte p.109-117.

Word die kultuur gesien as 'n verowering op die natuur, ondergaan die mens self in hierdie kontak wysiginge. Die mens het die voortdurende worsteling met die natuur self nodig om steeds mens te wees. Elke kontak wat hy het met die natuur en waarin hy hierdie natuur omvorm gryp ook op homself in. „Cultuur is dus het omvormen, waarbij de natuur vanuit bezinning en bedoeling gewijzigd wordt en waarbij de mens zelf zich gedurig hernieuwt”.⁶⁾ Dit is dus 'n gekompliseerde verskynsel waar die natuur en die mens tesame in betrokke is en in beweging raak. Die natuur word omgewoel, oopgelê, deurdink, die mens doen nuwe ervarings op en word geestelik ryker.

Duideliker word nou ook die veelheid aan betekenis van die woord kultuur. Onder kultuur word daar soms verstaan die kultuurskatte, die kultuurbesit, soos kunswerke, maar ook die aktiwiteit, waardeur hierdie kunswerke tot stand kom. Beide hoort inderdaad saam: die kultuurbesit kan nie los gesien word van die menslike kultuurwerkzaamheid nie.

Ook word onder kultuur verstaan sowel die vorming buite die mens bv. die ploeg van grond, as die vorming in die mens bv. innerlike dissipline of wiskundige denkskoling. En ook hier is weer samehang. Innerlike vorming is daar immers nooit sonder die kontak met die buitewêreld nie, sonder die spanningsvolle wisselwerking met wat die mens van nature omgeef nie. Terwyl andersyds die vorming deur die mens van die wêreld buite hom nooit geheel meganies en natuurlikerwys verloop..../68.

6) Van Peursen C.A. Id p.18.

verloop nie, maar telkens tog iets van innerlike oorweging en ryping vra. „Zo is de kultuur niet een gegeven grootheid, iets dat objektief voorhanden is, maar zij is veel-
eer een gebeuren, een proces dat mens en wereld, het inner-
lijke en het uiterlijke, omspannt".⁷⁾

3. Mens en oneindigheid.

Terwyl die dier hom voeg binne die natuur, voeg die mens steeds iets aan die natuur toe. Die mens kom van nature naak in die wêreld, maar hy voeg daar iets aan toe: kleding, versiering ens. Soos 'n dier homself is deur binne sy natuur te bly, so is die mens homself deur bo die natuur uit te gaan. Om 'n dier te beskryf beteken ook dat 'n mens sy natuurlike omgewing vermeld: die vis in die water, die ape in die bome en die wurm in die grond. Om die mens te beskryf vereis dat jy hom teken hoe hy die natuurlike omvorm en te bowe kom. Kortom: tot die wese van die mens behoort ook dié wat die mens doen en dink, dié waardeur hy homself vorm: die kultuur. Die mens is dus 'n wese wat steeds 'n stap doen verby dié wat van nature gegee is. Die landbouer wat die land omploeg verrig daarmee nie 'n instinktiewe handeling waarvan hy die patroon van geboorte af gekry het nie. Inteendeel, hy doen iets wat hyself geleer het van ander, en waarin hy miskien weer selfverbeteringe aangebring het. Hy vorm welbewus die natuur om. En dit doen hy deur homself te rig op die toekoms. Hy verwag resultate van sy werk. Al ploegend hou hy rekening met wat op daardie
moment..../69.

7) Van Peursen C.A: Ibid p.18.

moment nog **nie** is nie. Hy doen 'n skrede **verby** die hede, verby die gegewens.

Die kultuur is dus uiting van die mens wat die natuurlike oorskry. Kultuur wil sê dat die mens 'n transenderende of oorskrydende wese is.

In al hierdie beskouinge kom die gedagte na vore dat die mens met die oneindige te maak het. Hy is geen natuurlike wese wat beslote lê binne die vaste perke van 'n natuurlike domein of van 'n instinktief klaarliggende handelingspatroon nie. Hy is die wese van die kultuur met sy telkens nuwe en telkens ander moontlikhede.

'n Skilderstuk byvoorbeeld bestaan uit natuurlike materiale: verf en doek. Hierdie materiale kan as dooie dinge in hul eindigheid ondersoek word bv. deur die chemiese wetenskap. Die skildery self is egter veel meer en geheel anders as 'n optelsom of samevoeging van hierdie materiale. Daar is 'n voorstelling, bedoeling, beleving en ontroering in gegee. Die stuk gee iets weer en neem die toeskouer as'tware mee, ver uit bo die dooie materiaal. Die skilderstuk as kunswerk ontsluit eindelose perspektiewe. Die kunskenner sal daar telkens nuwe aspekte in ontdek. Die werk is ook bepaal deur 'n sekere styl, wat invloede ondergaan het van historiese skilderskole en wat opsigself weer nuwe moontlikhede inhou vir die verdere ontwikkeling van die skilderkuns. Só staan die werk ook binne die oneindigheid van menslike kulturele voortgang. Deur die dooie materiaal heen word die lewende oneindigheid van menslike moontlikhede sigbaar.

Op 'n ander wyse besef 'n mens hierdie eindeloosheid van die kulturele perspektiewe deur te dink aan die nooit

voltooi...../70.

voltooi wees van die kulturele ontwikkeling. Dit is bv. ondenkbaar dat die ontwikkeling van die wetenskap eens voltooi sou wees sodat daar niks meer te ontdek of te leer is nie. Kultuur is immers die sien van die hede in die lig van die toekoms, die omvorm van die natuurlike met die oog op moontlikhede, die oorskry van die direk gegewene.

Die merkwaardige is dat hierdie eindeloosheid van die kultuur wat aan die mens-wees verbonde is sowel die grootsheid as die onvolkomenheid van die mens aandui. Grootshheid omdat die mens die dier en die natuur ver te bowe gaan. Waar die menslike hand en die menslike gedagte die wêreld aanraak ontstaan iets van 'n wonderlike wye verskiet. Andersyds bereik hierdie mens binne die gang van hierdie oneindigheid nooit die volmaaktheid nie. Steeds is hy onderweg. Nooit omvat hy die geheel in 'n goddelike, alles deurdringende blik nie. Steeds bly hy in wording, staande voor nuwe werkende moontlikhede binne die uitsig van eie onvolkomenheid.

Die oneindigheid van die kultuur is tewens die oneindigheid van die mens. Sy lewe is weliswaar geensins eindeloos nie, maar in wat hy doen en dink ontsluit tallose moontlikhede en eindelose perspektiewe. Die kultuur is trouens die mens self soos wat hy die natuur omvorm. 'n Mens mag die kultuurprodukte nooit los sien van die mens wat homself daarin uitspreek nie. Wanneer 'n mens by 'n kultuurvoorwerp die mens sou wegdink, dan word hy tot 'n eindige, louter natuurlike voorwerp.

„Cultuur..../71.

„Cultuur is daarom de samenhang tussen de mens en zijn wereld, zij is de beweging van het mens-zijn, het gedurig overschrijden van natuurlijke gegevenheden".⁸⁾

Om die mens te beskryf beteken dan dat jy sy kultuur, waardeur hy mens is, beskryf. Om die mens te teken hou daarom in dat jy ook die dimensie van die oneindigheid in die kenskets van die mens moet opneem. Die mens is mens binne die oneindigheid van sy kulturele ontwikkeling.

Dit is bekend dat baie wetenskappe homself met die mens besig hou. Nooit egter kan dit die mens geheel omskryf nie. Die wetenskap, of dit nou die biologie, die psigologie of die sosiologie is, trag immers om sy studieobjek te omlin. Dit is egter by die mens nie moontlik nie omdat in die mens-wees die oneindigheid van die kultuur sigbaar word. Die wetenskap kan wel bepaalde aspekte van die mens omskryf. So kan 'n wetenskap belangrike dinge oor die mens leer, maar nooit die gehele mens-wees beskryf nie. Die wetenskap self is trouens 'n uiting van die mens-wees, 'n onderdeel van kulturele vormgewing. Die oneindigheid wat binne die kultuurontwikkeling aan die dag tree is die spieël vir die mens wat homself ten diepste wil ken. Oneindigheid van kulturele perspektief wil sê, soos reeds opgemerk, die grootsheid én tewens die onvolkomenheid van die mens-wees. Dit is kenmerke wat nooit wetenskaplik bewys kan word nie. Dit kom eers in die lig as die mens nie tot objek, tot voorwerp van...../72.

8) C.A. van Peursen: Ibid. p. 45 en 47.
Sien ook: Van Peursen C.A: Wegwijs in de wijsbegeerte p.118-127.

van ondersoek gemaak word nie. Want die mens is altyd meer as 'n omlynbare objek, anders as 'n voorhande gegewenheid. Die mens gryp in sy kultuur steeds verby die gegewene en verby homself soos hy van nature in die wêreld kom. Samevattend stel Van Peursen dit só: „Cultuur wil zeggen de mens zichzelf te boven gaat, dat hij in perspectieven leeft die ver boven hem uitreiken”.⁹⁾

4. Kultuur as die sone van die goddelike.

Die mens weet dat hy beperk is. Hy ken die begrensdeheid van sy vermoëns. Tog sien dieselfde mens oneindig baie en ver weë vir homself. As kultuurwese weet hy dat die oneindigheid tog ook tot homself behoort. In hierdie opsig maak Van Peursen dan nog 'n fyn onderskeiding waarmee hy verduidelik hoe die beperkte mens tog 'n kultuur-mens is deur die onbeperkte, deur dit wat meer as hyself is.

Dit is in die geskiedenis van die mensheid asof die mens nooit met sy besinning en handeling klaar kom nie. Ook in die persoonlike lewe ken die mens die wonderlike ervaring dat die diepte van die gedagte waarop hy homself in teruggetrokkenheid besin, of die eenvoudige handwerk wat hy onder die oop hemel verrig, tog nooit tot 'n afgeslote en afgedane saak word nie. Hierdie onuitputlikheid behoort nou eenmaal tot die menslike ervaring. Maar in 'n sekere sin behoort dit tog ook weer nie tot die mens nie. Die moderne mens ervaar juis as hy na 'n lang beraad 'n uiters diepgaande keuse doen in sy lewe en die keuse werklik vanuit eie oortuiging, streng persoonlik tot stand bring, hy daarin tog

9) C.A. van Peursen: Id. p.48. ineens.../73.
Sien ook: Van Peursen C.A. Cultuurfilosofie
(In Christelike Encyclopedie.)

ineens die belewing het dat hy daarin meer as homself, ja nie meer homself was nie, maar as'tware raak aan die vreemde en andere.

Só kan soms die menslike lewe, soos wat dit binne die blikveld van geskiedenis en kultuur elke dag ontvou, 'n geheimsinnige dubbele aspek verkry. Dade en gedagtes van die mens kry dan iets van skaduwees wat langs 'n gespanne doek beweeg. Daar staan iets agter, ons sien die figure en sien hul tog eintlik ook weer nie, omdat dit 'n verborge sy het wat ons nie kan begryp nie. Die eindelose verte wat ons in die kultuurlewe van die mens kan ontdek, hou dan nie alleen in dat daar méer is as die beperkte menslike nie, maar veral ook dat daar iets anders is as die gewoon menslike.

„Deze zône waarin de mens voortdurend binnetreedt kan men de zône van het goddelijke noemen. De mens herkent er iets van eigen mogelijkheden en van het eindeloze perspectief van zijn culturele bezigheid. Maar hij herkent er ook iets van het andere, dat boven hem uitgaat, van het goddelijke dat meer en anders is dan het menselijke”.¹⁰⁾

Hierdie ervaring van die goddelike word deur die mens op tallose maniere uitgedruk. Dit kan wees dat die mens van die aanwesigheid van gode of van 'n godheid spreek, maar dit kan ook wees dat hy slegs spreek van die hoëre, die andere of van die onbekende. Soms sal hy ook spreek van die natuurkrag of van die mag van die noodlot.

Hierdie...../74.

10) Van Peursen C.A. Id. p.51.

Hierdie sone van die goddelike inwerking in die menslike besighede word allereers ervaar deur die primitiewe mens. En dan is dit veral in die religieuse plegtighede dat die primitiewe mens hom bevind in die sone van die goddelike. Wanneer by 'n bepaalde rituele dans die masker opgesit word, verander daar ook iets in die danser self. In die toenemende ritmiek van sy beweginge word hy tot 'n andere. Hy is homself nog wel, maar dan tog ook meer as homself. Hy is die goddelike mag, waarvan hy die masker dra, wat in hom en oor hom kom. Al dansende is hy in sekere sin die godheid en word hy as sodanig ook deur die toeskouers ervaar.

Dit alles skyn veraf te wees van die moderne mens, maar in wese is dit tog nie die geval nie. Die skilder bv. kan oorweldig word na miskien maandelange se moeisaam besig wees. Die ervaring van iets anders, iets bomensliks kan dan heel duidelik aanwesig wees. Daar lê iets van dieselfde huiwer in as wat die primitiewe mens ervaar, die huiwer vir die andere.

Hierdie ervaring van die buitemenslike word ook aangetref in die beoefening van die natuurwetenskappe wat hulself met die mens besig hou.

Die mens, wat as kultuur-wese voortdurend eindelose perspektiewe ontsluit in die omvorming van die natuurlike, ondergaan hierdie andersoortige sfeer van die mens-wees op tweeërly wyse. Hy kan as'tware opgevoer word in die verhewe religieuse ontroering. Hy kan egter ook ~~terneer~~gedruk word in die beangstiging van die demoniese ontsetting. Daar kan die ervaring wees dat goeie, verhewe magte hulself in die

mens en sy kultuur manifesteer, maar ook dat kwaaië demone daar hul bouse spel met hom speel. Eintlik is beide aspekte van dieselfde belewing. Die huiwering vir die andere, die buitemenslike, gewoonlik die numineuse genoem, het iets in homself van vreugdevolle ontsag. Dit het iets van verras, verbaas en ook ontsteld wees. Die mens voel homself as opgeneem in 'n hoë goddelike vlug, wat tegelyk duielingwekkend is. Grootsherd en verhewenheid ervaar 'n mens met eie kleinheid. Die kunstenaar bv. ken die vreugde, maar daarmee tog ook die beangstiging van sy beroep. So sien sommige moderne psigoloë 'n noue verband tussen liefdesdrang en doodsverlange.

So kan 'n mens spreek van die dubbelsinnigheid van die kultuur en van die sone van die goddelike.

HOOFSTUK 7.

MENS EN MEDEMENS.

1. Die vraag na die medemens.

Binne die menslike samelewing is die medemens problematies. Die vraag na die medemens wat hom in die vanselfsprekende samesyn binne die dierewêreld nie kan voordoene, kry hier 'n fel aksent. So kon daar wysgere wees wat leer dat 'n mens nooit volstrekte sekerheid kon verkry omtrent die al dan nie bestaan van medemense nie. Die volledige loëning van die bestaan van medemense is egter teenstrydig, want as 'n mens hierdie stelling uitspreek of opskryf is dit reeds 'n daad van kommunikasie, van in kontak tree, wat tog nog die bestaan van die onthullende medemense oproep. Schopenhauer sê dan ook dat diegene wat hierdie leer — die solipsisme — in erns verdedig, slegs in 'n krank-sinnige gestig gevind kan word.

Die vraag na die medemens moet egter nie in kennis-teoretiese opsig gevra word nie, maar dit moet gesien word in die lig van die etiek. Van Peursen wil die vraag liewer só formuleer: „Welke is mijn houding, wie ben ik eigenlijk ten overstaan van mijn medemens? Niet de vraag of mijn naaste wel bestaat, of als hij bestaat, wie hij dan wel is, maar de vraag of ik zelf mij als naaste betoon — zoals de diepe zin is van de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan".¹⁾

Die..../77.

1) Van Peursen C.A: Filosofische Orientatie p.224.

2. Die „ek-jy” relasie.²⁾

Ook die groot Joodse wysgeer Martin Buber stel hierdie verhouding van mens tot medemens baie sentraal en gryp so terug op 'n plan, waar die kennisteoretiese vraag of die medemens wel bestaan, oorbodig is. Die vraag by hom is: hoe bestaan ek in my, nie weg te denke, samehang met die medemens? In sy werk „Ich und Du” laat hy hom hieroor as volg uit: Die wêreld is vir die mens 'n tweevoudige, ooreenkomstig sy tweevoudige houding. Die houding van die mens is tweevoudig ooreenkomstig die tweevoud van die grondwoorde wat hy kan spreek. Die grondwoorde is geen los woorde nie, maar woord-pare. Die een grondwoord is die woordpaar ek-jy. Die ander grondwoord is die woordpaar ek-dat. Derhalwe is ook die ek van die mens tweevoudig. Want die ek van die grondwoord ek-jy is anders as dié van die grondwoord ek-dat.

Buber wys dus daarop dat die mens, sy eie ek, bepaal word vanuit die relasie tot die medemens. Voorts dat hierdie relasie nie vitaal gegee is nie, geensins instinktief as gedragspatroon klaar lê nie, maar vryheid en keuse inhou. 'n Mens kan die medemens onpersoonlik as ding beskou en behandel (hy, sy) self al spreek jy hom met die mond toe as jy. 'n Mens kan ook die medemens werklik as medemens ontmoet: jy. Die laaste verg 'n oorgawe aan die ander, 'n lewe, nie allereers vanuit eie sentrum nie, maar vanuit die ander.

Die belangrikste is dan, dat ook die mens, selfs sy hele wêreld daardeun.../78.

2) Van Peursen C.A: Subject en Objek (In Christelike Encyclopedie.)

daardeur verander word. Ook lê Buber aksent op die woord as dialoog. Wanneer 'n mens die woord fisiologies (harsings, spraakorgane ens.) fisies (lugtrillinge) psigologies (onderbewuste) ondersoek, dan tref 'n mens slegs die monoloog aan. Die woord bevind homself dan in die mens om vervolgens deur die buitewêreld na 'n ander mens te kom. Hierdie ondersoek, ongetwyfeld in baie opsigte onmisbaar en nuttig, bly homself egter binne die ek-dat relasie afspeel. Eers metafisies, binne die ek-jy verhouding, word die situasie anders: die woord is dan nie meer in my of in die ander nie, maar ons beide is in die woord en juis in die woord kan ons dialogies bestaan. So gaan dit nie om die sone van die innerlikheid van een nie, maar om die sone wat Buber „tussen” noem. Hierdie „tussen” is nou kenmerkend vir die mens wees. Wie mens sê, sê medemens. Die intersubjektiviteit, die tussenmenslikheid is teken van die ontsluiting deur die gees. Die mens gee hier gestalte aan homself deur vanuit die ander die toekoms in te tree. Buber sê, dat die mens in die jy die Goddelike „Gij” aanraak. In die ek-jy verhouding word die weg tot God as „gij” ontsluit. Die eties en die religieuse hoort byeen.

Van Peursen wys daarop dat 'n mens by die christelike denkers 'n besinning op die mens aantref „waarin deze vanuit zijn betrokkenheid op God tevens in directe relatie tot zijn medemens gezien wordt”.³⁾

Netsoos Buber gryp hul terug op die Bybel, waarin liefde tot God en tot die medemens één gegewene vorm. Die mens

kan...../79.

3) C.A. van Peursen: Id. p.227.

kan God eers werklik liefhê en daardeur dan ook reg ken, as hy sy naaste liefhet. Christen-wysgere wys verder daarop hoe van Christus gespreek word as die vleesgeworde Woord. En dit nie in die sin van 'n godheid in mensge-daante nie, maar in die sin van goddelike selfoorgawe in daade.

Die sentrale plek wat aan die „ek” toegeken is, het egter ook felle verset uitgelok soos by Ferdinand Ebner. Teenoor die „ek” stel hy die woord, waardeur die mens ontsluit is en eers „ek is” kan sê.

Ludwig Binswanger, psigiater en wysgeer, het op grond van sy ervarings as psigiater, met nadruk gewys op die noodsaak vir die mens om met en vanuit die medemens te bestaan. Dit bring hom weer, anders as die ander denkers, tot 'n antropologie wat die „ons” as die oergrond sien van die mens-syn. „Jy” en „ek” blyk in die „ons” 'n gemeenskaplike herkoms, 'n gesamentlike „tuiste”, bo die eindigheid en tydelikheid van die daaglikse wêreld uit, te besit. Die beide pole van „ek” en „jy” kom hier uit één oergrond voort, 'n wortel, wat nie in God rus nie, maar wat louter menslik is, en wel bo-individueel as 'n mistiek deurleefde „ons”.

3. Die medemens as die andere.

Die eiesoortige van die relasie van mens tot medemens kom ook uit in die spanninge wat daar tussen beide bestaan. Die medemens is nooit geheel dieselfde as ek nie, hy is altyd anders. In die staatsfilosofie van die 17de en 18de eeu word dit sterk besef, maar daar was nog nie die oog vir die saamhorigheid van die ek-jy relasie nie.

Hierdie gedagte dat die medemens slegs as die vreemde,
die..../80.

die andere **geken** word vorm die agtergrond van die antropologie van o.a. Thomas Hobbes en Jean-Jacques Rousseau. Aan die bestaan van die mens word nie getwyfel nie, maar hy is daar slegs as bedreiging. Ook hier staan die eie „ek” geïsoleer. Pas binne die „ek-jy” **verhouding** is die medemens skokkend, nie as vitale of politieke bedreiging nie, maar as etiese vraag, as gewetensappél. Dan is die medemens as die andere geen inbreuk op eie bestaan nie, maar ’n ontsluiting en ontvouing daarvan.

Skematies gesprek gaan dit by genoemde denkers om die „ek” as die eerste gegewene en van hieruit word die medemens as die vreemde geteken. In die nuutste tyd het die vraag egter opgekom of hierdie skema nie omgekeer moet word nie: is dit nie so nie, dat die mens eers die ander ken en vandaaruit homself? Hierdie vraag het ’n ander aksent as Buber se „ek word deur jou”, omdat die anders wees van die medemens daarby so fel belig word.

Jean-Paul Sartre bv. vra: „Wie is ek? Daarvan word ek bewus deur die aanwesigheid van die ander. Dit beoordeel my, sê wat hy van my dink, persoonlik of via die publieke opinie of via die uitgekristalliseerde opvattinge omtrent wat goed en wat sleg is. Die ander is dus die onmisbare middelaar tussen my en myself”, aldus Sartre. My natuur dank ek aan die beoordelinge en veroordelinge van die ander en so beteken die ander my sondeval. Hiermee wys Sartre, steeds in die perspektief van die konflik, op die mens as eties bewuste wese danksy die teenwoordigheid van die medemens.

Hierdie...../81.

Hierdie visie van Sartre wat breek met die skema, dat ek eers myself en dan die medemens ken, is volgens van Peursen, veral waardevol „voor zover zij laat sien hoe de aanwezigheid van de ander reeds besloten ligt in het meest intieme, zedelijke zelfbesef”.⁴⁾

Die vraag is egter of hier die religieuse dimensie wel gekmineer kan word. Trouens, Sartre self, wat die bestaan van God ontken, kan die felste etiese aksent slegs lê as hy hierdie ontkenning maak tot 'n beklemmende, haas obsederende afwesigheid van God, wat voortdurend vermeld moet word.

Hierteenoor stel Van Peursen sy standpunt. Die mens is geen afsonderlik gegee ~~waaraan~~ 'n mens die eienskappe sou kon opsom nie. Eienskappe en karaktertrekke het hul eiesoortigheid binne die intermenslike verhoudinge. Dieselfde gedraging kan binne die een verhouding halsstarrigheid en binne die ander verhouding deursettingsvermoë beteken. Die gebaar, wat teenoor 'n sakerelasie onbesonnenheid kenmerk, kan in die verhouding tot die „echtgenote” as spontaan gekarakteriseer word. Dit geld temeer by ander kultuursituasies. Dieselfde mensetipe sal in die Oudheid geheel anders, vanuit 'n ander ideaalbeeld, ja selfs met geheel ander woorde, beskryf word as in die Middeleeue, terwyl taal en karakterisering van die nuwere tyd nog weer verskillend sal wees. „Vertaal” beteken hier 'n transformasie. Die mens het geen vaste karaktereienskappe nie, aangesien
dit..../82.

4) C.A. van Peursen: Ibid. p.231.

dit funksioneer binne 'n bepaalde, na tyd en omstandighede wisselende horison.

Hierdie horison is dié van medemenslikheid.

„Cultuurpatroon, ideaal-type en wereldbeeld vorm geen op zichzelf staande werkelykheid, maar beteken het werkelyk-worden van de wereld door de blik van medemens heen. Werkelyk-worden, niet omdat de wereld pas in menselyk bewustzijn zou bestaan, maar omdat zij eerst in haar geestelyk gehalte ontsloten kan worden in de toespitsing en duiding, die immer het werk is van een menselyke gemeenschap".⁵⁾

Voorafgaande kan skematies so saamgevat word deur te formuleer, dat in die tradisionele beskouing die karaktertrekke homself in die mens, kant en klaar, bevind. In ~~Sartre~~ se opvatting berus dit egter juis in die ander, in sy blik en beoordeling. Van Peursen se beswaar hierteen is dat „zo de mens te zeer tot gevangene van de ander wordt en deze tot obsederende aanwezigheid, zodat het anders-zijn in conflictsituaties opgaat".⁶⁾ In die slot beskouinge kom nog 'n ander skema na vore: die karakter berus in die „tussen", dit is 'n geestelike fenomeen by uitstek wat homself manifesteer in die verskillende wyses waarop die mens homself teenoor sy medemens stel. In religieuse sin is hierdie „tussen", hierdie „zone van de geest", die manier waarop die mens teenoor God staan. Sondigheid, skuld en heiligheid is dan geen eienskappe van die mens nie, maar openbaar homself as die wedersydse verhouding tussen God en mens.

5) Van Peursen C.A: Ibid. p.231 en 232.

Die..../83.

6) " " Ibid. p.232.

4. Die ander geslag.

Die anders-wees van die medemens kom egter in nog 'n nuwe dimensie duidelik uit nl. dié van die geslagtelikheid. Sartre bv. beskryf hoe man en vrou, juis in hul liggaamlikheid, ten opsigte van mekaar die „andere” is. Hierin lê 'n merkwaardige aantrekkingskrag, maar ook 'n groot gevaar. 'n Mens gee jouself volledig aan die ander oor, lewer jouself uit aan sy of haar blik, en is daarin wat die ander sê en sien. Vind 'n mens só die regverdiging van eie bestaan? vra Sartre. Met sadisme kan die „ander” juis tot 'n objek verneder word. In die liefde van vrou en man sien Sartre egter 'n uitweg. Elk van die metgeselle wil die ander een in sy of haar vryheid nie bedrieg nie, maar wil juis tot hierdie vryheid ja sê — dit is 'n spontane liefdesbetoon. In hierdie liefde van die ander tot my vind my eie bestaan sy regverdiging.

Tog bly daar in die liefde iets van die konflik met die ander. Want in hierdie enge betrokkenheid van die geliefdes is daar as'tware 'n visieuse sirkel: ek bemin die ander ter wille van die ander, maar wil daarmee tog ook dat die ander my bemin, omdat ek eie bestaan geregverdig wil sien. So lê daar, aldus Sartre, in die liefhê die poging om 'n goddelike bestaan te verkry, maar die ander bly tog in 'n sekere opsig die vreemde, en so begelei die „échec” die geluk.

Daar was ook ander denkers gewees wat die samewerking binne die andersoortigheid van die geslagte positiewer gestel het soos bv. Karl Marx en Ludwig Feuerbach. Kenmerkend by al

hierdie..../84.

hierdie denkers is dat die goddelike ervaar word in die ontmoeting van die geslagte.

Hieruit blyk te meer, aldus van Peursen, „hoe het anders-zijn van de medemens eigen bestaan tot in de voegen doet trillen. Het geslachtelijk anders-zijn van een medemens gaat ver boven kennistheoretiese constatering of anatomische beschouwingen uit. De vreemde bekoring is er teken van, dat het anders gestructureerde lichaam niet slechts een biologische aanvulling is, maar een uitdaging, een appél, om zichzelf te worden door buiten zichzelf te treden. En dat betreft een bij uitstek geestelijk gebeuren, een-zone van het „tussen“, waar woorden als gemeenschap, overgave, woning, thuis, enz, een ethisch religieuse dimensie bezitten”.⁷⁾

5. Kommunikasie.

Die kommunikasie van mens tot mens, waarin die mens tot duidelikheid omtrent homself kom, is veelvormig. Die samesyn met die geliefde bv. is anders as dié met sy wetenskaplike medewerker of met sy spanmaat op die sportveld. So praat Karl Jaspers van drie vlakke van kommunikasie tw. die meer vitale kommunikasie, 'n meer verstandelike of 'n meer geestelike. Die sentrum van hierdie kommunikasie sien Jaspers egter nie in één van die drie vlakke nie, maar in die kernpunt waarmee dit verband hou nl. in die eksistensieële kommunikasie. Dit is die strik persoonlike, die dikwels plotseling opvlammende. Dit kan nie forseer word nie, maar eis die spontane deurbraak tot mekaar, waardeur 'n mens van eie eksistensie bewus word.

Na..../85

7) C.A. van Peursen: Ibid. p. 234.

Na aanleiding hiervan vra Van Peursen nou: „ligt hier niet het hart van het medemenselijke zijn, dat men zichzelf pas is vanuit de ander en dat tegelijk het anders-zijn van deze medemens ervaren word?"⁸⁾ So gesien is die ander dan wesenlik 'n appél op eie wesensverwerkliking. Dit lê nie meer in die vlak van die feitlike konstateringe nie, dit val ook nie saam met verstandelike of emosionele kontak nie. Dit is die „zone van waarden", d.w.s. van die verantwoordelikheid ten opsigte van die ander om self tot naaste te word. Dit is nie die vraag na die syn (of die ander wel bestaan nie), maar na die hoé van die bestaan. Hier gaan die waarde die feit vooraf en kom 'n wyere horison in sig. In hierdie sfeer van vryheid in selfoorgawe en verantwoordelikheid in die gerigtheid van die bestaan is die ontmoeting met die ander „noch het opgaan in een „wij", noch anderzijds het doorstaan van een conflict".⁹⁾

Van Peursen wys verder daarop dat wysgere die waardes omskryf as 'n ewige ryk van geestelike norme, wat elke mens sou kon sien. Die etiek onthul dan derglike waardes, wat die verkeer met die medemens moet reël. So het die etiek die gestalte gekry van 'n mag wat bo die mens uitreik. As voorbeeld hiervan noem hy die „rigoureuse ethiek" van Kant rondom die sedewet. Dit is onjuis omdat daarin die waardes en norme soos 'n sterreheemel, bo die eensame hoof van die mens uitgestal word.

Hierteenoor..../86.

8) C.A. van Peursen: Ibid. p.235.

9) " Ibid. p.235.

Hierteenoor stel van Peursen dan 'n meer reële etiek:

„Ethiek is een gebeuren, is het in communicatie treden van mensen, waarbij men de ander tot naaste wordt en waarbij de waarheid een andere gestalte heeft, d.w.s. een ander-soortige weergave der dingen zal zijn, naargelang de situatie der medemenselijkheid (wetenschappelijk verslag, gerechtelijk onderzoek, ziekbed van een patiënt enz.)"10)

Die waardes - geen abstrak-ewige, maar intermenslike - moet die feite vooraf gaan. Trouens elke feit is uitspraak omtrent 'n ding, 'n gebeurtenis, en is so gesien menslike weergawe en duiding.

Dit is geen relatiwisme nie, maar dit maak, aldus van Peursen, die situasie nog moeiliker. Die mens kan sy gedragsreël nie uit 'n etiese handboek aflees nie, en vind dit nog minder instinktief in sy organisme klaar lê. Hy moet beslis, rigting gee aan die bestaan van hom en ander. Daarby sal hy stuit op die kompromis, die tekort en die skuld. Nie as eienskappe of kenmerke van sy eindige eksistensie nie, maar as die wyse, waarop hy homself tot sy medemens stel. Uiteindelik, in die saamhorigheid van etiese en religieuse perspektief, staan die mens in 'n gebroke verhouding tot God. Sonde is geen swart verfstof nie, maar die betrekking van die mens tot die heilige God. Juis hierdie gebrokenheid gee aan die etiek sy diepe erns.

So word kommunikasie vir Van Peursen tot „de etisch-religieuse duiding der wereld van dingen en gebeurtenissen".11)

Daarin...../87.

10) Van Peursen C.A: Ibid. p.236.

11) " Ibid. p. 236.

Daarin is die dinge nie meer in hul brute feitlikheid gegee nie, maar word dit onder die blik van die mense, in 'n bepaalde rigting ontsluit. Die hoé van die werklikheid kry voorkeur bo die wát. Die syn word verdiep tot waar-syn, mooi-syn, goed-syn. Menslike arbeid, menslike tegniek, menslike wetenskap word in hierdie waarde-duidinge geïntegreer en kan eties funksioneer binne medemenslike liefde en gebrokenheid.

HOOFSTUK 8.

MENS EN GOD.

1. Die God van die filosowe.

Baie van wat in die Westerse denke uitgedink is, tref 'n mens reeds vroeg in die Oosterse filosofie aan. Tog beteken die Griekse wysbegeerte 'n nuwe begin. Hier ontstaan 'n selfstandige filosofiese besinning wat in hierdie verband uiters radikaal genoem mag word. In die Oosterse denke vorm die religie die vaste kader vir filosofiese speku-
lasies. In die Weste blyk die filosofie veeleer self tot kader te word vir teologiese begripsvorming.

Sentraal staan in die aanvang van die Griekse denke die verwondering. Dit stel alles in vraag: die wêreld, die mens, en ook, anders as in die Ooste, die religie. 'n Mens kan natuurlik ook sê dat die Boeddhisme bestaande religieë in vraag stel, maar dit is self 'n religie wat dit doen en juis vandaaruit tot 'n filosofiese ondersoek lei. In Griekeland was dit anders. Sokrates word ter dood veroordeel, omdat die mens ten diepste besef dat in hom die gesag van die religie verbreek word. Dit wil nie sê dat Sokrates of Plato nie religieus was nie. Reeds die skerp kritiek van Xenophanes op die al te menslike godsvoorstelling gaan saam met 'n diep religieuse omskrywing aan die één, alomvattende Godheid wat geheel en al oog, geheel en al denke is. Hierdie wysgerige besinning omtrent God deurbreek egter juis die religieuse kader en vind nie daarbinne in plaas nie. Daarom kan Xenophanes tewens die bonatuurlike uit die wêreldbeeld elimineer: geheimsinnige

atmosferiese verskynsels verklaar hy langs natuurlike weg, hy het groot aandag vir die ondersoek van fossiele, kultuur en wysheid sien hy nie meer as bonatuurlike gawes nie, maar hy leer dat die mens self in eie ontwikkeling dit ontdek.

Plato, gestimuleer deur Sokrates, soek om vanuit die filosofiese denke die ideeë te vat, en juis van hieruit kry hy 'n nuwe sig op die goddelike wat by hom oor verskillende funksies verdeel is. Vir al hierdie denkers geld dat hul filosofere meer is as louter verstandelike deurdenking. Die wysgerige insig beteken verlossing, verlossing in hierdie geval met name ook van die skuld wat aan die bestaan inherent is. In die filosofieë van die Hellenisme en Neo-Platonisme kom dit duidelik uit.

Die God van die filosowe is dus nie net 'n gedagtekonstruksie nie. Ook later, wanneer ~~Leibniz of Spinoza~~ die Godheid tot sluitstuk van hul sisteem maak, verkry hul filosofere iets van religieuse ontroering en mistiek. Maar by beide is hierdie Godheid in sy wese gebonde aan die ewige waarhede wat in Hom beslote lê. Die selfstandige wysgerige deurdenking kan immers by hierdie denkers nie tot 'n ander, ongerymde konklusie kom oor die samehang van logiese waarheid en goddelike Wese nie. Die religiositeit bly erken, en wel binne die horison van die filosofie as heilswete van die totale mens. Dit gaan dus om meer as die verstandelik konstruerende mens, maar dit gaan wel om 'n sig op God, wat eers waarde kan verkry in die visionêre belewinge en insigte soos dit in die menslike denke deurbreek.¹⁾ Groots is so die tekening wat Hegel van

die...../90.

1) Van Peursen C.A: Ibid. p.119.

die goddelike Syn in sy dialektiese selfontvouting gee. Maar die hoogste trap van hierdie selfverwerkliking van die Godheid is by hom die filosofie, omdat die Gees in menslike redelike besinning eers tot homself kom.

Karl Jaspers het in die hedendaagse wysbegeerte dit alles duidelik uitgespreek in sy pleidooi vir die wysgerige geloof. Hy sien in elke filosofie 'n radikale deurdringing tot die laaste vrae, as verwerkliking van eie selfstandigheid. Dit verkry die mens deur 'n oog te kry vir die Omvattende wat die horison is van sy geestelike deelhê aan waardes, sy verstandelike benadering van die werklikheid, sy vitale deurlewing van sy wêreld en, aan die wortel van dit alles, sy eksistensiële gesteldheid in samehang met die goddelike Transendente. Wysgerige geloof is dat die mens hier sy onafhanklikheid aan één bepaalde Autoriteit nie verloor nie. Word die kommunikasie (die kontak met die medemens) altyd oopgehou, sal die mens dialekties steeds verder waarheid wil ontdek om só meer homself te word.²⁾

Hierdie wysgerige horison is self religieus in dié sin dat hy vanuit 'n religieuse grondposisie en keuse t.a.v. Wêreldwet of persoonlike God, algemene waarheid of skokkende Werklikheid, onafhanklikheid of outoriteit, onthul word. Die filosofiese deurdenking kan ook nog iets heeltemal anders wees - iets wat lei tot die ontkenning van die religie.

In...../91.

2) Van Peursen C.A: Riskante Philosophie. p.68-94.

In die Oudheid tref 'n mens dit veral aan by die Epikurisme, wat teenoor die strenge sedelike onafhanklikheid van die wêreld wat die Stoa leer, die verfynde lewenskuns van die geniet van die wêreld stel. Die filosofie dien hier geheel en al die lewensgenot, en verklaar al die gebeure op 'n materialistiese, meganiese wyse. Elke bonatuurlike ingrype word ontken en die angste vir die gode en die hiernamaals word weerlê.

'n Eerste voorbeeld van die felle aksentuering van die afwesigheid van God vind 'n mens in die dialektiese materialisme. God is 'n uitvinding van die mense. Die Godsbegrip moet bestry word, omdat dit 'n ideologie inhou wat die sosiale vooruitgang rem.

'n Tweede voorbeeld vind 'n mens in die positiwisme en die strominge wat daaruit ontwikkel het. Die bestaan van God kan 'n mens nie verifieer nie, en sy nie-bestaan kan ook nie empiries gekonstateer word nie. Dit hou in dat die uitspraak „God bestaan” geen enkele teoretiese betekenis kan hê nie, en derhalwe „sinloos” is.

'n Derde voorbeeld, die mees aangrypende, vind 'n mens by die denkers wat die afwesigheid van God eksistensieel deurleef. So praat Friedrich Nietzsche oor God as deur die mens gevorm op grond van wat teen hom ingaan; God is die teenbeeld van die mens, bedreiging van die lewende mensebestaan en as Gekruisigde en as lydende God 'n vloek oor die lewe. Meer as twintig maal kom in sy werk variasies voor op die uitspraak „God is dood”

Ook Jean-Paul Sartre is hier 'n voorbeeld van. Hy siteer die woord van Nietzsche dat God dood is. Hy gee 'n bewys

vir...../92.

vir die nie bestaan van God. Ter wille van die gemeenskap van die mense moet duidelik word dat God nie bestaan nie. Hoe indringender binne 'n wysbegeerte die afwesigheid van God gestel word, des te meer word so 'n stelsel tot wereldbeskouing en verkry die filosofere 'n religieuse karakter.

2. Die betekenis van die woord „God“.

Dit is 'n groot misverstand om te meen, dat ons weet wie of wat „God“ is, aldus van Peursen. En met „ons“ verstaan hy dan christene en nie-christene. Om God die Oorsprong, die eerste Oorsaak, die hoogste Syn, die verhewe Voorsienigheid, die Ewige, die almagtige Vader, die Absolute, die tydlose Eksistensie te noem, bied nog geen oplossing nie. Ook vandag is dieselfde verwarring rondom die woordjie „God“ sterk speurbaar. Nie slegs teoloë en filosowe stel die vraag of hierdie woordjie nog wel sin en betekenis het nie, maar veral die gewone mens, gelowige of nie-gelowige, vra homself af of die begrippe van 'n hoogste Wese, van 'n Persoon agter en bo die wêreldgebeurtenisse, nog wel iets sê. Dit is asof God Iemand aandui, so verhewe en só almagtig dat 'n mens, as hy Hom in sy eie lewe en ervaring wil gaan opsoek, Hom blykbaar nie kan bereik nie. Hiervan is die werke van Franz Kafka 'n goeie bewys. Hy beskryf die wanhopige poginge van 'n mens wat 'n verhewe en hooggeplaasde amptenaar tot medewerking probeer beweeg. Maar dit geluk hierdie mens nooit om hierdie amptenaar te bereik nie. Hy vind nooit sy verblyfplek nie, en deur die telefoon verneem hy slegs 'n verwarde geruis. Soms egter is dit asof hy tog tydens hierdie soektog...../93.

soektog êrens vlakby verborge, aanwesig was.

Na aanleiding hiervan vra van Peursen nou: „Zou op een dergelijke wijze de volle betekenis van het woordje „God" voor de mens op weg toch aanwezig zijn, dichterbij dan hij vermoedt? Pas gaandewegleert men de betekenis van woorden en zeker die van uitzonderlijke namen zoals de Godsnaam. Mits men niet meent reeds te weten wie of wat „God" is. Er zijn vele betekenissen, die wij langzamerhand leren”.³⁾

Só moet nie net die moderne, gesekulariseerde mens gaandeweg die betekenis van die woordjie „God" leer hie, maar ook dié mense uit 'n ver verlede. In die gebeurtenisse en ontmoetinge van elke dag kry hierdie woord langamerhand sy unieke betekenis, en begin dit in die daaglikse lewe te funksioneer as 'n Naam wat homself afteken in die direkte gegewe werklikheid.

Van Peursen illustreer dit met die voorbeeld van Abraham. Die eerste woord van die Abraham-geskiedenis begin met die wonderlike godsnaam wat die redakteur van Gen. 12 wel ken, maar Abraham nog nie. As Abraham geroep word om sy land te verlaat is dié roepstem dan ook inéén gegee met 'n diep onbevredigende gevoel van Abraham met die religie van sy milieu. Die gebruiklike woordjie „God" funksioneer nie bevrydend nie. Daarom moet hy wegtrek en só die betekenis van die woordjie „God" nuut leer. En dit gebeur gaandeweg op sy pad bv. by die eikebome van Mamre, die ontmoeting met die vreemdelinge by sy tent ens.

So...../94.

3) Van Peursen C.A: „Hy is het weer! J.H. Kok
N.V. Kampen. p.6.

So staan die moderne mens nie agter by die mens van toé nie. Steeds moet die Naam van die unieke mag, wat die mens in sy lewe lei, hernu, onderken en gespel word. Ons weet nie, netso min as Abraham, byvoorbeeld wie of wat „God” is nie. Sy Naam d.w.s. sy aanwesigheid in die gewone gebeurtenisse, teken homself gaandeweg af. „De betekenis van het woordje „God” is niet „en masse”, substantieel en bovennatuurlijk, gegeven, maar functioneert als een nieuwe en steeds meer verrassende herkenning van een bevrijdende Aanwezigheid”.⁴⁾

3. God in sy betrokkenheid op die mens.

Verskillende male kom in die ou-testamentiese geskrifte die uitspraak voor: „Ek sal jou tot ’n God wees en jy sal My tot ’n volk wees”. Wat beteken dit? As daar so-iets soos ’n God bestaan dan is Hy tog God en hoef dit nie te word nie. Hierop antwoord van Peursen: die God van Israel is nie sommer ’n absolute Godheid, en ’n Wese wat is wat Hy tydloos nou eenmaal is nie. Nee, Hy is nie „absoluut” in die sin van losgemaak van die mensegebeure nie, maar Hy is juis „relasioneel” d.w.s. innerlik aan die mense verbind. Sy wese is juis om in die loop van die gebeurtenisse homself voor die mense as ’n werklik reddende mag d.w.s. as „God” te betoon.

Gaan hierdie God dan op in sy relasie tot die mense? Is hy dan van die mense afhanklik? Nee, juis in die direkte relasie tot hul God ervaar die Israëliete dat Hy nooit deur

hulle...../95.

4) Van Peursen C.A: Ibid. p.11.

hulle beheers en gehanteer kan word nie. Hul mag Sy Naam nie uitspreek nie, hul moet geen beeld van Hom maak nie, hul kan nóg artistiek, nóg in woorde, nog in teologiese begrippe die hand op Hom lê. Hy is geen iets, geen substansie maar werksame Aanwesigheid.

In die boek Samuel bv. word beskryf hoe die Filistyne die ark, simbool van die aanwesigheid van God, verower.

Maar dan begin God se geheimsinnige Aanwesigheid funksioneer en vreemde ongelukke doen hul voor in die tempel waarheen die Filistyne die verowerde godheid gebring het. Hul stuur dan hierdie trofee na 'n ander Filistynse tempelstad. Maar ook dáár kom ongelukke voor, totdat die Filistyne ten einde raad, die Ark na Israel terugstuur. Toe Israel beslag lê op hul God was Hy afwesig, maar juis toe Hy verdwyn het blyk Hy werksame Aanwesigheid te wees. Hy is 'n unieke God, omdat Hy na sy wese verbind is aan die mense, maar hierdie verbin-
tenis maak hierdie God juis nie afhanklik nie.

So is God daar in direkte relasie tot sy volk via sy Aanwesigheid en reddinge. Maar in hierdie relasie is Hy geen^{projeksie,} geen^{geen} afhanklikheid, geen substansie nie. Níavia wysgerig - teologiese spekulاسie, nie deur diepsinnige metafisiese besinning nie, maar alleen vanuit die konkrete en deurleefde band aan hierdie God, wysend na 'n nie meer louter menslike dimensie van die lewensgebeurtenisse, kan die mens iets sê oor die Mag wat ver die horisonte van menslike vermoëns en menslike tyd te buite gaan. Die grootste afstand gaan saam met die jrtiemste nabyheid.

4. Skepping.⁵⁾

Watter betekenis het die erkenning van die skepping vir die kennis van die natuur en die filosofiese besinning op die syn? Hierop antwoord Van Peursen dat vooropgestel moet word dat die skepping 'n Bybelse gegewe is, dus 'n plek het binne die perspektief op die heil, en nie as oplossing van wetenskaplike vrae of as filosofiese leerstuk bedoel is nie. Die hele Bybel, en dus ook die skeppingsverhale bied geen beskrywing of verklaring van die natuur nie. Wanneer dit soms lyk of daar teorieë oor die natuur, die mens, die kwaad, ens. in die bybelse geskrifte voorkom bv. in die skeppingsverhaal, dan is dit 'n misverstand, want die diepe betekenis en die uitsig op die heil wat telkens ontsluit word, kom alleen na vore indien 'n mens derglike gedeeltes as 'n stuk geskiedenisbeskrywing sien, as verkondiging van Gods weg met sy volk en met die wêreld.

Skepping kan nie los gemaak word van verlossing nie. Die Bybelse skeppingsverhaal toon al iets van die verlossing uit die greep van die heidense oer-magte. So word bv. die oer-water, dreigende demoniese mag ^{omringende volke,} by hier as skepping van God geteken. Die skepping het 'n unieke plek temidde van die godsdienstige verhale: hier word die hele natuur en die ontstaan van die mensheid gesien in die lig van 'n persoonlik, sprekende God, wat bô die oermagte staan, alles in sy hand hou en die mens, ook deur die geskapene, wil beskerm en verlos uit die bedreigende kragte.

Die...../97.

5) Van Peursen C.A: Skepping (In Christelike Encyclopedie).
Sien ook: Van Peursen C.A: Hij is het weer! p.59.

Die skepping het juis hierdeur 'n kragtige invloed op die denke uitgeoefen. Die krag van die skepping word verklein as 'n mens dit as filosofiese teorie of as natuurverklaring opvat.

In hierdie verband noem Van Peursen vier punte wat van belang is:

1. Die Skepper staan aan die begin van alles. So vind 'n mens dikwels dat God aangedui word as die Oorsaak van alles. Reeds Aristoteles het gepraat van die Eerste Oorsaak, maar vir Augustinus, Thomas, Descartes en andere is God Oorsaak in historiese sin: Hy staan aan die begin van die geskiedenis van die wêreld. Hy kan dan ook nie met 'n deel of die geheel van die wêreld vereenselwig word nie: God gaan ver bo sy werk uit, Hy transendeer dit, Hy is die transendente. „Het gevaar bleek in de historie van de grote denksystemen niet denkbeeldig, dat de schepping hier toch leerstukken over God van theoretisch gehalte, zonder heilsperspectief leidde: Oorzaak wordt al te snel tot een soort natuurwetenschappelijke verklaring en botst dan ook weer met nieuwere natuurwetenschap, transcendentie wordt tot het veraf zijn van God, tot een diepzinnige verklaring, die toch tekort doet aan het onberekenbare van Gods aanwezigheid in de mensengeschiedenis".⁶⁾

2. Die skepping beteken die ontgoddeliking van die wêreld. In plaas van magiese magte gaan dit in die skepping om kragte wat deur God gemaak is, en nie self Goddelik is nie.

Daardeur..../98.

6) Van Peursen C.A: Id.

Daardeur is 'n nugtere visie moontlik: 'n mens kan met die kosmos natuurwetenskap bedrywe en saaklik feite gaan ontdek. Ook 'n verskynsel soos sekularisasie hang na sy positiewe sy hiermee saam. Die gevaar hier is egter dat die wêreld louter as samestel van feite gesien word, en die saaklike ondersoek as in homself genoegsaam gesien word. Dit is die positiwisme wat die aanwesigheid van God nie meer kan erken nie. „Skepping beteken echter dat het zakelijk gegevene, het wetenschappelijk toegankelijk pas als zodanig gegeven is, omdat het geen goddelijk-magisch zijn is, maar ook omdat het geen in zichzelf rustend zijn is: het staat open voor de mens omdat de wêreld geen „zijn“, maar aan-zijn is, d.w.z. vanuit God en voor God bestaat. Daarom juist gaat alle kramp verloren en is nuchter feiten-onderzoek van de schepping inéén gegeven met het aanzijn der werkelijkheid voor God”.⁷⁾

3. Die skepping hou in dat alles iets van die grootsheid van God se ordenende werk toon. In die tradisie van die wysbegeerte word vanuit die skeppingsgedagte veral die nadruk op die redelike strukture van die wêreld gelê. Die skepping het sin, is doelmatig, is in sy wetmatigheid kenbaar, want die Skepper het dit met 'n bedoeling voortgebring en daar sy wette ingelê. In die Middeleeue, maar veral by iemand soos Leibniz tref 'n mens hierdie gedagte aan. Ook die leer dat die wette ordeninge van God is tref 'n mens in die moderne tyd aan bv. in 'n leer van die skeppingsordeninge...../99.

7) Van Peursen C.A.: Ibid.

ordeninge soos o.a. in die Wysbegeerte van die Wetsidee, voorgestaan word. Die gevaar wat Van Peursen sien t.a.v. die leer van die skeppingsordeninge is „dat men natuurwetten sonder oorgang tot Gods wetten verklaart te zijn en zo soms de verdediging van bepaalde wetten in de kosmos als verdediging van de scheppings-gedachte ziet. Ook hier kunnen de lijnen echter niet zo regelrecht vanuit de schepping als heilsgeschiedenis tot een theorie omtrent de kosmos getrokken worden".⁸⁾

4. Die skepping impliseer die nie-vanselfsprekenheid (kontingensie) van die bestaande. Alles is daar nie van ewigheid nie, en niks is in homself noodsaaklik nie, want alles is daar deur die skeppende wil van God. Hierdie gedagte werk sterk in die geskiedenis van die filosofie deur. Vir die Grieke bv. impliseer die wese van iets insig in die grond van sy bestaan. Die Middeleeuse filosofie, met name by Thomas van Aquino, bring 'n onderskeid tussen wese (essentia) en bestaan (eksistentia). Dit is sgn. „realis distinctio", die werklike andersheid wat leer dat die wese nog geen bestaan inhou nie, maar dat hiervoor Gods skepping nodig is. Alles wat bestaan is nie wesensnoodsaaklik nie, maar rus in Gods wil, en is so willekeurig, kontingent. By Schelling word die feitlikheid van die eksistensie met die skepping in verband gebring: alles wat bestaan kan ook anders wees, dit is nie ewig-noodsaaklik nie. In die eksistensiefilosofie (Heidegger, Sartre) word dit tot „geworpen-zijn", „facticiteit", „contingentie" van alles wat eksisteer. Volgens Van Peursen is die

gevaar..../100.

8) Van Peursen C.A: Ibid.

gevaar hier dat die skepping gesekulariseerd en van sy aansyn voor God losgemaak word, en die absurde-toevallige van die bestaan oorbly. Omgekeerd vind 'n mens by christelike denkers die Griekse gedagte dat die skepping die verwerkliking in die tyd is van ewige ideë (denkbeelde) wat reeds tevore in God bestaan: dan word die skepping bykomstig, 'n projeksie in die tyd, slegs van wat in 'n ewige raadsbesluit daar tog al was.

Na bostaande redering deur Van Peursen kom hy tot die volgende konklusie: Die skepping is geen filosofiese of wetenskaplike leer nie, maar verkondig die lewe in Gods geskiedenis met die mensheid. „Gods presentie is geen tijdloze, buiten deze wereld en haar tijd, maar God stelt, poneert de werkelijkheid, d.w.z. roept haar in de tijd, als tijdelijke, niet in zichzelf rustende wereld, tot aanzijn. De schepping is geen gegeven, maar een opgave ook voor theoretische doordenking. Deze zal telkens hernieuw geformuleerd moeten worden: in communicatie met het denken van de eigen tijd. Schepping werkt dan door in de verwondering over het onuitputlijke der wereld, de vrijheid tot onbekommerd onderzoek, het voor de medemens ontsluiten der werkelijkheid als aan-zijn voor God en een interpretatie van de wereld, welke weer iets van de oorspronkelijke kracht der scheppende woorden van een persoonlijke God doet ervaren”.⁹⁾

9) Van Peursen C.A: Ibid.

HOOFSTUK 9.

BEKNOPTSE SAMEVATTING VAN VAN PEURSEN SE ANTROPOLOGIE.

Van Peursen se wysgerige antropologie kan kort en kernagtig getipeer word as 'n antropologie waarin die dinamies, wordende, veranderende en handelende mens hom oriënteer in 'n dinamies, veranderende wêreld in die teenwoordigheid van God. Sy antropologie vertoon daarom baie duidelik die volgende drie kenmerke:

1. Hy het 'n pan-dinamiese kyk op die kosmos (w.o. ook die mens).
2. Sy hele wysbegeerte (w.o. ook sy antropologie) word antroposentries benader.
3. Hy lê baie sterk klem in sy antropologie op die teenwoordigheid (presensie) van God.

Soos sy hele wysbegeerte, word ook sy antropologie beheers deur die uitgangspunt van 'n omvattende, lokkende, bewegende en wykende horison.

B. KRITIESE DEEL.

HOOFSTUK I.

INLEIDING.

Van Peursen laat as filosoof beslis 'n nuwe geluid hoor en wel as christen gelowige aan die een kant en as filosoof wat neig na die eksistensiefilosofie aan die ander kant. Met sy besondere benaderingswyse en uitgangspunt van 'n religieuse grondmotief van dié van die werklike na die ware, of meer spesifiek dié van eksistensie na sin, en die daarby gegewe horisonsidee, stel hy ons voor aktuele probleme waarop ons moet antwoord. Dit is daarom dat ek verkies het om sy filosofie, en meer spesifiek sy wysgerige antropologie, met hierdie verhandeling in studie te neem.

Van Peursen bied met sy antropologie belangrike waarheidsmomente wat ons nie uit die oog kan en mag verloor nie. Daarom word getrag om in hierdie kritiese deel in elke hoofstuk dit na vore te bring. Waar daar kritiek uitgespreek word, word dit steeds gedoen met die besef van gebrek aan eie insig met die hoop dat dit 'n bydrae mag wees ter uitbouing van ons Calvinistiese wysbegeerte.

HOOFSTUK 2.

DIE HORISONGEDAGTE.

Ter wille van die logiese gang en beter verstaan van Van Peursen se uitgangspunt sal sy horisongedagte in hierdie hoofstuk puntsgewys ontleed word met inagnames van waarheidsmomente en verskilpunte, om dan daarna 'n eie standpunt hierteenoor te stel.

1. In die eerste plek moet dan daarop gelet word dat net soos die materialisme, vitalisme, idealisme, evolusionisme ens. bied óók Van Peursen met sy horisongedagte 'n intern kosmiese visie van die kosmos.¹⁾ Die eenheid wat hierdie visie vir hom waarborg vind hy in die mens. Met hierdie tipering moet egter steeds onthou word dat Van Peursen 'n christen-gelowige is, afgesien daarvan of ons met sy opvatting van christen-wees ten volle saamstem of nie.
2. Tweedens is dit duidelik dat hy sy eenheidsvisie op een of ander wyse by die mens vind, maar dan
 - (a) sonder om die mens te verabsoluteer. Hy is dus geen humanis soos wat bv. Kant en Casirer dit is nie.
 - (b) Van Peursen erken ook die verskeidenheid tussen mens en God, en ook die verskeidenheid tussen, aan die een kant die mens en aan die ander kant

stof..../104.

1) Vir die onderskeiding van ekstern-kosmiese visie en internkosmiese visie van die kosmos vgl. Stoker H.G: Beginsels en metodes in die wetenskap. Pro Rege Pers Bpk., Potchefstroom. 1961. p.195.

stof, plant en dier. (Al bring sy evolusiebeskouing hom in 'n dialektiese spanning soos later aangedui sal word). Omdat hy dus die kosmos nie gehêel en ál vanuit die mens verstaan nie, is hy ook in hierdie sin geen humanis nie.

- (c) Tog sien Van Peursen die mens op een of ander wyse as sentrum van die kosmos. Hier kom dus 'n antroposentriese perspektief in sig. Skematies kan die kosmos as 'n sirkel voorgestel word met die mens as middelpunt. Só gesien is die omtrek op die sentrum en die sentrum op die omtrek betrokke. In hierdie antroposentriese perspektief kom die horisonsgedagte egter nog nie in sig nie. (Dooyeweerd se wysbegeerte bv. is in 'n bepaalde sin antroposentries maar bevat nie die horisonsgedagte as uitgangspunt nie.)
- (d) Behalwe wat hierbo onder a, b en c genoem is, gaan Van Peursen nou nog 'n stap verder. Hy plaas die mens nie net in die sentrum van die sirkel nie, maar besien alles rondom die mens vanuit hierdie sentrum. Die sentrum word dus oriënteringspunt, en nou word alles besien in die rigting van die strale wat vanuit die sentrum (die mens) na die omtrek gaan. God, medemens en wêreld word besien vanuit die mens en sy plek in die kosmos. Hiermee kom nou die horison in sig. Ons het dus hier te doen met 'n sig oriënterende horisonsantroposentrisme.

Miskien kan van bogenoemde gesê word dat dit maar net 'n metode is om vanuit die mens en sy visie op God, medemens en wêreld te filosofeer. Maar as mens dit die enigste en omvattende metode maak, word dit meteen 'n prinsipe, en wel in casu, 'n internkosmiese prinsipe om die kosmos in sy geheel (eenheid) te oorsien en meteen ook God daarin te betrek.

- (e) Wat egter in b en d hierbo genoem is, moet saamgevat word, d.w.s. die erkenning van die verskeidenheid en die betrokkenheid op die mens. Omdat die verskeidenheid tussen mens en God en tussen mens en stof, plant en dier deur Van Peursen erken word bied hy geen relativisme nie. Sy antroposentriese visie is egter relasioneel, en sodoende vind ons dus by hom 'n oriënterings-antroposentriese relasionalisme.

3. (a) Dit gaan egter by Van Peursen om die konkrete mens, wat hom hiér, nóú oriënteer. Die horison word telkens vanuit die hede (die nou) in sy gerigtheid op die toekoms gesien.

(b) Maar die tyd gaan verder; só ook die mens en die horison — steeds wykend — saam met hom. Menshorison is dus 'n proses.

(c) Dit wortel weer in dinamiek (wording, ontwikkeling, ontplooiing, geskiedenis). Die horisonsgedagte van die hom gedurig oriënterende mens veronderstel 'n pan-dinamiese kyk op die mens as oriënteringspunt

(ook op sy sien en doen) en op God, medemens en wêreld in hul betrokkenheid op die mens.

(d) Met die dinamiese is weer dinamiese begrensing en moontlikhede gegee.

4. Maar ons is nog nie waar ons moet wees nie. Die mens (sentrum) is onselfgenoegsaam en die horison toon hom as onselfgenoegsame grens. In hierdie grenswees van mens en horison kom die presensie van God tot openbaring. Die diepste aard van die mens en die horison is dus religieus.
5. Die innerlike verbondenheid van dié wat nou genoem is in 2d, 3 en 4 hierbo druk Van Peursen se horisonsgedagte uit.
6. Hierdie horison word nou deur Van Peursen nader bepaal as lokkend, omvattend, oorskrydend, bewegend en wykend.
7. Tereg veronderstel Dooyeweerd dat wygerige stelsels fundamenteel gefundeer is in en bepaal word deur religieuse grondmotiewe. Dooyeweerd self onderskei die religieuse grondmotiewe van vorm en materie (by die Grieke), van genade en natuur (by Rooms-Katolieke stelsels), van vryheid en natuur (by die moderne wysgere) en dié Bybelse religieuse grondmotief van skepping, sondeval en verlossing. Maar Van Peursen gaan ons insiens van 'n heeltemal ander religieuse grondmotief uit. Sy fundamentele uitgangspunt is dit wat ~~kontingent~~ kontingent, tydelik, werklik en konkreet is,

en van hieruit wil hy tot die ware, die sin van alles kom. Ons kan hierdie religieuse grondmotief noem dié van die werklike na die ware, of meer spesifiek dié van eksistensie na sin. Daarom speel tyd, die dinamiese, wordende, op weg wees, oorskryding, transendeer en veral die gang van die hede na die toekoms, by hom so 'n groot rol. Hierdie religieuse grondmotief word ook gevind by die eksistensiefilosowe. Van Peursen verwerk dit egter as christen, en daarom is dit by hom tog anders.

Dooyeweerd erken tereg dat religieuse grondmotiewe van vroeëre denkers in die stelsels van latere denkers herhaal word, maar dan word hulle vanuit die latere (nuwe) religieuse grondmotiewe verstaan, m.a.w. deur die latere (nuwe) gekwalifiseer. Die religieuse grondmotief van vryheid en natuur (wat Dooyeweerd by die moderne wysgere vind) tref ons ook by Van Peursen aan, maar anders en wel gekwalifiseer deur Van Peursen se eie religieuse grondmotief nl. dié van die kontingente werklike (of eksistensiële) na die ware (of sin).

Die Bybelse waarhede word deur Van Peursen erken, maar dan by wyse van herhaling binne sy religieuse grondmotief hierbo genoem. Maar die hiermee gegewe religieuse grondmotief word by Van Peursen ook gekwalifiseer deur sy eie religieuse grondmotief. Hy sien dus die fundamentele waarhede van die Skrif in die lig van sy horisonsgedagte 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 self God primêr in sy betrokkenheid op die mens en eers daarna 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.

8. Teenoor hierdie horisonsgedagte van Van Peursen wil ons nou graag die volgende stel: In die skepping tref ons stof, plant, dier en mens aan. Hulle is radikaal onderskeie. Die skepping behoort aan God, maar stof, plant, dier en mens behoort by en tot mekaar. Net soos stof, plant en dier is die mens geen god nie, maar louter kreatuurlike, onselfgenoegsame en wets-onderworpe wese; saam vorm hulle die aards geskape heelal of kosmos. Die mens het bowendien op menslike wyse deel waaraan stof, dier en plant ook deel het bv. die stoflike, die organies biotiese en die psigiese. Hy is egter kreatuurlik ook toegerus met 'n aard, struktuur, aanleg, funksies en gawes wat by stof, plant en dier ontbreek, maar wat hy nodig het juis ook om húl moontlikhede te aktualiseer. (bv. om van klanke taal en musiek te vorm ens.) Die mens moet egter steeds primêr as 'n geheel of eenheid gesien word. Die mens aan die een kant, en stof, plant en dier aan die ander kant is op mekaar aangewys; hulle behoort tot mekaar; die een het vir sy sin en bestemming die ander nodig en is sonder sy verhouding tot die ander wesenlik onvolledig. Die mens, net soos stof, plant en dier, maak 'n integrerende „deel" van die skepping van God uit.

Maar...../109.

Maar as kreatuurlike wese bekleë die mens dan tog 'n unieke en uitsonderlike posisie in die skepping van God. Sy unisiteit is dan nie daarin geleë dat hy sentrum van die skepping is nie, maar wel daarin dat hy as kreatuurlike beeld van Gód die kroon is van God se skepping, wat van God die opdrag ontvang van in Sy Naam en volgens Sy wil op kreatuurlike wyse op aarde te regeer.²⁾

Eers moet daar dus onderskei word tussen God en skepping; daarna tussen die creature (mens, plant, stof en dier); vervolgens moet hul samehang gesien word, en eers dan kan ek vanuit een of ander kreatuurlikheid 'n horison kry. Hierdie onderskeid tussen God en skepping asook die onderskeid en samehang tussen die creature kan Van Peursen kragtens sy religieuse grondmotief en die hierby gegewe horisonsidee nie tot sy volle reg laat kom nie.

Hieruit vloei nou die volgende voort:

- (i) Van Peursen kan met sy uitgangspunt die mens nooit as kreatuur sien in die volle sin van die woord nie. Hierdie siening kan alleen verkry word vanuit die ingressie gedagte. As ons die bewegingsrigting vanuit die hom oriënterende mens na die horison en daarmee na God „transendeer” noem, dan kan ons die teenoorgestelde bewegingsrigting van God na die mens (God kom tot die mens; God openbaar Hom aan die mens; God in die kosmos

teenwoordig..../110.

2) Sien Stoker H.G. Oorsprong en Rigting Band I, Tafelberg-Uitgewers. Kaapstad 1967. p.54, 55.

teenwoordig) ingressie noem. Ons insiens (as ons die term „transendeer“ wil gebruik) gaan noodwendig aan „transendeer“ ingressie vooraf, want God kom eerste; Hy openbaar Hom en stel die mens sy taak en roeping en eers daarna gebeur dit dat die mens God ken en op Sy roepstem antwoord.

Die horison, soos wat Van Peursen dit sien, moet dus deur hierdie gedagte van ingressie deurbreek word.

In hierdie verband kan ook net vermeld word dat net so min as wat Van Peursen die kreatuurlikheid van die mens volle reg kan laat wedervaar, net so min kan hy dit aan die wetsorde doen; want ons aanvaar dat God in Sy transendensie vir die kosmos sy wetsorde bepaal het en Van Peursen nie.³⁾

- (ii) Die mens as beeld van God kan met hierdie horisons-gedagte van Van Peursen ook nie tot sy volle reg kom nie. As die fundamentele en omvattende beeld van God volgens die „orde van die skepping“,⁴⁾ geleë is in die roepingsvervullende kindskap van God⁵⁾ wat inhou dat die mens mandator Dei en koningskind is, kom die mens as beeld van God nie tot sy reg nie. Dit kan alleen gebeur met ingressie, m.a.w. as God die horison soos Van Peursen dit sien deurbreek met sy eis: heers!

Vanuit...../111

3) Vir verdere kritiek op die wetsorde by Van Peursen sien Kritiese deel Hfst. 4.

4) Vir die onderskeiding: orde van die skepping en orde van sondeval en verlossing sien volgende Hoofstuk.

5) Stoker H.G: Idem p.103.

Vanuit hierdie gesigspunt is ook die volgende stelling van Van Peursen aanvegbaar: „De horizon is een wijkende. Of juister nog, een lokkende. Want de horizon wekt of vertolkt de drang van de mens tot verder reiken”⁶⁾

(Kursivering van my - A.H.). Dat die horison lokkend is, is slegs ’n parsiële waarheid, want dit is, vanuit die gesigspunt van ingressie, veel meer as lokkend. Die werklikheid spreek my aan, stel my voor ’n eis, verplig my. As die horison die drang van die mens tot verder reik vertolk beteken dit dat die mens homself sy taak stel, terwyl juis die omgekeerde die waarheid is nl. dat Gód die mens sy taak stel nl. heers, en dat die mens hierop moet antwoord. Tog skuil daar ’n waarheidsmoment in bogenoemde uitspraak van Van Peursen wat ons nie uit die oog mag verloor nie. Die moontlikhede van die werklikheid wat jou aanspreek, m.a.w. jou roeping, hou nooit op nie, en elke antwoord van die mens (elke daad van roepingsvervulling) stel die mens voor verdere en nuwe moontlikhede. In hierdie sin, in die taal van Van Peursen, wyk die horison. Dit bring ons insiens die wesentlike van die menslike geskiedenis as voortgang na telkens nuwe aktualisering van moontlikhede uit; die historiese proses staan nie stil nie; die mens is gedurig op pad; met elke historiese daad kom daar ’n volgende, nuwe roep tot die mens. So gaan dit voort tot aan die einde van die tye.

Van...../112.

6) Van de Hulst en Van Peursen: Id. p.106

Van Peursen betoog verder: „De horizon reist met ons mee en dat betekent, zeer zeker, dat het teken van onze eindigheid bij ons blijft. Maar ook dat er in de mens de mogelijkheid ligt tot overschrijden van het bereikte. De inperkende horizon biedt in dat opzicht een oneindig verschiets: het altoos groeiend vermoeden van ongeziene mogelijkheden, een nimmer aflatende drang tot verder gaan, de nooit afgesloten taak van voortschrijdend in bezit nemen".⁷⁾
(Kursivering van my - A.H.)

In hierdie gedagte van „overschrijden van het bereikte”

skuil ook ’n waarheidsmoment, maar dit moet onthou word dat die mens nooit sy kreatuurlikheid en wetsgebondenheid kan oorskry nie. ’n Mens moet egter „het bereikte” telkens oorskry, verder gaan; die geskiedenis gaan voort en die taak is nooit afgesluit nie. Ten spyte van hierdie eindelose voortgang waarvan Van Peursen spreek, moet óók onthou word dat daar tog ’n vaste punt is vanwaaruit hierdie proses hom voltrek. Hierdie vaste punt is die verhouding van die mens tot God wat uitdrukking vind in o.a. die belangrike en fundamentele beginsel : Uit God, deur God en tot God is alle dinge.

Ons sal hier ook nog die vaste punte kan noem van: die mens se geroep wees deur God en die mens se kreatuurlikheid en wetsonderworpenheid. Maar hierdie proses het met die skepping ’n beginpunt en met die voleinding ’n eindpunt.

Eindeloos...../113.

7) Van de Hulst en Van Peursen: Idem.

Eindeloos is dié proses nie. Van Peursen moet egter met sy internkosmiese uitgangspunt, sy religieuse grondmotief en horisonsbenadering (en ook omdat hy met die transendensie van God begin) die proses as eindeloos sien sonder 'n visie van 'n begin en eindpunt. Ons wil die aanhoudende

voortgang van die geskiedenis sien vanuit die eschatologie d.w.s. vanuit 'n eindpunt waarheen alles (volgens Gods Raad) beweeg. Kritiek en waardering op die horisonsidee, al benader hy die vraagstuk hier vanuit 'n analise van lewens en wêreldbeskouing, word deur Stoker pragtig só gestel: „Sommige wil lewens- en wêreldbeskouing beskou as 'n geestelike horison waarbinne die mens hom dinamies oriënteer en onder andere ken, waardeer, spreek, handel ens. Die term „geestelik" is wel meersinnig (iets waarop ons hier nie hoef in te gaan nie), maar is in al sy onderskeie betekenisse tog te eng om aan die omvattendheid van lewens- en wêreldbeskouing reg te laat geskied. Want lewens- en wêreldbeskouing bied ook fundamentele antwoorde aangaande die hêle mens en sy plek in die wêreld en omvat so ook sy natuurlike kant en ook sy verhouding as mens tot die natuur en die verhouding van die natuur tot hom. Die term „horison" druk in hierdie verband tereg uit dat lewens- en wêreldbeskouing 'n geheel van oortuigings vorm. Want 'n horison omspan en rond af alles wat daarbinne lê. Pakkend is ook dat die horison-idee die dinamiese aard van lewens- en wêreldbeskoulike oriëntering tot sy reg laat kom. Want, byvoorbeeld, met die historiese bewegingsgang van die mens beweeg sy horison saam met hom en met sy historiese voortgang wat in die verlede wortel, strek sy horison sig al verder uit. Maar teen die opvatting dat lewens- en wêreldbeskouing...../114.

beskouing uitsluitend vanuit die horison-idee verstaan moet word, kan onder andere aangevoer word dat dit te eng is. Dit benader lewens- en wêreldbeskouing te eensydig vanuit die hom oriënterende mens en bind dit te eensydig aan die dinamiese, waardeur die vaste (met ander woorde, die onveranderlike) waarhede waarop lewens- en wêreldbeskouing uit die aard van die saak ook aanspraak maak, nie tot hul reg kom nie. Dit is verder ook te eng omdat dit lewens- en wêreldbeskouing te eensydig antroposentries (en in sekere gevalle humanisties) vanuit die hom oriënterende mens verstaan. Die horison-idee (in hierdie verband as grens opgevat) is eintlik 'n negatiewe idee en strictu sensu leeg en inhoudloos, terwyl in die mate dat die horison positiewe vulling en betekenis kry, die horisonkarakter van lewens- en wêreldbeskouing in prinsipiële sin verlore gaan. Want die fundamentele antwoorde van 'n lewens- en wêreldbeskouing (aangaande 'n goddelike wese, die mens en die wêreld en hul onderlinge verhoudinge) vorm as sodanig die 'inhoud' van lewens- en wêreldbeskouing. Dit bied die horison self nie. (Inteendeel bepaal juis die inhoud van die lewens- en wêreldbeskouing die horison as sy grens). Meer nog: die horison-idee keer die eintlike verhoudinge om, want dit laat die mens hom in mediis rebus oriënterende mens vanuit sy kontingente posisie, 'sinsoekend' (of as u wil, 'sinvormend') na telkens wykende horisonne opstyg en die horison vanuit sy oriënteringspunt verstaan, terwyl daarenteen juis die lewens- en wêreldbeskoulike antwoorde lig op die mens en sy horison werp. Daarom lê in casu juis ook aan die horison-idee self reeds 'n lewens- en wêreldbeskouing ten grondslag".⁸⁾

Samevatting..../115.

Samevatting.

1. Teenoor die internkosmiese visie wat Van Peursen met sy horisonsgedagte bied, gaan ons eers uit van 'n ekstern-kosmiese teosentriese visie; daarna word die intern-kosmiese samehang gesien in die lig van 'n intern-kosmiese visie.
2. Ons begin met 'n radikale Teosentrisiteit: Skepper - skepping, God-kosmos, en sien die kosmos, w.o. die mens, in die lig hiervan. Van Peursen begin met die mens in die kosmos.
3. In die verhouding God en kosmos (w.o. die mens) sien ons die mens as louter kreatuurlik en wetsonderworpe. Van Peursen kan met sy uitgangspunt die mens nooit as kreatuur sien in die volle sin van die woord nie.
4. God openbaar Homself en Sy verhouding tot alle dinge bied die mens sy moontlikhede, stel hom sy taak, roep hom daarmee: heers. By Van Peursen word die menslike taak gesien vanuit die hom oriënterende mens.
5. Die unisiteit van die mens is nie daarin geleë dat hy sentrum in die kosmos is nie, maar wel daarin dat hy as kreatuurlike beeld van God die kroon is van God se skepping.
6. Die kosmos is dinamies, maar het ook 'n vaste struktuur en beginsels. In sy pan-dinamiese kyk op die kosmos word die erkenning van die vaste by Van Peursen gemis.

7. Ons begin by die orde van die skepping en in die lig daarvan word die orde van sondeval en verlossing gesien. Van Peursen begin met sy horisonsgedagte by laasgenoemde.
8. Die hele kosmos, w.o. ook die mens, word gesien in die lig wat die Bybel hierop werp. Van Peursen sien die Bybelwaarhede in die lig van sy horisonsgedagte.
9. In punte 1 - 8 hierbo is dit duidelik dat Van Peursen deur sy internkosmiese uitgangspunt eensydig is. Maar in sy eensydige benadering lê in elk van genoemde punte hierbo ook belangrike waarheidsmomente in opgesluit.

Met bogenoemde samevatting is baie kernprobleme slegs aangeraak wat nou in die volgende hoofstukke meer in besonderhede uitgewerk sal word.

HOOFSTUK 3.

DIE MENS AS ENHEID.

Liggaam - siel - gees.

Vir 'n beoordeling van Van Peursen se beskouing van liggaam - siel en gees is dit wenslik om ons eers te wend na die Skrif om vandaaruit lig te laat val op die probleem. Nêrens word daar egter breedvoerig in die Skrif oor die skepping van die mens uitgewy nie. In die Skrif gaan dit ook nie allereers om die mens opsigself nie maar om die mens in sy verhouding tot God en daarna tot die wêreld. Wat die Skrif ons dus sal leer van die skepping van die mens na siel en liggaam, sal uit die aard daarvan nie 'n volledige beeld kan wees nie. Hierby moet ook gemeld word dat wat Gods Woord oor die mens bied voorwetenskaplik is; dit bied ons geen antropologie nie. Dit is dan ook gevaarlik om aan die betrokke Skrifuitsprake wetenskaplike betekenis te heg. Tog gee Gods Woord die noodsaaklike riglyne vir die verstaan van die mens.

Volgens Gen. 2:7 is die mens aan die een kant geformeer uit die stof van die aarde en aan die ander kant is die asem van die lewe in sy neus geblaas. So is die mens aan die een kant kreatuurlik soos stof, maar aan die ander kant in sy kreatuurlikheid tog met God „verwant”. In hierdie verband moet egter ook daarop gelet word dat G. Ch. Aalders¹⁾

1) Aalders G. Ch: De Goddelijke Openbaring in de eerste drie hoofstukken van Genesis. Kok, Kampen 1932. p.130,131.

meen dat ~~Gen 2:7~~ nie noodwendig verplig tot die gevolgtrekking dat die mens uit die stof van die aarde geskape is nie. Letterlik vertaal lui Gen 2:7 só : „En die Here God het die mens geformeer, stof uit die aarde". Dit kan dan volgens Aalders ook vertaal word met: soos stof uit die aarde.

Hierdie „stof uit die aarde" wat tot die mens geformeer is, word as die liggaam en soms ook as die vlees van die mens aangedui. Dat die Ou Testament egter geen spesiale woord vir ons begrip liggaam het nie word onderskryf deur J. Ridderbos²⁾ wat daarop wys dat ses verskillende Hebreeuse woorde in die Nederlandse Statevertaling vertaal word met die woord „liggaam".

Die Ou Testament ken dan ook nie 'n volkome skeiding van siel en liggaam nie. Dit is wel twee verskillende begrippe, maar staan nie naas of teenoor mekaar nie.

Wanneer daar in die O.T. gepraat word van asem, hart, bloed, gebeente, niere en lewer, word die geheel daaragter gesien: die lewe, die persoon, die siel. Hiermee word die eenheid van die mens en die onlosmaaklike band van liggaam en lewe gestel. Afgesien van baie tekste waaruit duidelik blyk dat die liggaam bestem is vir die opstanding en die ryk van die heerlijkheid, is dit veral die liggaamlike opstanding van Jesus wat as ontsaglike werklikheid die wesenlike waarde van die liggaam vir die mens-syn ondubbelsinnig openbaar. Met die begrip liggaam of vlees word in die O.T., benewens die eenheid van die mens ook verbind sy afhanklikheid, sy swakheid sy verganklikheid, soos dit veral tot openbaring kom wanneer hy teenoor die Here God gestel word.³⁾

2) Ridderbos J: Schriftuurlijke Antropologie? Die.../120.
De Graafschap, Aalten. p.43.

3) By Paulus druk die woord „vlees" ook nog die sondigheid van die mens uit. Vgl. Lindijer C.H:
Het begrip Sarx bij Paulus. Van Gorcum, Assen, 1952.p.98.

Die mens se verwantskap aan die geestelike wêreld word in Gen. 2:7 uitgedruk met die woorde: „En die Here God het in sy neus die asem van die lewe geblaas. So het die mens dan 'n lewende siel geword." S. du Toit wys egter daarop dat „wese" hier 'n beter vertaling is as „siel"⁴⁾

Hierdie lewensasem word ook met die woord gees weergegee in o.a. Job 32:8 en Spreuke 20:27. Ook wanneer daar van Gods asem sprake is, word die woord gees gebruik. Van die afgode word gesê: „daar is geen gees (asem) in hulle mond nie" (Ps. 135:17). Ook word die woord gees van die dier gebruik waarmee bedoel word dat niemand en niks die lewe vir homself besit nie, maar dit uit Gods hand moet ontvang. Tog bestaan daar 'n groot verskil tussen die gees van die mens en dié van die dier. Die gees van die mens word bv. op heel besondere wyse met God in verband gebring, wat o.a. daaruit blyk dat sy gees by sy dood na God wat dit gegee het, terugkeer - iets wat nie van die gees van die dier gesê word nie. Waar die gees van die dier dus slegs sy lewensasem is, daar sal ons moet aanvaar dat die gees van die mens iets veel meer as net sy lewensasem aandui. Aangesien die woord „gees" egter in 'n groot verskeidenheid van betekenis-nuanseringe voorkom, is dit moeilik om te omskryf presies wat die Skrif daaronder verstaan.

Tog..../121.

4) du Toit S: Bybel, skepping, evolusie.
Voortrekkerpers. Johannesburg 1964. p.91.

Tog wys Heyns⁵⁾ daarop dat vanaf Genesis 'n ontwikkeling of 'n openbaring waar te neem is in die rigting van 'n meer persoonlike opvatting van die begrip „gees". Hy wys verder daarop dat op grond van 'n intieme verbinding tussen die gees en die stof miskien gestel kon word dat die stof liggaam en die siel gees geword het. In elk geval word in die Skrif siel en gees dikwels as sinonieme gebruik en soms selfs saam genoem (Vgl. o.a. 1 Thess. 5:23, Hebr. 4:12).

Ook in die begrip siel kan verskillende betekenis-momente in die Skrif onderskei word. Heyns noem drie hiervan.

1. Soos met die begrip „gees" het ons ook hier in die Skrif te doen met 'n ontwikkeling na 'n meer persoonlike opvatting. Maar dan met dié belangrike verskil dat, oor die algemeen gesproke, die gees nie, maar die siel wél uiteindelik 'n handelende subjek word.
2. Dat deurgaans 'n intieme band tussen siel en liggaam veronderstel word, maar tog ook weer nie só dat hierdie band nie soms minder intiem voorgestel kan word nie.
3. Al is die siel ook 'n aktief lewende prinsipe, met die lewe self word dit nooit vereenselwig nie. Agter die siel en agter die lewe van die siel, staan die Here God wat die siel in aansyn roep en daaraan sy lewe skenk.

Uit...../122.

5) Heyns J.A: Die ontsterflikheid van die siel. N.G. Kerk-uitgewers, Kaapstad. p.74.

Uit die voorafgaanse blyk dus dat ons aan die een kant met 'n dualiteit te doen het (gees en stof; siel en liggaam), maar aan die ander kant met 'n onverbreeklike eenheid.

Ons staan hier voor die misterie dat die mens aan die een kan 'n onverbreeklike eenheid is en aan die ander kant dat ons by die mens 'n dualiteit kan onderskei. Hoe ons dit moet verstaan word later behandel. Maar in hierdie lig van voorwetenskaplike Skriftuurlike riglyne moet ons wetenskaplik die mens ondersoek, soos ons hom in die „ervaring” en vanuit die geskiedenis leer ken.

In die lig van bostaande Skrifgegewens wil ons nou Van Peursen se siening van Liggaam - siel - gees krities bespreek, met deeglike inagnome van waarheidsmomente wat daarin opgesluit lê, om dan daarna tot 'n eie, meer wysgerige, siening van die onderhawige probleem te kom.

1. Heeltemal tereg gaan Van Peursen uit van dié gedagte dat die mens onselfgenoegsaam en afhanklik is - iets wat onteenseglik daarop dui dat hy die mens nie in humanistiese sin verabsoluteer nie. In teenstelling met Van Peursen egter wat die onselfgenoegsaamheid van die mens sien vanuit die homself binne 'n horison oriënterende mens, sien ons die mens as mens teosentries d.w.s. in die lig van dié fundamentele beginsel: uit God en tot God is alle dinge, óók die mens. In hierdie sin is die mens kreatuurlik, onselfgenoegsaam en afhanklik.
2. Van Peursen erken, heeltemal korrek, ook die eenheid van die konkrete mens en daarmee ook die eenheid en samehang van siel en liggaam. Hiermee handhaaf hy

tereg geen dualisme van siel en liggaam soos bv. Descartes nie, maar verwerp ook tegelykertyd die volgende standpunte: die identiteit tussen siel en liggaam (die psigo-fisiese parallelisme), die voorbeskikte harmonie tussen siel en liggaam (Monadologie), hy reduceer die liggaam nie tot die siel nie (Mentalisme) en reduceer die siel nie tot die liggaam nie (materialisme). Ons erken óók hierdie eenheid van die mens, maar daarmee saam óók die radikale verskeidenheid van die mens, en daarmee ook die verskeidenheid tussen gees, siel en liggaam. Hierdie radikale verskeidenheid kom by Van Peursen nie tot sy reg nie. Dat hy nadruk lê op die eenheid van siel en liggaam moet sekerlik waardeer word, want ook die Skrifgegewens dui onteenseglik daarop. Maar die stelling van Van Peursen dat die eenheid van siel en liggaam na vore tree „zodra beide gezien worden binnen de geestelijke gerichtheid van de concrete mens“⁶⁾ kan nie onderskryf word nie.

Eensyds is dit waar dat die geestelike gerigtheid ons in 'n betrokke opsig die eenheid van die mens laat sien, maar andersyds kan dit aan die meteen gegewe dualiteit moeilik reg laat wedervaar. Die sonderlinge verbondenheid van eenheid en tweehed openbaar 'n misterie wat sy oorsprong vind in die skeppingswil van God.

3. Van...../124.

6) Van Peursen C.A: Lichaam - ziel - geest. p.144.

3. Van groot belang is die siening van Van Peursen dat die mens (om mens te kan wees) onverbreeklik verbind is met God, medemens en wêreld. Die mens bestaan dus in sy gerigtheid op God, medemens en wêreld. Van Peursen sien dus die mens nie as apart en geïsoleerd van God, medemens wêreld nie, en dus ook nie as 'n in homself afgeslote atoom nie.

Met hierdie mooi siening van Van Peursen stem ons graag saam, maar wil dan 'n stap verder gaan en die omgekeerde gerigtheid óók sien. M.a.w. nie net die mens vereis die kosmos nie, maar die kosmos vereis ook die mens. Dit beteken verder dat God nie nét gesien kan word as Redder, Bevryder en Verlosser nie, maar óók as Skepper, Wetgewer, Taaksteller ens., óók dat God nie net presensie en immanensie is nie, maar óók transendensie.

Die feit dat Van Peursen God, medemens en wêreld primêr vanuit hul verhouding tot die mens sien vanuit die mens, is nog geen humanisme nie, maar basies is dit relasies wat om die mens gaan. Ons noem dit 'n antroposentriese relasionalisme.

4. 'n Verdere waarheidsmoment in die liggaam - siel - gees siening van Van Peursen is dat hy die mens onderskei sien van God, en ook van Stof, plant en dier. Hierdie mens is dinamies, vormend, skeppend en op weg.

Vanuit die onderskeid van die mens met God asook met stof, plant en dier, moes Van Peursen egter die mens wesenlik as mens beklemtoon het d.w.s. in die vastheid

en onveranderlikheid van sy onselfgenoegsame kreatuurlikheid. Die mens word nie God, 'n dier of 'n engel ens. nie. Hierdie prinsipiële, vaste verskeidenheid sien Van Peursen egter, weens sy pan-dinamiese kyk op die kosmos, nie raak nie.

Teenoor en in sommige opsigte in aansluiting by Van Peursen, wil ons nou kortliks 'n eie standpunt stel. Daarvoor is nodig om eers kortliks te let op enkele kerngedagtes van H. Dooyeweerd⁷⁾ in dié verband. 'n Wysgerige antropologie kan geen wetenskaplike ondersoek instel na die aard of die struktuur van die menslike siel as die transsendente sentrum van al ons tydelike funksies nie. Wat die siel is kan alleen God ons leer in Sy Woord. Die wetenskap is hier onbevoeg om saam te praat. Dit kan immers slegs 'n teoretiese „Gegenstandsrelasie" aangaan met die tydelike modale aspekte van die werklikheid, en die individualiteitstrukture, wat in elk van hierdie modale aspekte 'n tipiese funksie het, in sy veld van ondersoek betrek. Wat die kosmiese tyds-grens transendeer, val buite die bereik van die wetenskap.

Hieruit volg:

- (a) dat die veld van ondersoek vir die wysgerige antropologie beperk is tot die tydelike liggaamsstruktuur van die mens;
- (b) dat hierdie liggaamstruktuur nie gesien moet word as 'n abstrakte kompleks van die mens se fisies-chemiese funksies nie, maar as die struktuurgeheel van al die mens se tydelike funksies,

sy.../126.

7) Vgl. Dooyeweerd H: „A new critique of theoretical thought."

7) Dooyeweerd H: Vernieuwing en Bezinning. Brink 1959.

7) Spier J.M. : De wijsbegeerte der Wetsidee. J.H. Kok N.V. Kampen 1950.

sy hele funksie-mantel van die getals- tot die geloofsfunksie toe. In die tydelike liggaam erken die wysbegeerte van die wetsidee geen dichotomie nie. Want alle funksies is daarin tot één wonderbare geheel verbind deur Hom, wat die mens na Sy beeld geskape het;

- (c) dat die struktuur van die liggaam slegs verstaan kan word vanuit die hart wat op 'n dieper niveau lê. Dit is nodig sodat 'n christelike antropologie in sy wetenskaplike uiteensetting omtrent die liggaam van 'n transsendentale idee van die menslike siel, as religieuse voor-onderstelling, kon uitgaan.

Die menslike liggaam het dit met die plante- en diereliggaam in gemeen dat dit nie 'n enkelvoudige nie, maar 'n gekompliseerde totaal-struktuur is, waarin meerdere individualiteitstrukture enkapties vervleg is in die vorm van die eensydige fundering.

In hierdie enkaptiese struktuurgeheel van die menslike liggaam, is die volgende individualiteitstrukture enkapties gebonde:

1. die deur die fisiese funksie gekwalifiseerde individualiteitstruktuur van die stowwe wat vir die opbou van die menslike liggaam nodig is;
2. die deur die biotiese funksie gekwalifiseerde individualiteitstruktuur van die lewende organisme;
3. die..../127.

3. die deur die psigiese funksie gekwalifiseerde individualiteitstruktuur van die menslike sinnelike gevoelslewe;
4. die sgn. „act-structuur” van die menslike liggaam, wat alle bo-psigiese liggaamsfunksies op individueel-tipiese wyse saambundel en rig, en waarbinne die menslike „act”-lewe homself afspeel in sy drie grondtipes van ken, homself verbeel en wil. Dit mag egter nie tot aparte „vermoëns” verselfstandig word nie, want hul tree in die werklikheid nooit geïsoleerd op nie. In die menslike „act”-lewe is die drie belewingsrigtings op die siel betrokke en staan dit onder leiding van normatiewe gesigspunte. Só druk die mens se individuele siel of gees homself tipies uit in die enkaptiese struktuurgeheel van sy liggaam. In die „act”-lewe kom die tipiese menslike eenheid van die liggaam tot uiting. Maar die orige individualiteitsstrukture, wat in die enkaptiese struktuurgeheel gebind is, behou hul interne soewereiniteit in eie kring teenoor die sentraal - in die siel-gewortelde „act-structuur”, wat die uitsonderlike posisie van die mens in die kosmos aksentueer.

In die lig van bogenoemde visie van Dooyweerd, en in sommige opsigte in aansluiting by Van Peursen, wil ons nou die volgende omtrent die liggaam - siel probleem stel:

1. Ons verwerp saammet Van Peursen alle dualismes, o.a. die Aristotelies-Thomistiese dualisme van twee substansies, ’n sielsubstansie en ’n liggaamssubstansie.

('n fout waarin o.a. Calvyn ook verval). Ook Dooyeweerd verwerp dié gedagte van 'n „geessubstansie" wat gestel word teenoor die laere funksie soos die substansie van „stof". Die mens is 'n onverbreeklike eenheid. Sy eenheid is geen samestelling van onderling op mekaar betrokke selfstandige dele nie.

2. Ons verwerp ook alle monismes wat die radikale verskil van siel en liggaam, van gees en stof, relativer of nivelleer, soos o.a. die materialisme, idealisme, psigomonisme en spiritualisme doen. By Van Peursen se pandinamiese relasionalisme vervaag die radikale verskeidenheid van siel en liggaam en van stof en gees ook terwille van die eis van eenheid, soos reeds vroeër in hierdie hoofstuk aangetoon is. Die mens is 'n eenheid, maar ons moet dit egter nie net dinamies-eksistensieel sien nie. Die mens moet wesenlik as mens gesien word, d.w.s. in die vastheid en onveranderlikheid van sy onselfgenoegsame kreatuurlikheid.
3. Die verhouding van siel en liggaam of van gees en stof word deur verskillende teorieë volgens verskillende „modelle" gesien bv. die gees (siel) is die hoëre, terwyl die stof (liggaam) die laere is; die gees (siel) is die inwendige, die stof (liggaam) is die uitwendige; die gees (siel) is die sentrum, die stof (liggaam) die perifere; die gees (siel) is die aktiewe, die leidende, die stof (liggaam) is die instrument. Interessant is dat ons, volgens Stoker, die modelle terugkry, telkens in parsiële sin (omdat elke kosmiese dimensie 'n parsiël-universele binne-

kosmiese visie gee) volgens die kosmiese dimensies. Volgens die kosmiese dimensie van modaliteite is die gees die hoëre normatiewe aktes en funksies waaraan die mens alleen deel het. Volgens die kosmiese dimensie van idiostante strukture is die gees of siel die inwendige of die sentrum en die liggaam die uitwendige of perifere.

Volgens die kosmiese dimensie van gebeurtenisse is die gees of siel die aktiewe, die leidende en die liggaam die instrumentele. Van Peursen se visie sal ook onder die kosmiese dimensie van gebeurtenisse resorteer kragtens sy religieuse grondmotief en oriëntering binne 'n horison.

4. Die gehele konkrete mens (as idiostansie) is egter meer as die som van die modaliteite waaraan dit deel het. Daarom geld geeneen van bogenoemde parsiële visies (of modelle) vir die hele mens nie. As gehele mens kry ons telkens weer aan die een kant sy eenheid en aan die ander kant sy dualiteit - 'n verhouding wat meer is as hoog - laag; inwendig - uitwendig; sentrum - perifere; aktiwiteit - instrument te same. Hierdie ingewikkeldheid kan mens nie in 'n eenvoudige model saamvattend weergee nie.
5. Ons insiens het ons hier met 'n hiperdoks te doen waarin eenheid (sonder monisme) en tweeheid (sonder dualisme) saamvattend die hêle mens is. Dit beteken nie dat hier geen prinsipiële insigte is wat ons moet

aanvaar nie, maar dat daar altyd 'n probleemres sal sal bly wat vir ons as mense onoplosbaar is. In die drie-eenheid van God bv. is God één Wese, maar drie Persone. Dit aanvaar ons, maar hoe God drie en een tegelyk kan wees is 'n hiperdoks wat ons verstand te bowe gaan. So ook is die mens 'n onverbreeklike eenheid. Tog is daar ook 'n onherleibare dualiteit (stof en gees; liggaam en siel), 'n tweeheid. Ons het hier dus met 'n twee-een-heid te doen, wat ons benaderend kan ondersoek en waarby ons tegelyk die volle eenheid en die onderskeibare tweeheid reg moet laat wedervaar, maar hierdie twee-een-heid gaan tog in die laaste instansie ons verstand te bowe.

HOOFSTUK 4.

DIE MENS IN SY VERHOUDING TOT GOD.

Die religieuse grondmotief waarvan Van Peursen uitgaan en die daarmee gegewe horisonsgedagte, soos wat dit in 'n vorige hoofstuk behandel is, moet hier steeds in gedagte gehou word as ons die mens in sy verhouding tot God, soos Van Peursen dit sien, goed wil begryp. Want sy benadering vloei direk hieruit voort - 'n benadering vanuit die mens en sy posisie binne die horison.

1. Dit is baie duidelik dat Van Peursen begin met die presensie van God en van hieruit God se Woord probeer verstaan. Heeltemal tereg dui hy dan God se presensie aan in die wêreld, in alles waarmee die mens te doen kry, in sy hele geskiedenis, in die ontmoetings van elke dag, in gewone gebeurtenisse, in die loop van die gebeurtenisse, in sy werksame aanwesigheid, in sy intiemste nabyheid, in die tyd, in die wêreld.¹⁾ Dit kan en mag ons nie ontken nie. Hieruit blyk duidelik dat Van Peursen ook 'n christendenker is. Ons verskil egter van Van Peursen hierin dat ons primêr wil uitgaan van Gods Woordopenbaring aangaande Homself - teosentries dus vanuit God. (Dit in teenstelling met Van Peursen wat begin met die presensie van God)

Alhoewel...../132.

1) Vgl. Tetiese deel Hfst. 8 (2) en (3).

Alhoewel ons dus ook die presensie van God erken kan ons nie Van Peursen se religieuse grondmotief en horisonsinterpretasie uitsluitlik vanuit die mens aanvaar nie. Ons wil eerder begin met die transensie van God en in die lig hiervan Gods immanensie sien.

Die feit dat Van Peursen Gods Woord benader vanuit die presensie van God (asook sy religieuse grondmotief en horisonsgedagte) het tot gevolg dat hy die besondere openbaring herlei tot die algemene openbaring. „Het opmerkelijke der bijbelse geschiedenissen is dat daarin het woordje „God" een zeer specifieke, ja unieke betekenis verkrijgt. Een betekenis bovendien, die niet voorkomt uit een diepzinnige theorie over een hogere Werkelijkheid, maar die als het ware direct opkomt uit de loop der gebeurtenissen, zich bij wijze van spreken uit de meest dagelijkse ervaringen aan de mens opdringt. Anders gezegd: de inhoud die het woord „God" verkrijgt slaat niet op iets dat moeilijk te rijmen valt met de bekende, tastbare wereld rondom en dat bovenaards of metafysisch zou zijn, maar is integendeel een soort referentiekader, een doorzicht in en opheldering van menselijke wederwaardigheden die hun juist pas hun zinvolle betekenis geeft".²⁾

ⁿ Tweede konsekwensie van dié feit dat Van Peursen Gods Woord benader vanuit die presensie van God (asook sy religieuse...../133.

2) Van Peursen C.A: Hij is het weer p.12.

religieuse grondmotief en horisonsidee) is dat hy Gods Woordopenbaring sien in die lig van die skeppingsopenbaring wat tot alle mense gerig is. In teenstelling met Calvyn wat die Bybel sien as die bril waardeur die skepping beter geken en verstaan word sit Van Peursen die bril van die natuur- of skeppingsopenbaring op om Gods Woord te verstaan. „Het ging in dergelijke verhalen niet om feiten die door de ene groep tegenover de andere staande gehouden moesten worden, maar om de duiding, de interpretatie van de feiten"³⁾ (Kursivering van my - A.H.).

Van wat tot sover oor die presensie van God gesê is onder punt 1., kan ons só saamvat: As ons vanuit die presensie van God tot God wil kom, dan is dit volgens Van Peursen duidelik dat alle dinge en alle gebeurtenisse in hul onselfgenoegsaamheid heenwys na God. Hiermee kan ons saamstem, afgesien van die feit dat ons sonder die Woordopenbaring nie die skepping- of natuuroopenbaring van God reg kan verstaan nie. Ons stuit egter hier voor twee probleme by Van Peursen.

- (a) God (Sy presensie) word vanuit die geskiedenis, vanuit die mens, benader. Die weg is dus antroposentries, 'n oriëntering 'n wykende horison.
- (b) Maar Wie en Wat tot ons spreek met Sy presensie, is God, wat van die mens nie afhanklik is nie en menslike vermoëns te buite gaan. Dit is geen Teosentrisme nie,

maar...../134.

3) Van Peursen C.A: Idem p.14.

maar eerder 'n tipe van Theïsme. Van Peursen se Godsbeskouing is dus nie antroposentries soos sy kosmosbeskouing nie. As hy weer in lyn met Karl Jaspers God as die „omvattende” aandui, skyn dit asof sy opvatting grens aan 'n panenkosmisme.

'n Tipering van Van Peursen is dus baie moeilik, want ten spyte van wat hierbo gesê is, wil Van Peursen tog 'n christen wees en glo hy ook in Gods Woord (natuurlik soos hy dit benader). Een ding is egter duidelik uit bostaande, en dit is dat Van Peursen nie van 'n Teosentriese benaderingswyse gebruik maak in sy Godsbeskouing nie.

2. Nadat in punt 1 hierbo aangetoon is hoedat Van Peursen begin met die presensie van God is die volgende punt in sy visie dié van die onderskeid tussen God en mens. (Hierop word later in besonderhede op ingegaan). Vanuit sy religieuse grondmotief en horisonsidee onderstreep hy die verband tussen God en mens. Van Peursen sien God as uniek omdat Hy na sy wese verbonde is aan die mense.⁴⁾ Daar is dus 'n direkte relasie tussen God en mens. Dat daar 'n verband is tussen God en die mens stem ons graag mee saam. Ook ons ken God se verbond waarin die mens in 'n besondere verhouding tot God staan. Maar ons begin met God wat vir die skepping van die mens God was. Van Peursen sien net die relasie tussen God en mens raak, en maak hierdie relasie primêr.

3...../135

4) Sien Tetiese Deel. Hfst. 8 (3)

3. Hierdie relasie sien Van Peursen, ook volgens sy religieuse grondmotief en horisonsidee, nie substansieël nie, maar funksioneel. „De God van Israel is echter niet zomaar een absolute Godheid, een Wezen dat is wat hij tijdloos nu eenmaal is. Neen, Hij is niet 'absoluut' in de zin van losgemaakt van het mensengebeuren, maar Hij is juist 'relationeel' d.w.z. innerlik zich aan de mensen verbindend. Zijn wezen is juist om in de loop der gebeurtenissen zich voor de mensen als een werkelijk reddende macht, d.w.z. als 'God' te betonen.⁵⁾ Op die dinamiek, op die daade van God en mens kom dit dus aan. Nie wie of wat God is nie, maar wat Hy doen, en die rol van die mens hier in is vir Van Peursen van belang. Die aktiewe, dinamiese, historiese en tydse kom so op die voorgrond te staan. Ons erken ook graag die funksionele relasie tussen God en mens, maar ons besien dit primêr vanuit wat God aangaande Homself en Sy verhouding tot alle dinge openbaar, m.a.w. aangaande wat God is (sonder om in foutiewe substansialistiese teorieë te verval), soos die Skrif ons dit leer en ons dit op kreatuurlike wyse kan verstaan. Ons besien dit verder ook soos wat die skepping en die mens is soos wat die Skrif ons leer en in die lig waarvan ons die mens hier en nou en in sy geskiedenis probeer verstaan. Uit wat reeds hierbo onder punt 3 gesê is i.v.m. die relasie tussen God en mens, blyk dat Van Peursen vanuit sy religieuse grondmotief en horisonsbenadering

impliseer...../136.

5) Van Peursen C.A: Id. p.21.

impliseer dat God net met betrekking tot die mens werkzaam is. (Meer kan Van Peursen vanuit sy standpunt natuurlik nie stel nie). Dit beteken dat as daar geen mens was nie, sou God ook nie bestaan nie.

4. Maar wat is hierdie funksionele en dinamiese relasie tussen die aanwesige God en die mens presies? Van Peursen sien dit só dat God die mens bevry; Hy is bevrydende (aanwesigheid); 'n reddende Mag.⁶⁾ Dit gaan om die heil van mens en wêreld; om die (dinamiese, horisons, - funksionele) uit-sig op die heil; om verlossing uit die greep van heidense oermagte, van hul dreiginge; verlossing vanuit die noodsaaklike heilsperspektief; die heilsgeskiedenis. By ons gaan dit ook om bevryding, verlossing en heil, maar die verskil lê eerstens hierin dat ons, in teëstelling met Van Peursen, uitgaan van die orde van die skepping en daarna van die orde van verlossing. Dit is 'n onderskeiding wat Calvyn in sy „Institusie” maak wat kortliks hierop neerkom: In die begin is die skepping goed, ja baie goed geskape. Daarna het afval, kwaad, sonde, verwonding en verskeurdheid ingetree (met die daarmee gegewe vereiste van herstel, verlossing en herskepping). Hierdie twee gesigspunte is onskeibaar en mag nie dualisties teenoor mekaar gestel word nie. Maar hulle is wel onderskeibaar, omdat die kosmos (stof, plant, dier en mens) kósmos (stof, plant, dier en mens) gebly het in dié sin sy aard en struktuur behou het, nieteenstaande die afval nie.

Van Peursen gaan kragtens sy religieuse grondmotief en horisonsidee asook die primaat van God se presensie uit van wat Calvyn dan die orde van sondeval en verlossing

noem...../137.

6) Sien Tetiese Deel. Hfst. 8 (3).

noem as hy begin met die bevryding, verlossing, redding en heil van die mens.

In plaas van 'n teosentriese benadering vind ons by hom dus veeleer 'n christosentriese benadering waar die skepping op die agtergrond tree. In aansluiting by bogenoemde en ter aanvulling daarvan is die volgende uitspraak van Van Peursen van belang: „Kennis van God is er eerst vanuit de bevrijding en deze verlossing is inéén die van de schuld, van de dreiging van de dood en van uitzichtsloosheid voor mens en kosmos. Deze kennis begint dus niet bij het begin, maar bij het einde. Zij is bevrijde kennis vanuit een toekomtsverwachting, die, in erkenning van het schuldig zijn van het mensenleven, overgawe aan God betekent. De bijbelse kennis is een gebeuren, waarin God degene is die reddend handelt en die het totale mens-zijn in beweging brengt”⁷⁾ Hieruit blyk dat Van Peursen kragtens sy religieuse grondmotief en horisonsidee begin by wat Calvyn die orde van sondeval en verlossing noem en ook dat sy filosofie uitloop op 'n esgatalogie. Hierdie esgatalogiese visie wat uit sy uitgangspunt en benaderingswyse voortvloei, laat die protologiese waarhede in Gods Woord geopenbaar, die begin van alle dinge, nie tot sy reg kom nie.

Die tweede verskil met Van Peursen is daarin geleë dat ons, uitgaande van wat Calvyn die orde van die skepping noem, die orde van verlossing vir ons 'n unieke betekenis kry nl. verlossing van die sonde. Gevolglik kry die versoening van Christus met Sy kruisdood vir ons 'n

verskerpte...../138.

7) Van Peursen C.A: Filosofische Orientatie p.125.

verskerpte betekenis — iets wat Van Peursen kragtens sy uitgangspunt en benadering nie só kan raaksien nie. Dit blyk uit die volgende uitspraak: „Zonde is geen eigenschap, maar de wijze waarop de mens zich van zichzelf uit tot God verhoudt Juist vanuit Gods zijn voor de mensen, vanuit zijn wezen, dat als liefde omschreven wordt en in Christus leven — door Góð gegeven beeld en gespelde naam — tot gestalte komt, word de zelfstandige mens als schuldige geduid, daar hij in wezen afhankelijk is, niet van God, maar van de zekerheden, die hij in zich meent te ontdekken”.⁸⁾ Kragtens Van Peursen se uitgangspunte en benadering is hier waarheidsmomente in opgesluit, maar die Skriftuurlike visie van sonde kom hier nie tot sy reg nie.

Nog ’n konsekwensie daarvan dat Van Peursen uitgaan van wat Calvyn die orde van sondeval en verlossing noem is dat die wet by Van Peursen nie in sy volle skerpheid na vore tree nie. In teenstelling met die wysbegeerte van die wetsidee met sy skerp beklemtoning van die wet, tree die wet by Van Peursen op die agtergrond omdat Christus die wet volbring het.

Derdens moet in die bepaling van wat die funksionele en dinamiese relasie tussen die aanwesige God en die mens by Van Peursen presies is, daarop gewys word dat in hierdie opsig sekularistiese tendense in sy derde fase,⁹⁾ by hom ’n besondere rol speel. In die derde fase van die sekularisme breek die besef al hoe meer by die mens deur hoe sinloos ’n ontgoddelikte wêreld, mens, kultuur en wetenskap

eintlik..../139.

8) Van Peursen C.A: Idem. p.127

9) Vir sekularisme in sy 3 fases vgl. Stoker H.G. Die eenheid van die wetenskap. ’n Ensiklopediese besinning. (In S.A. Akademie. Referate gelewer op algemene vergadering. 3 : 1967.)

eintlik is. Die mens weet nie meer wie hy is en wat die sin van homself en van die wêreld is nie. „Die erfenis van die 19de eeu op die onderskeie lewensterreine bevredig nie meer die diepste en hoogste behoeftes van die mens nie. „God” word nou weer nodig. Die mens staan vir die religieuse al meer oop. Oral val die wending van die mens na die irrasionele op. Maar die „god” wat in hierdie derde fase van die sekularisme „gevind” word, is ’n gesekulariseerde „god”, ’n krag, ’n faktor, ’n funksie, ’n waarde in hierdie wêreld en hierdie mens. Selfs die christelike godsdiens (in die huidige krisis opnuut hoog aangeprys) word al meer ’n gesekulariseerde godsdiens in diens van die mens, van sy menswaardigheid en sy medemenslikheid”.¹⁰⁾

In die lig hiervan is dit nie moeilik om baie duidelike sekularistiese tendense in die volgende uitspraak van Van Peursen raak te sien nie: „De betekenis van het woordje 'God' zoals dat aldaar (in Ou en Nuwe Testament — A.H.) gebruikt wordt, houdt ongetwijfeld ook iets in omtrent de betekenis van het woordje 'mens'. Maar dan juist niet in de zin dat deze mens zichzelf zou kunnen uitdrukken en identificeren. De 'mens' in de tekening die de bijbel van hem geeft, is geen afgesloten, reeds bij voorbaat vaststaand wezen, dat zichzelf zou kunnen projecteren in de producten van arbeid, bezinning en godsdienstige verbeelding. Hij is, integendeel, een wezen dat nog niet weet waar hij aan toe is en dat een Macht buiten hem nodig heeft om zichzelf te kunnen zijn. De mens heeft in de Bijbelse verhalen nog geen eigen identiteit, maar moet deze verkrijgen”.¹¹⁾

Die...../140.

10) Stoker H.G: Idem p. 94, 95.

11) Van Peursen C.A: Hij is het weer! p.35,36.

Die invloed van die sekularisme in sy 3de fase is hier baie duidelik al wil Van Peursen ook christengelowige wees in sy benaderingswyse.

Vierdens wil Van Peursen in hierdie verband, in teenstelling met die wysbegeerte van die wetsidee waar die antitese met die nie-christelike denke sterk onderstreep word, oop staan vir kommunikasie met alle mense. God se presensie openbaar Hom aan almal. Op grond van sy uitgangspunt en horisonsgedagte kan die uitverkiesing hier nie tot sy reg kom nie. M.a.w. hier word nie primêr uitgegaan van die Skriftuurlike antitese nie.

Tog moet ons op grond van Romeine 1:18-25 erken dat die openbarende presensie van God uitgaan tot alle mense.

Hier is dus 'n waarheidsmoment wat ons nie uit die oog moet verloor nie.

5. Maar in hierdie funksionele en dinamiese relasie tussen die aanwesige God en die mens is God vir Van Peursen 'n unieke mag. Tussen God en mens moet onderskei word. Daarom is die verhouding tussen hulle nie relatief nie, maar relasioneel. Dit kom nie daarop aan Wie God is nie, maar wat hy doen. (Funksioneel). Hy is verder geen substansie of iets nie, maar Hy is werksaam. (Werksame aanwesigheid). Met die grootste afstand tussen Hom en die mens is daar meteen die intiemste nabyheid. Hy is 'n persoonlike, sprekende God bo die oermagte en het alles in Sy hand. God roep die skepping tot aansyn en Sy skeppende Woord het oorspronklike krag.

In...../141.

In hierdie uitsprake van Van Peursen skuil daar beslis waarheidsmomente. Die intieme nabyheid van God, die oorspronklike krag van Gods skeppende Woord, kan moeilik ontken word. Ook erken ons die funksionele relasie tussen God en mens, maar besien dit primêr vanuit wat God aangaande Homself en Sy verhouding tot alle dinge openbaar, m.a.w. aangaande wat God is, soos die Skrif ons dit leer en ons dit op kreatuurlike wyse kan verstaan. Ook wil ons hierdie relasie tussen God en mens nie soos Van Peursen as primêr sien nie.

6. Maar wil ons die eenheidsvisie van Van Peursen oor die mens in sy verhouding tot God tot sy reg laat kom moet óók daarop gewys word dat die mens, volgens Van Peursen, in sy kreatuurlikheid, horisonsgebondenheid en onselfgenoegsaamheid God nie kan beheers of hanteer nie. In Sy relasie met die mens is God nie afhanklik nie. Hy is 'n mag wat menslike vermoëns te buite gaan. Die mens met sy wykende horison ontmoet God só.
7. Wat hierbo in punt 6 gestel is en di't wat gesê is oor die presensie van God in punt 1 moet nou in perspektief gesien word binne die horison waarin die mens hom oriënteer. Sien ons Van Peursen só word sy antroposentriese benadering duidelik. Hierteenoor wil ons graag die waarheidsmomente hiervan nie verby kyk nie, maar ons verskil in benadering met Van Peursen. Ons wil begin met die transendensie van God vanuit die ingressie ¹²⁾ van God i.p.v. om soos Van Peursen te begin met die presensie van God.

Hfst.5..../142.

12) Oor ingressie is reeds gehandel in Kritiese Deel Hfst. 2.

HOOFSTUK 5.

MENS EN MEDEMENS.

Vele huidige denkers het reeds aangetoon dat die mens, anders as wat die individualistiese 19de eeu geleer het, 'n wese is wat „met die ander saam” is en vandaaruit verstaan moet word. In hierdie verband kan verwys word na Barth met sy ek- u relasie skema en na eksistensiefilosowe soos o.a. Heidegger met sy „Mitdasein”, Jaspers met sy „Kommunikation” en Gabriel Marcel met sy „tu”.

In lyn met hierdie denkers, afgesien van talle verskille wat daar bestaan, stel Van Peursen nou sy siening van mens en medemens veral soos dit tot uitdrukking kom in die ek-jy relasie. Tereg wys J.A. Heyns¹⁾ op 'n aantal merkwaardige abstraksies wat in Barth se beskouing oor die ek-u relasie teruggevind kan word wat van besondere belang is by die beoordeling van Van Peursen se „ik-jij” relasie.

Eerstens kan dan daarop gewys word dat Van Peursen met die „ek” die menslike persoon as't ware reduceer tot 'n enkeling om vandaaruit die verband te lê met sy medemens. Hierdie siening kan nie onderskryf word nie, want net so min as wat die menslike persoon nét enkeling is, is hy nét 'n sosiale wese. Hierteenoor kan gestel word dat die menslike persoon 'n individueel-sosiale besonderheid is, waarvan die twee aspekte: individueel en sosiaal - wat nie op hulself as laaste gegewene abstraherend gestel mag word

nie..../143.

1) Heyns J.A: Die teologiese antropologie van Karl Barth vanuit wysgerig antropologiese oriëntering. P.U. vir C.H.O. 1961. p.284-286.

nie — ewe fundamenteel, formeel ewe gelykwaardig en ewe onafskeidbaar van die mens as volle persoon beskou moet word. So handel die menslike persoon ook nie nét as enkeling of nét as sosiale wese nie, maar steeds as volle mens, d.w.s. as individueel-sosiale wese.²⁾

¶ Tweede abstraksie bestaan daarin dat Van Peursen, net soos Barth, van al die sosiale relasies waarin die menslike persoon staan of kán staan (bv. ek-hulle, ons-julle) net vir die inter-individuele ek-jy relasie struktureel 'n plek het in sy antropologie. Bogenoemde relasies is nie tot die ek-jy skema herleibaar nie, maar speel tog 'n belangrike rol in die persoonlike verhouding van mense.

Derdens kan daarop gewys word dat elke samelewingskring (huwelik, gesin, volk, staat, kerk ens.) so 'n unieke struktureel-dinamiese eenheid vorm waarvan die geheel veel meer is as die „som van sy lede" dat dit net nie op die basis van 'n inter-individuele skema verklaar kán word nie. As Van Peursen slegs uitgaan van die vir hom fundamentele ek-jy relasie, sluit hy daarmee prinsipieël die weg vir die verstaan van alle meervoudige verhoudingskringe.

Vierdens kan gevra word waarom Van Peursen 'n persoonsrelasie as die primêre kies, terwyl ook die saakrelasie (bv. ek-dit, jy-dit, hy-dit, ons-dit, hulle-dit) vir die persoon in die volheid van sy bestaan van essensiële belang is.³⁾

Deur...../144.

2) Vgl. Stoker H.G: Oorsprong en Rigting. p.56

3) Stoker sien van hierdie relasionele „ek-dit" of „ek-ding" verhouding af. Sien sy: Oorsprong en rigting Band I p.250.

Deur prioriteit te gaan verleen aan die ek-jy verhouding word die weg geopen tot 'n antroposentriese benadering van die werklikheid wat Van Peursen dan ook inderdaad openbaar.

In noue aansluiting met dít wat hierbo gestel is, is die siening van Taljaard⁴⁾ t.o.v. mens en medemens benader vanuit die gedagte van die koninkryk van God. Taljaard wys daarop dat die mens nie alleen in die Vader-kind, kind-Vader-relasie staan nie, óók dat die mens nie slegs alleen staan in sy verhouding tot homself en tot stof, plant en dier nie, maar dat die mens ook staan in verhouding tot sy medemens. Hierdie verhouding is egter nie primêr of die eerste of belangrikste verhouding nie. Die verbondeling staan in sy persoonlike hoedanigheid binne die koninkryk van God en is hier geroepe tot die volle ontplooiing van sy ryk geskakeerde lewe. Een faset van die lewe binne die koninkryk van God is die verbondslewe. Die verbondslewe waartoe die mens geroepe is vertoon 'n ander struktuur as die gewone mens-tot-mens verhouding. Ook sodanige verhoudinge bestaan en ook vir hulle geld die liefdeswet: jy moet jou naaste liefhê soos jouself. Hierdie naaste wat jy moet liefhê impliseer dan 'n medegelowige wat saammet jou binne die koninkryk van God lewe. Ook hy, net soos jy, moet beelddraer God wees, moet verlore kind van God wees, moet vry van die sonde wees.

Wat van belang is, is dat ook Taljaard verder wys op talle ander verbondsrelasies met hulle eiesoortige strukture en verskeidenheid waarin die mens hom bevind in teenstelling met die ek-jy relasie wat Van Peursen primêr stel.

Hy...../145.

4) Taljaard J.A.L: Die verbondeling in verband (in Koers XXXI 1964. Nr. 5 en 6).

Hy wys ook op 'n aspek wat reeds vroeër op gewys is, en wat blykbaar deur Van Peursen buite rekening gelaat word. Dit is nl. dat ons in die verbondslewe nie slegs met 'n gedeeltelike of 'n gedeelde mens te doen het nie. Dit is wel waar dat die verbond die mens organiseer ten opsigte van 'n bepaalde aspek van sy lewe, maar tog is dit die mens wat in die verband staan, die volle mens met sy hele skeppings-toerusting.

Van besondere belang is die probleem van die etiek wat in die verhouding tussen mens en medemens na vore tree. Van Peursen stel dit só: „Op deze wijze is er alleen een reële ethiek mogelijk. Er bestaan geen in abstracto te formuleren regels. Ethiek is een gebeuren, is het in communicatie treden van mense, waarbij men de ander tot naaste wordt en waarbij de waarheid een andere gestalte heeft,...”⁵⁾ (Kursivering van my - A.H.).

Eerstens moet hier gewys word op die woordjie „word”. Dit wys duidelik op 'n eksistensialistiese benaderingswyse. Hieraan lê ten grondslag die beskouing dat die mens eers mens word in sy medemenslikheid.⁶⁾ In hierdie verband merk Taljaard op: „Hulle vergeet die eie persoonlike verantwoordelikheid van die enkeling teenoor God en die persoonlike Vader-kind, kind-Vader verhouding; die verbondeling- wees van die mens. Vir hulle is die menswees afhanklik van die medemenswees. En hiermee bedoel hulle nie die genetiese verband nie - wat hulle bedoel is gegee voor die genetiese

verband.../146.

5) Van Peursen C.A: Filosofische Orientatie. p.236.

6) Vgl. o.a. C.K. Oberholzer: Die menswording van ons menswees ('n Studie in die wysgerige antropologie) in Koers XXXI 1964. Nr. 5 en 6.

verband: die medemenslikheid is grondlegend vir die menswees van die mens. Vir hulle is die menswees afhanklik van die ~~mede-mens~~ wees. Vir hulle verdwyn die verbondelinge wees eintlik en hulle sien slegs die verbandswese raak. Dit is eensydig en buite die Skrifbeligting".⁷⁾

Tweedens wil ons wys op die woorde: „Ethiek is een gebeuren, is het in communicatie treden van mensen”.

Hierdie kommunikasie word dan vir Van Peursen tot die eties-religieuse duiding van die wêreld van dinge en gebeurtenisse. Daarin is die dinge nie meer in hul brute feitlikheid gegee nie, maar word dit volgens Van Peursen, onder die blik van die mense, in ’n bepaalde rigting ontsluit. Die syn word dan, so betoog hy verder, verdiep tot waar-syn, mooi-syn, goed-syn.

Soos met baie ander etici die geval is, vereenselwig Van Peursen hier, in lyn met ander eksistensiefilosowe, die „sedelike” en die „sedelik goeie”. Besonder insiggewend is gewys op ’n uitspraak van P.G.W. du Plessis waar hy aantoon dat die sedelike as sodanig die sedelik goeie én die onsedelike insluit en dat die blik op die sedelike as sodanig te eng is as dit net met die sedelik goeie vereenselwig word. Was die sedelike tot die sedelik goeie beperk, dan sou die onsedelike mens as sodanig geen sedelike wese gewees het nie. Maar die mens is wesenlik ’n sedelike wese, al i’s en handel hy sedelik goed of onsedelik. Van die sedelike as sodanig kan hy in beginsel nooit los nie.

Teenoor..../147.

7) Taljaard J.A.L: Id. p.292.

Teenoor die te enge „ek-jij” relasie van Van Peursen stel Stoker⁸⁾ sy standpunt. Die sedelike as sodanig (wat die sedelik goeie én die onsedelike insluit) word onthul in die verhouding van „hart tot hart”, of anders gestel: in die behartiging van persoon ván persoon. In die hart word die uitgange van die lewe gevind, juis ook van die sedelike. In teenstelling met Van Peursen dus waar die tweede persoon in die relasie noodwendig ’n „jy” moet wees, kan die tweede persoon waarop die eerste sy behartiging rig by Stoker „jy” of „ek”, my naaste of „ekself”, „my volk” of „ek”, my volk of jou volk ens. wees. Hierdie persoons-behartiging kan, soos in die geval van naasteliefde, sedelik goed wees, maar dit kan ook sedelik sleg of onsedelik wees bv. ’n afgunstige hart, slegte dinge in die hart bedink ens.

In teenstelling met Van Peursen stel Stoker dit ook duidelik dat die persoonsbehartiging ’n konkrete behartiging is van die konkrete, hële persoon ván die konkrete persoon. As X (’n persoon) Y (’n persoon) behartig, tel die besondere aard, aanleg, talente, moontlikhede, omstandighede, geleenthede, take, roeping ens., van élk, tel die verhouding waarin élk geplaas is, tel die individuele as sosiale kant van élk.

Ter aanvulling van wat hierbo gesê is kan die volgende waarheidsmomente (met daarmee saamhangende kritiek) genoem word. Dit sentreer hoofsaaklik rondom die probleme van kommunikasie, die inter-individuele of intersubjektiewe relasie en dié van die etiek.

1. /148.

8) Stoker H.G: Oorsprong en Rigting. p.250-283.

1. Van groot belang is die ontmoetingsgedagte⁹⁾ van Van Peursen waarin 'n belangrike waarheidsmoment opgesluit lê. Hiermee word die kern van die kommunikasiegedagte gestel. Mens en medemens kan kontak hê in 'n gesprek oor honderd en een sake, sonder om mekaar werklik te ontmoet. Maar één woord (van bv. prys of kritiek of verwyd) kan die saamsprekendes persoonlik met mekaar betrokke laat wees d.w.s. mekaar laat ontmoet. Kragtens Van Peursen se religieuse grondmotief en horisonsgedagte tree deur die ontmoeting die dinamiese en die veranderlike van die mens sterk op die voorgrond.

2. Hiermee hang ten nouste saam die siening van Van Peursen dat die verhouding van mens en medemens (ook mens en wêreld en mens en God) dialogies¹⁰⁾ is. Die dialoog tussen mens en medemens is die kernbegrip van ontmoeting, maar ook van kommunikasie en die inter-individuele of inter-subjektiewe relasie. Hierin lê ook 'n belangrike waarheidsmoment in opgesluit. Ook ons siening van die mens as Antwoorder¹¹⁾ op die roep van God met die moontlikhede wat Hy aan die mens stel vereis 'n dialoog. Die verskil is egter dat volgens ons siening God eerste spreek vanuit Sy transendensie. Ook wil ons nie in die eensydigheid verval om alles, in fundamentele sin, toe te spits op die dialoog tussen mens en medemens nie.

3. /149.

9) Vgl. Tetiese Deel Hfst. 7 (2)

10) Vgl. Tetiese Deel Hfst. 7 (2)

11) Vgl. Kritiese Deel Hfst. 2. „Die Horisonsgedagte“.

3. Vanuit Van Peursen se religieuse grondmotief, sy horisonsgedagte en dinamiese (historiese) benadering aanvaar hy ook heeltemal tereg die tussenmenslike¹²⁾ — iets wat noodsaaklik is vir kommunikasie en ontmoeting. Maar, soos reeds aangetoon, beperk hy dit eensydig tot die inter-indiwiduele of intersubjektiewe relasie.
4. Met sy gedagte van „die horison van die medemenslike“¹³⁾ wys Van Peursen, vanuit sy benaderingswyse, heeltemal tereg op die dinamiese karakter van die horison. Maar, soos hy dit sien, is dit ’n inter-indiwiduele of intersubjektiewe horison. As ons op die struktuur van die menslike samelewing let, kan ons die dinamiese (historiese) erken, maar ons sien ook vaste strukture van bv. samelewingskringe (huwelik, gesin, volk, staat, kerk ens.) Die vaste ontgaan Van Peursen kragtens sy pan-dinamiese benadering.
5. Volgens Van Peursen bestaan die wêreld nie in die menslike bewussyn nie, maar word in sy geestelike gehalte ontsluit in die toespitsing en duiding wat altyd die werk is van ’n menslike gemeenskap.¹⁴⁾ Hierin lê ’n halwe waarheid opgesluit, want is dit nie ook só dat die mens as enkeling die geestelike gehalte van die wêreld kan ontsluit nie? Dit is nie net deur kommunikasie alleen dat die geestelike gehalte van die wêreld ontsluit kan

word...../150

12) Vgl. Tetiese Deel Hfst. 7 (2)
13) Vgl. Tetiese Deel Hfst. 7 (3)
14) Vgl. Tetiese Deel Hfst. 7 (3)

word nie, want selfs met kommunikasie is elkeen afsonderlik tog ook besig met gehalte-ontsluiting.

6. Van groot belang is ook Van Peursen se aanvaarding . van wat hy die „tussen“¹⁵⁾ noem. Volgens hom is dit 'n geestelike fenomeen wat tot uitdrukking kom in die verskillende wyses waarop die mens homself teenoor sy medemens stel. Saammet Van Peursen wil ons die bestaan van so 'n „tussen“ aanvaar. Maar as ons van die strukturele eenheid van 'n samelewingskring uitgaan (bv. huwelik, gesin, volk, staat, kerk) en nagaan wat binne hierdie eenheid geskied, bestaan daar, naas 'n „tussen“ ook 'n „binne“ en met hierdie „binne“ ook 'n „ons“. Bv. ouers en kinders as 'n egte „binne“ as die onderlinge „binne“-verhouding gesien word, en die hele gesin as 'n „ons“ in hul eenheidservaring.
- Dit alles kan Van Peursen nie raaksien nie, uitgaande van sy dinamiese, inter-individuele (of intersubjektiewe) medemenslikheidshorison van die hom oriënterende mens.

7. In aansluiting by wat hierbo in punt 6 gestel is, verklaar Van Peursen dat die geslagtelike anders-wees van 'n medemens ver bo anatomiese beskouinge uitgaan.¹⁶⁾ Dit is waar. Die intieme eenheid van die huwelik onderstel die onderskeid van man en vrou — en dit tref die hele man en hele vrou. Maar kan die eenheid van

die...../151.

15) Vgl. Tetiese Deel Hfst. 7 (3).

16) Vgl. Tetiese Deel Hfst. 7 (4).

die huwelik louter inter-individueel verstaan word?
Kan geslagtelike omgang tussen ongehudes hierdie eenheid belewe (die „ons“- belewing, die „binne“- die huwelik-ervaring)?

8. Van Peursen beweer ook dat die anders gestruktureerde liggaam van die ander geslag nie slegs 'n biologiese aanvulling is nie, maar 'n uitdaging, 'n appél, om jouself te word deur buite jouself te tree. Dit is 'n belangrike waarheidsmoment. Deur bv. oorgawe van jou aan ander in naasteliefde word jy jouself. Maar dit is 'n halwe waarheid. Jy word jouself ook deur jouself te wees (self-liefde) — en dit nie net inter-individueel („tussen“) nie, maar ook in samelewingsverband („ons“, „binne“). Op legio wyses word jy jouself. Maar ten diepste word jy jouself religieus in oorgawe aan God. Van Peursen sien ongelukkig net die inter-individuele horison van medemenslikheid raak.
9. Die hele vraagstuk van mens en medemens wil Van Peursen nie in kenteoretiese opsig benader nie, maar wil dit alleenlik sien in die lig van die etiek. Dit is 'n verengde benaderingswyse. Daar is 'n kenteoretiese sowel as etiese benadering. Maar is daar nie ook 'n (sosiaal-) antropologiese benadering nie en moet dit nie van die etiese benadering onderskei word nie? In sy etiese benadering begin Van Peursen dan ook by die hom in sy horison oriënterende mens. Daarom verklaar hy dat die mens God eers werklik kan liefhê en

daardeur dan ook reg ken, as hy sy naaste liefhet.¹⁷⁾

Ons insiens is juis die omgekeerde waar. Uitgaande van die dubbele liefdesgebod moet die liefde tot God vooropgestel word. Jy kan jou naaste eers werklik liefhê as jy God liefhet.

In die lig van bostaande kan Van Peursen se siening van mens en medemens, afgesien van waarheidsmomente wat daarin opgesluit lê, nie onderskryf word nie omdat die benadering te eng en te antroposentries georiënteerd is.

17) Vgl. Tetiese Deel Hfst. 7 (1)

HOOFSTUK 6.

DIE MENS IN SY VERHOUDING TOT STOF, PLANT EN DIER.

A. Die werklikheid.¹⁾

Van Peursen se benadering van die werklikheid word mooi saamgevat in die volgende uitspraak: „Zoals de wetenschappen culminereren in de meest omstrijdbare duidingen en terug verwijzen naar de religieuze onrust van het dagelijkse leven, waar waarheid en leugen w. en schijn, geloof en ongeloof met elkaar worstelen, zo culminereren 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 (het meest de w. tendens verlenende) punt te beginnen: de mens. Van daaruit wordt 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 menselijk subject in zijn religieuze gerichtheid en binnen zijn historische samenhang.²⁾

Vir...../154.

1) Vgl. Hfst. 5 Tetiese deel.

2) Van Peursen C.A: Werkelijkheid (In Christelijke Encyclopedie).

Vir die verstaan van kritiek op hierdie benadering van die werklikheid is dit nodig om eers te let op die drieërly eenheid³⁾ van die kosmos asook op die kosmiese dimensies soos dit deur Stoker gestel word.⁴⁾

Sy eenheidsbeginsels is die volgende: (i) Sy absolute eenheidsgrond vind die skepping, kragtens sy radikale, fundamentele, universele en transkosmiese teosentrisiteit, in God, uit en deur en tot Wie alle dinge is. (ii) Die skepping vind sy kreatuurlike (of formele) eenheid in sy kreatuurlike bestand (wat stof, plant, dier en mens met mekaar gemeen het), in sy eiestandigheid en eieaard (en daarmee in sy onselfgenoegsaamheid en gemeenskaplike sin, tydse bepaaldheid en onderworpenheid aan die wetsorde van God.) (iii) Die skepping vind sy intrinsieke (of materiële) eenheid in die samehang van sy radikale verskeidenheid.

In die lig van hierdie drieërlei eenheid behoort die wysgeer die totaliteit van die kosmos, sy samehangende radikale verskeidenheid en die plek van 'n radikaal onderskeie idion (werklikheid) in die totaliteit van die kosmos te ondersoek.

Van Peursen, sowel as die wysbegeerte van die Wetsidee, stel egter nog 'n vierde eenheidsbeginsel nl. 'n kosmosentriese. In die Wysbegeerte van die Wetsidee is die „hart" in 'n bepaalde sin konsentrasiepunt. Van Peursen gaan weer uit van die hom binne 'n horison oriënterende mens en sy ervaring, waardeur in beide gevalle die mens op 'n besondere wyse die

sleutel..../155.

3) Stoker noem ook nog 'n vierde eenheidsbepaling nl. eenheid as herstel.

4.) Vgl. Stoker H.G. Die kosmiese dimensie van gebeurtenisse (In Philosophia Reformata) 29:1964 asook Stoker H.G: Oorsprong en Rigting p.49. asook Stoker H.G: „Eenheid en Differensiasie" in Wysbegeerte en Wetenskapsleer; Interfakultêre lesing, (Koers)XXX,1 en 2.

sleutel tot die verstaan van die kosmos word en 'n bepaalde antroposentriese kosmosbeskouing gevorm word. Uitgaande van bogenoemde drie eenheidsbeginsels van Stoker kan daar geen kosmiese sentrum wees nie. Volgens die formele eenheid van die kosmos is stof, plant, dier en mens éwe kreatuurlik, almal van God afhanklik. Sou 'n mens nou van hierdie „formele” gelykheid tussen die idiostansies uitgaan, en daarna volgens die „materiële” eenheidsbeginsel, stof, plant, dier en mens vergelyk, blyk dit dat die mens nie in een of ander sin 'n kosmiese sentrum is nie, maar wel kroonpunt van die kosmiese skepping, geskape na die beeld van God en geroepene tot 'n besondere taak. Hiervolgens is dit net so waar dat die kosmos op die mens as dat die mens op die kosmos betrokke is, en dat tot die taak van die mens o.a. nie net behoort dat hy sy bestemming sal verwesenlik nie, maar ook dié van die kosmos.

Hierdie aanvaarding van 'n antroposentriese gesiene kosmos (met sy vanuit die mens gegewe kosmosentriese eenheid) deur Van Peursen bring mee dat hy 'n gereduseerde kyk op die volle samehangende verskeidenheid van die kosmos het en ook nie volle reg aan die universele verskeidenheid van die kosmos laat wedervaar nie.

Omdat die kosmos geen binnekosmiese sentrum het nie, soek Stoker (nadat hy die absolute eenheidsgrond van die kosmos gestel het en vandaaruit die kosmos besien, die samehang van die radikale verskeidenheid van die kosmos, van die idiostansies stof, plant, dier en mens, van natuur, kultuur en godsdiens (ook religie), en hy gebruik daarby die onderskeiding van kosmiese dimensies. Hierdie nie-skeibare, maar wel onderskeibare universele kante van die kosmos is

volgens..../156.

volgens Stoker vier in getal. Hulle is:

1. die kosmiese dimensie van modaliteite, want die h le kosmos (stof, plant, dier en mens) is modaal bepaald,
2. die kosmiese dimensie van gebeurtenisse, want die h le kosmos (stof, plant, dier en mens) is dinamies bepaald,
3. die kosmiese dimensie van idiostante strukture, want die h le kosmos (stof, plant, dier en mens) het deel aan struktuur, is m.a.w. gestruktureerd en 4. die kosmiese dimensie van waardes, want die hele kosmos (stof, plant, dier en mens) het deel aan die goed-kwaad bepaaldheid m.a.w. aan waarde.⁵⁾ Eersgenoemde drie kosmiese dimensies word dan gesien volgens wat Calvyn die orde van die skepping noem en laasgenoemde volgens wat hy die orde van sondeval en verlossing noem. Onder elk van die vier kosmiese dimensies word weer 'n eie verskeidenheid en samehang aangetref, waarop ons hier nie verder ingaan nie.

Uit die vroeër aangehaalde sitaat⁶⁾ blyk dit dat Van Peursen beswaar het teen die „puur objektiewe etages of lagen” van die Wysbegeerte van die Wetsidee⁷⁾ en per implikasie dus ook teen die modaliteite-leer van Stoker soos wat dit gestel word met die kosmiese dimensie van gebeurtenisse. Hierteenoor moet opgemerk word dat as die kosmos soiets openbaar, kan dit nie teoreties weggesyfer of geïgnoreer word nie. Dit moet ook onthou word dat dit n t vanuit 'n

bepaalde...../157.

5) Stoker H.G: Die kosmiese dimensie van gebeurtenisse (In Phil. Ref.) p.29,30.

6) Vgl. voetnoot 2)

7) Vgl. ook Van Peursen C.A: Enkele kritiese vrae in margine bij „A new critique of theoretical thought” (In Philosophia Reformata 24:1959).

bepaalde kant van die kosmos in sig kom, en nie die volle konkrete kosmos is nie, en óók dat dit nie van die ander kante van die kosmos skeibaar of isoleerbaar is nie.

Interessant is ook die volgende kritiese vraag van Stoker:

„In hoever sou Van Peursen se horisonneleer (al sien hy die telkens verder verwyderde horisonne in 'n dinamiese verhouding onderling en tot de mens) radikale (onderlinge onherleibare) onderskeidings uitdruk? Ek meen van wel. Maar het ons dan nie (om 'n meetkundige beeld te gebruik) die lae- Schichten- of sfere- leer terug nie, maar nou omgewentel van 'n vertikale opeenstapeling na 'n horisontale (indien ook dinamiese) aanmeakaarskakeling? Bly in hierdie horisontale (alhoewel dinamiese) struktuur of samehang nie tog weer die probleem bestaan nie nl. vanwaar die radikale verskeidenheid as sodanig, m.a.w. vanwaar die vaste?"⁸⁾

Die kosmos (stof, plant, dier en mens) is dinamies, maar ook vas, m.a.w. dit het 'n vaste aard en 'n vaste struktuur.⁹⁾ Taal bv. is iets wat ontwikkel, maar die fundamentele aard en sy struktuur (bv. eenheid van betekenis en stemklank) is vas. Taal het dus 'n vaste en 'n dinamiese kant. Dit geld van die hele kosmos. Stof, plant, dier en mens het 'n vaste en 'n dinamiese kant wat in die konkrete werklikheid nie skeibaar is nie, maar wel onderskeibaar. Van Peursen het 'n pan-dinamiese kyk op die kosmos omdat hy die vaste in die lig van die dinamiese sien en dus die vaste heeltemal ignoreer.

Hy...../158.

8) Stoker H.G: Id. p.29.

9) Daar is ook struktuurveranderinge, struktuurverskuiwing naas fundamentele vastheid van strukture.

Hy koester egter beswaar teen die vorming van begrippe wat die beweeglikheid, wat so kenmerkend van die tydelike werklikheid is, tot stilstand bring, soos dit die geval is met begrippe soos substansie, hoogste synde, waarde ens.¹⁰⁾

Hieruit konkludeer Stoker¹¹⁾ dat Van Peursen dus ook beswaar sal koester teen begrippe gevorm na aanleiding van die vaste fundamentele aard en struktuur van die kosmos (van stof, plant, dier en mens en ook bv. van modaliteite en hul rangorde).

Tereg wys Stoker egter daarop dat Van Peursen met sy kritiek behoort aan te toon (indien dit moontlik is) dat die betrokke idionne¹²⁾ self nie van hul vastheid „getuig” of die vaste „openbaar” nie. Om egter aan te toon, soos Van Peursen wel doen, dat ’n mens se begrippe (resp. kennis) van die betrokke idionne verander en ontwikkel, is logiese (of kenteoretiese) kritiek wat vanuit ’n ander hoek gelewer word. Die vraag aangaande die werklikheid self en die vraag aangaande die menslike begrip of kennis van die werklikheid mag nie verwar word nie - iets wat Van Peursen skynbaar wel doen.

Die kritiek van Van Peursen op Dooyeweerd kan ook toegepas word op Stoker met sy benadering van die werklikheid of idionne. Hierdie kritiek sal dan op die volgende neerkom:

1. ’n Idion en ons begrip daarvan fungeer binne ’n kreatuurlike, onselfgenoegsame, onrustige, na sy Oorsprong heenwysende sindinamiek of sinsamehang. Idionne asook ons begrippe daarvan staan nie stil nie, as sin beweeg hulle en is hulle sinvol.

In...../159.

10) Van Peursen C.A: Id.

11) Stoker H.G. Id. p.19.

12) Idionne is „gegewens” of „verskynsels” - terme wat Stoker om bepaalde redes vermy.

In antwoord hierop onderskei Stoker tussen 'n tweeërlei dinamiek. In horisontale verband (d.w.s. binne die kosmos) beweeg die dinamiese van oorsaak na gevolg, van middelgebruik na doelverwerkliking, van hede na toekoms. Dinamiek en beweging van die onrustige heenwysing na sy Oorsprong in vertikale verband is egter iets anders. Aan hierdie dinamiek en beweging het die kreatuurlike, onselfgenoegsame, heenwysende vaste van die kosmos ook deel.

2. 'n Idion is slegs gegee in en het slegs betekenis binne die menslike ervaring.¹³⁾ Stoker se kritiek hierop kan só saamgevat word: As ons uitgaan van die ervaring as 'n innerlike eenheid van ervaarde en ervare, loop ons gevaar dat ons moeilik sal kan onderskei tussen 'n werklikheid wat onafhanklik van ons ervaring daarvan bestaan én ons ervare; dat die ervaarde (en daarmee die werklikheid) primêr in sy verhouding tot die ervare gesien en verstaan word en dat aldus die betekenis en rol van die subjek-betrokkenheid van die ervaarde op die ervare oorskat word ten koste van die relationele selfstandigheid van die ervaarde en laasgenoemde te subjektief en eensydig antroposentries verstaan word.

3. Die onderskeiding tussen idion en 'n interpretasie daarvan is eintlik onjuis. Die aantref van 'n idion berus steeds op interpretasie en gerigte ondersoek. Wat 'n idion of idionrelasie genoem word, is reeds interpretasie en 'n stuk leer of teorie, en word wetenskaplik eers binne die veld van ondersoek ontdek, wat uitgeset is.

Mens...../160:

13) Vgl. hier ook: Van Peursen C.A: Filosofische Orientatie p.64-67.

14) Sien Dooyeweerd H: "A new Critique of Theoretical Thought."

Mens kan nie buite sy interpretasie van idionne gaan staan om ooreenstemming daarvan met die idionne (werklikheid) te konstateer nie.

In antwoord hierop sien Stoker ontwaring of ervaring nie as 'n innerlike eenheid nie, maar 'n twee-eenheid van ontmoeting van 'n kenner (ontwaarder) én die werklikheid (die ontwaarde). Elk van beide moet ons in hierdie twee-eenheidsverband volle reg laat wedervaar. Ons mag van die twee-eenheid van ontwaring nie die interpretasie uitskakel nie of aan die ander kant die interpretasie in 'n bepaalde sin verselfstandig nie.

4. Die volgende kritiekpunt van Van Peursen op Dooyeweerd en by implikasie ook op Stoker skyn net so goed kritiek op sy eie benadering van die werklikheid te wees: Die interpreterende ontwaring van idionne (of dan in die geval van Dooyeweerd: „states of affairs”¹⁴⁾) benader die werklikheid onder historiese wisselende formuleringe. Alle kenne bly stukwerk, onvolkome, skematies, in benaderende modelle. Hierdie benadering sluit objektiwiteit nie uit nie. Benaderende interpretasie subjektiveer ontwaring van idionne nie, want die ontwaring van idionne bestaan altyd per grasia van die werklikheid wat dit benader.

Geld hierdie kritiek nie ook vir Van Peursen self nie?

Die volgende kritiese vrae van Stoker dui daarop: „Hoe benader Van Peursen die werklikheid (idionne), per grasia

waarvan...../161.

14) Sien Dooyeweerd H: „A new Critique of Theorecal Thought”.

waarvan hy ontwaring van idionne objektiwiteit nie uitgesluit is nie? Wat garandeer die objektiwiteit? Waarop beroep hy hom met sy benadering van die werklikheid? Hoe weet of bepaal hy dat 'n interpretasie die werklikheid benader of verwyder, meer of minder, beter of slegter benader sonder om buite sy interpretasie te gaan staan om hul benadering aan die werklikheid al dan nie te konstateer?"¹⁵⁾

5. Van groot belang is die laaste kritiekpunt van Van Peursen, ook in verband met wat reeds gesê is *i.v.m. kommunikasie* in 'n vorige hoofstuk: Bestaan daar dan idionne onafhanklik van ons Christen-wees? Is hulle dieselfde vir Christen en nie-christen? Bied die beskouing van Dooyeweerd en Stoker nie te min van 'n integraal-Christelike opvatting van idionne nie? Is daar idionne (of „states of affairs”) waarmee alle wysgere (Christelike en nie-christelike) rekening behoort te hou?

Hierop antwoord Stoker dat die werklikheid wat onafhanklik van die menslike ontwaring bestaan een en diselfde is vir alle wysgere. Die interpretasies kan beantwoordend verskil, maar verskil bowendien omdat verkeerde interpretasies moontlik is. By lg. lê dan ook die verskil tussen ontwaring van die werklikheid deur Christene en nie-christene met dié voorbehoud dat Christene, wat ook sondaars is, in gevalle ook verkeerd kan ontwaar, en dat nie-christene in gevalle ook reg kan ontwaar.

In...../162.

15) Stoker H.G: Id. p.23.

In hierdie verband is dit interessant om daarop te let dat Van Peursen self diepere interpretasie-verskille erken. „Achter de gemeenschappelijke constateringén omtrent een stuk materie liggen dikwijls diepere interpretatie-verschillen verborgen, ^{naargelang} men materie bezieť vanuit de horizon van het materialisme, van het vitalisme, van een pantheïsme, van de christelijke scheppingsgedachte enz. Zulk een horizon is geen uiterlijke omlijsting, maar geeft het eigenlijke aan, spitst de dingen op hun wezen, hun zin, toe".¹⁶⁾ Hier is blykbaar 'n antinomie in die denke van Van Peursen. Aan die een kant verklaar hy baie duidelik en pertinent dat daar met die andersdenkendes in kommunikasie getree moet word, en hier erken hy tog dat daar wel 'n antitese is deur die erkenning van die interpretasie-verskille. Waar hy deurgaans die antitese oorbrug deur kommunikasie is die vraag: hoe wil hy dit hier oorbrug? Verder, as daar interpretasie-verskille is, hoe gaan hy uit die horisonsprobleem kom?

Van Peursen betoog verder: „Want wat wilde dit woord horizon eigenlijk zeggen? Dit, dat de mens allereerst de zin, de betekenis van iets ervaart, voordat hij exact meetbare of definieerbare gegevens vat (woede-uitdrukking vóór de gelaatstrekken, enz.) Welnu, deze betekenissen wijzigen zich, ontfouwen zich en verplaatsen zich in de loop, der geschiedenis. De horizon is altijd die van een bepaalde kultuur".¹⁷⁾ (Kursivering van my — A.H.).

Die /163.

16) Van Peursen C.A: Id. p.69.

17) Van Peursen C.A: Idem. p.68.

Die ingressie kyk ontbreek hier geheel en al. As daar nie iets ingressiefs deur Gods openbaring gegee word nie is die wysiging, ontvouing en verplasing van die horison onmoontlik. Van Peursen sien net die tydsgedimensie (die horisontale lyn) en nie ingressie nie (die vertikale lyn). Hierdie wysiging is ook nie net ingressief gegee nie, maar omdat die mens sondig is en dus verkeerd antwoord. Hierdie visie kom by Van Peursen nie na vore nie. Dit is verder duidelik dat hy dié wat ingressief tot die mens kom afhanklik stel van die mens se duiding daarvan: „Kennis bring in die mensengemeenskap, deur die wisselende kultuurgeschiedenis heen, die zin der dinge aan die lig. Die wêreld der dinge het as die ware hierdie toespitsing en ontvouing binne die duidings der menselike kennis nodig”.¹⁸⁾

Maar is dit alles nie relativisme nie, vra Van Peursen, Hierop antwoord hy dan deur daarop te wys dat dit steeds om ’n intersubjektiewe, ’n gemeenskaplike beoordeling gaan. Hierdie antwoord hef egter die relativisme nie op nie, maar laat ’n mens eerder vra: is dit nie alles historisme nie? Hier moet ook daarop gewys word dat dit juis as gevolg van die uitskakeling van die ingressie-gedagte is dat alleen intersubjektiviteit of die gemeenskaplike gesprek oorbly.

Ten/164.

18) Van Peursen C.A: Idem.

Ten slotte is dit noodsaaklikom te wys op enkele waarheidsmomente in Van Peursen se opvatting van die werklikheid; maar daarmee saamhangend ook sy eensydigheid om aan die volle werklikheid regte laat wedervaar.

1. Ons insiens is die kosmos as skepping 'n totaliteit. Daarbinne onderskei ons stof, plant, dier en mens. Die mens is in dié sin ook 'n totaliteit dat hy „deel" het aan alles waaraan stof, plant en dier deel het. In elk geval sien ons die mens binne die totaliteit van die kosmos as kroonpunt (geskape na die beeld van God en as mandator Deï aangestel). Ons sien dus die relasie van kosmos en mens vanuit die totaliteit van die kosmos. Dit draai Van Peursen net om. Hy wil die relasie van mens en kosmos vanuit die mens (as totaliteit) benader — en dit gee sy visie 'n antroposentriese karakter. Maar waarmee ons saamstem is dat die mens 'n totaliteit is betrokke op die totaliteit van die kosmos — iets wat van stof, plant en dier nie gesê kan word nie. Ook het hy reg as hy beweer dat die mens nie te ken is deur op te klim via ding, plant en dier¹⁹⁾ nie, want ons insiens moet die mens as geheel, as eenheid, as kreatuurlike beelddraer van God en as mandator Deï in die kosmos gesien word. Verder het hy (implisiet) reg as hy onderstel dat slegs omdat die mens 'n totaliteit is, wat deel het aan alles waaraan die kosmos (w.o. stof, plant en dier), deel het, kan mens stof, plant en dier ken.

Van...../165.

19) Van Peursen C.A: Werkelijkheid (In Christelike Encyclopedie)

Van Peursen wil egter, en hiermee verskil ons, kragtens sy religieuse grondmotief en oriëntering binne 'n horison, met die mens begin en vandaaruit dier, plant en stof leer ken. Ons insiens moet begin word met die kosmiese totaliteit (waarbinne ons mens, dier, plant en stof onderskei) om vandaaruit stof, plant dier en mens te onderskei.

2. In sy formulering van wat ons as die kernprobleem van die werklikheid beskou, bied Van Peursen ook 'n belangrike waarheidsmoment. Hy verklaar dat die werklikheid 'n gelding het in samehang met 'n bepaalde kultuurkring; dat dit nooit net feitlik is nie, maar 'n waardekarakter besit; dat dit nooit sommer aangetref word nie, maar dāt dit fungeer midde in die volle lewenservaring, en dat dit slegs moeisaam afgebaken word binne die horisonte van kultuur, maatskappy en wêreldbeskouing.²⁰⁾ Hierop kan ons ja antwoord en in 'n sekere sin tog ook nee. Ja in die eerste plek weens die persoonlike faktor wat histories medebepalend funksioneer. Want nie alleen ontwikkel met geskiedenis ons kennis van die werklikheid nie, maar word die werklikheid ook daardeur (asook deur alle kultuurvorming) toenemenderwyse ontsluit. Ons antwoord op bogenoemde stelling van Van Peursen ook nee, in sover al die moontlikhede deur God met sy skeppingswil in die kosmos self gelê is. Daarom noem ons die moontlikhede geskenke van God, take deur God gestel en moontlikhede in die kosmos wat die mens „aanspreek"

om/166.

20) Vgl. Tetiese Deel Hfst. 5 (1).

om hulle te aktualiseer. M.a.w. ons het hier nie uitsluitlik met 'n historiese bepaaldheid van 'n bepaalde kultuurkring te doen nie.

3. Van groot belang is ook dié uitspraak van Van Peursen dat die werklikheid nie 'n allerindividueelste emosie is nie, maar dat dit dring tot spreke, diskussie en kommunikasie, asook dat sy objektiwiteit intersubjektiwiteit impliseer.²¹⁾ Die betekenis van kommunikasie en intersubjektiwiteit mag ons geensins onderskat nie. Tereg dui Van Peursen dan ook die essensiële daarvan aan. Maar Van Peursen se opvatting is in twee opsigte te eng. Eerstens speel die enkeling self (sonder kommunikasie) óók as sulks 'n rol. Daarsonder sou kommunikasie nie eers moontlik gewees het nie. Tweedens wil Van Peursen objektiwiteit foutieflik deur kommunikasie en intersubjektiwiteit red. Dit is egter verstaanbaar, want hierdie visie van Van Peursen volg uit sy religieuse grondmotief, sy antroposentriese benadering en sy oriëntering binne 'n horison.

4. In die lig van Van Peursen se uitgangspunt, sy religieuse grondmotief en oriëntering binne 'n horison, sit daar ook 'n waarheidsmoment in as hy beweer dat die werklikheid homself is nie los van die mens en sy geskiedenis nie, maar binne die menslike storie en duidinge.²²⁾ Hierdie waarheidsmoment word egter vereng tot genoemde uitgangspunt van Van Peursen. Dit is só dat die werklikheid fundamenteel en prinsipieël die mens vereis om tot

sy...../167.

21) Vgl. Tetiese Deel Hfst. 5 (1)

22) Vgl. Tetiese Deel Hfst. 5 (1)

sy eie bestemming te kom, maar dit gaan nie geheel en al op binne die menslike storie en duidinge nie. Sy moontlikhede is die mens ingressief gegee om hulle die „geskiedenis te aktualiseer. Menslike „duidinge" kan ook verkeerd wees, m.a.w. dit kan ook nie beantwoord aan die taak wat aan die mens gestel word nie.

5. Tyd speel by Van Peursen in sy filosofie en antropologie 'n kardinale en omvattende rol weens sy uitgangspunt, sy religieuse grondmotief, sy oriëntering binne 'n horison en sy dinamiese benadering. Om dit hier krities in besonderhede te bespreek sou té omvattend wees. Daarom word volstaan met 'n enkele kritiese opmerking oor die kerngedagte i.v.m. die probleem van tyd by Van Peursen. Sy onderskeiding van tyd en ewigheid²³⁾ gaan ons insiens nie heeltemal op nie. Die onderskeiding van dat tyd kreatuurlik is en ewigheid bo-kreatuurlik en Goddelik sien Van Peursen nie raak nie. Daarom benader hy Gods ewigheid vanuit die tyd. Dit is egter te verstane omdat Van Peursen óók hier uitgaan van die presensie van God.

B. /168.

23) Vgl. Tetiese Deel Hfst. 5(3).

B. Geskiedenis.

Wat opeenvolging van gebeurtenisse betref, onderskei ons tussen

- (a) wording (bv. van sterre)
- (b) ontwikkeling (of evolusie) van plante en diere en
- (c) geskiedenis van die mens.¹⁾

Op Van Peursen se beskouing oor evolusie gaan ons nie in besonderhede op in nie. Hy aanvaar 'n evolusie van die mens uit voor-menslike wesens, maar langs 'n besondere of aparte lyn. Hiermee kom hy met sy antroposentries georiënteerde Wysbegeerte voor twee interessante dilemmas of antinomieë te staan.

Eerstens: Volgens sy antroposentries georiënteerde Wysbegeerte kan die evolusieleer slegs duiding wees. Maar as die mens werklik uit 'n voor-menslike wese ontstaan het, het hierdie proses in werklikheid buite die mens en dus ook buite sy duiding en singewing plaasgevind. Hoe kan Van Peursen dit met mekaar rym?

Tweedens handhaaf Van Peursen 'n radikale onderskeid tussen mens en dier. Maar as hy 'n ontwikkeling van die mens uit voor-menslike wesens en daarmee 'n kontinuïteit aanvaar, hoe kan hy biede as radikaal verskillend sien óf hoe verklaar hy die ontstaan van hierdie radikale verskil?

Ons...../169.

1) Vgl. Stoker H.G.: Die kosmiese dimensie van gebeurtenisse (In Philosophia Reformata).

Ons beperk ons egter tot Van Peursen se opvatting van geskiedenis. Sy eksistensialistiese benaderingswyse tree hier duidelik na vore. Sy hele filosofie is antroposentries gerig vanuit die mens soos die mens in die wêreld is. „De mens bevindt zich in het nu. Hierover werd in Hfst. VI gehandel. Toen bleek dat dit nu geen voorbijgaande tijds-moment was, maar eerden het uitgangspunt vanwaaruit de mens tijdmomenten kon aangeven, dateren".²⁾

Dit skyn ook asof Van Peursen neig na, wat Zuidema noem die essensialistiese of spiritualistiese eksistensialisme. Dit word gesê op grond daarvan dat die historiese wet en norm buite die mens by hom op die agtergrond tree, en veral vanweë die besondere rol wat die menslike gees in sy geskiedenis beskouing speel. Ook in sy geskiedenis beskouing gaan Van Peursen dus baie duidelik uit van die orde van sondeval en verlossing.

Kontinuiteit en tradisie speel by Van Peursen heeltemal tereg ook 'n noodsaaklike rol in sy geskiedenisbeskouing.

„Cultuur en geschiedenis zijn pas mogelijk by continuïteit en traditie".³⁾ Maar wat by Van Peursen gemis word is die diskontinue trek van die geskiedenis waarop beide Stoker en Heimsoeth wys. As geskiedenis die verhaal is wat die mens vertel is dit seker moontlik dat dieselfde verhaal weer vertel kan word.

Insoverre as wat Van Peursen ook die tradisie erken in sy siening van geskiedenis kan ons saamstem. Vanuit sy stand-

punt.../170

2) Van Peursen C.A: Feiten, waarden, gebeurtenissen. p.192.

3) Van Peursen C.A: Feiten, waarden, gebeurtenissen. p.191.

punt gesien is die „samenhang met voorgaande geslachten en interpretaties" noodsaaklik. Maar wat ek by Van Peursen soek en nie duidelik kan vind nie is die gedagte van progressie. Sonder progressie kan die tradisie nie tot sy reg kom nie. Dit kan wees dat hy dit met die volgende uitspraak tóg in die oog het óf dit kan geïnterpreteer word as slegs die gedagte van voortgang wat hier realiseer: „Het verhaal loopt door. De traditie betekent daarom niet iets als ballast. Dat wordt zij, indien zij niet meer gezien wordt als de telkens weer op te nemen draad van het verhaal, de steeds hernieuwend te realiseren continuïteit der geschiedenis. Dan komt de traditie buiten de inzet (engagement) van de menselijke persoon te staan en vervreemdt zij tot feitelijk voorhanden gegeven."⁴⁾

Dit skyn ook asof Van Peursen gedeeltelik aansluiting vind by Dilthey met sy onderskeiding van die twee aspekte van die werklikheid. Aan die een kant het die mens, met sy interpretasie van die feite en gebeurtenisse, 'n betekenis in homself, maar aan die ander kant is 'n gebeurtenis altyd afhanklik van verandering van dit wat voorafgaan. Dit word duidelik as gelet word op die reeds genoemde opvatting van Van Peursen oor tradisie en ook as gelet word op die volgende uitspraak: „De mens is niet slechts een 'logisch', maar veral een 'axiologisch' wezen, dat wil zeggen dat hij zich uit moet spreken over de waarde en tendens der gebeurtenissen".⁵⁾

n/171 .

4) Van Peursen C.A: Idem. p.191,192.

5) Van Peursen C.A: Idem.p.191.

'n Volgende kritiekpunt waarop gewys moet word is dat Van Peursen met sy pan-dinamiese kyk op die werklikheid die gevaar loop om te verval in historisme. Dit, ten spyte van die feit dat Van Peursen sêlf geen historis wil wees nie. (Die historiese besef verhef die mens volgens hom bô die geskiedenis in die gereduseerde betekenis van „res gestae“) Want die gevaar van historisme is tóg gegee met sy antroposentriese oriëntering (binne 'n horison) t.o.v. die dinamiese. Al gaan die duiding by hom die storie as „res gestae“ te bowe, tog is hierdie „te bowe gaan“ by hom nog weer histories. Die feit dat Van Peursen geen oog het vir die „vaste“ in sy benadering tot die werklikheid nie, en dat die wetsorde van God, waaronder, ons insiens, ook geskiedenis staan, en die historiese norm by hom heeltemal op die agtergrond tree, dui daarop.

Van Peursen verklaar verder dat die eie aard van die gebeurtenisse die totale etos van die mens, dus sy religieuse en sosiale houding, in geding bring. Die objektiewe gehalte van die gebeurtenis teken homself af in die vraag na waarheid en leuen, goed en kwaad, liefde en haat, oorgawe en selfregverdiging.⁶⁾

Van Peursen voeg dus hier by die etiese nog die religieuse en sosiale. Dit is heeltemal korrek en ook belangrik, maar tog weer te eng, want geskiedenis het met veel meer as net dié te doen.

Heeltemal tereg erken Van Peursen ook 'n stryd in die vraag na waarheid en leuen, goed en kwaad, liefde en haat, oorgawe en selfregverdiging, maar die fundamentele agtergrond van

hierdie...../172.

6) Vgl. Tetiese Deel Hfst. 6 (1)

van hierdie stryd nl. dat dit 'n stryd is tussen wat Augustinus die ryk van die lig en dié van die duisternis noem, ontbreek. Hierdie gemis by Van Peursen moet egter toegeskryf word aan dié feit dat hy nie met God in Sy transendensie begin nie.

Van die grootste belang is egter Van Peursen se opvatting van die geskiedenis as 'n verhaal.⁷⁾ Dit is 'n verhaal wat die gebeurtenisse interpreterend groepeer, maar die presensie het om daarin 'n ware weergawe van die werklikheid te wees. Hier moet Van Peursen ons insiens onderskei tussen

- (a) geskiedenis (as verhaal) wat werklik plaasvind en
- (b) die wetenskap geskiedenis, wat 'n verhaal is (of 'n vertelling) van wat gebeur het.

Hierdie onderskeiding van geskiedenis (verhaal) van wat plaasgevind het en geskiedenis (verhaal) as 'n (interkommunikatiewe) vertelling (interpretasie) van wat gebeur het, tree by Van Peursen nie sterk na vore nie.

Die fundamentele bepaling dat die mens geskiedenis vorm word ook by Van Peursen gemis. Hierdie fundamentele bepaling is meer as 'n „verhaal” in albei betekenisse van „verhaal” soos hierbo genoem.

Van Peursen sien blykbaar ook nie geskiedenis as voortgang in onderskeid van vooruitgang nie. Ons insiens moet geskiedenis ondersoek word as voórtgang van kosmosbeheersing (en kultuurskepping), van liefdesorg en van diens aan God. Geskiedenis is voortgang van menslike bestiering, in antwoord

op...../173.

7) Vgl. Tetiese Deel Hfst. 6 (1).

op die hom gestelde take.

Voortgang is iets anders as vooruitgang („progressie“)

Vanuit die kosmiese dimensie van gebeurtenisse is dit nie primêr relevant of daar vooruitgang is én of daar agteruitgang is nie; maar wel dat daar in beide gevalle voortgang is: die totstandbrenging van die nuwe telkens op die dinamiese basis van die oue.

In die menslike duiding van die geskiedenis as verhaal, soos Van Peursen dit sien, skuil daar egter óók 'n waarheidsmoment. Dit is trouens die mens wat geskiedenis vorm as oorspronklike antwoorder op die hom geskenkte moontlikhede.

Maar hierdie mens bevind hom, volgens Van Peursen, in die hede, die „nu“.⁸⁾ Wanneer gesê word dat die „nu“ ingevoeg is binne die kontinuïteit van die geskiedenis, dan wil dit, volgens Van Peursen, sê dat die gebeurtenisse van hierdie reeks almal betrokke is op die „nu“.

Die verlede werk hom dus uit in die hede. Maar wat dan van die toekoms? Hier is Van Peursen se visie te beperk. Want sy opvatting van geskiedenis as verhaal kan nie oor die toekoms gaan nie. Ons insiens geld geskiedenis vir die geheel van alle tye vanaf die skepping van die mens tot met die voleinding.

C. /174.

8) Vgl. Tetiese Deel Hfst. 6 (1).

C. Kultuur.

Sodra die mens homself sorgsaam met iets besig hou, is daar volgens Van Peursen sprake van kultuur.¹⁾ Hiermee wil ons gedeeltelik saamstem, want die historiese en dinamiese kant in ons siening van kultuur wil ons graag erken. Maar hiernaas wil ons kultuur ook in sy vaste orde sien, en ook let op die verskil tussen bv. kuns en die sedelike, taal en reg, huwelik en staat, industrie en universiteit ens.

Van Peursen omskryf die inhoud van die begrip kultuur nog nader deur dit aan te dui as 'n omvorming van die natuur, 'n vernuwing en as 'n verowering op die natuur? Heeltemal tereg dui hy kultuur as die omvorming van die natuur aan omdat hierdie omvorming óók gesien kan word as die ontplooiing van die moontlikhede deur die mens wat God in die natuur gelê het. Tog is hierdie siening van Van Peursen te eng omdat vorming ook tot kultuur behoort bv. die vorming van huwelik, gesin, staat ens. Ook Van Peursen se omskrywing dat kultuur 'n „vernuwing“ is kan ons mee saamstem in dié sin dat iets nuuts (nl. kultuur) tot stand gebring word. Om kultuur egter as 'n „verowering van die natuur“ te omskryf is ons insiens egter nie nodig nie omdat die natuur, met die moontlikhede wat God daarin gelê het, mos roep om tot kultuur omgevorm te word. Die aktualisering van dié moontlikhede is dus in die natuur aanwesig.

Volgens..../175.

1) Vgl. Tetiese Deel Hfst. 6 (2).

Volgens Van Peursen lê in die woord omvorm iets dat dit die mens is wat in die spel kom. 'n Aardbewing of hewige storm kan die natuur ontwrig en aantas, maar dit is dan self 'n natuurlike gebeure, 'n spel van brute kragte.²⁾ Tereg beklemtoon Van Peursen die menslikheid van die kultuur, maar kultuur het sy „oorsprong” nie net in die „geestelike” „kultuur”-aanleg van die mens nie. In die natuur self is van Godsweë met die skepping moontlikhede gelê om tot kultuur omgevorm te word.

Wat Van Peursen dus bied met sy omskrywing van die begrip kultuur moet ons insiens net religieus verdiep word as kultuuropdrag van God, as 'n roeping tot kultuurvorming en as kultuurgebod. (Gen. 1:28). Die kultuurgebod stel die hele kultuur religieus normatief, terwyl elke kultuurgenre (taal, ekonomie, sedelike, huwelik, gesin, volk ens.) onder sy betrokke norme staan — iets wat by Van Peursen nie tot sy reg kan kom nie.

Van Peursen bied egter 'n pragtige beskouing met sy visie van die onvoltooidheid van die kulturele ontwikkeling.³⁾ Tereg verklaar hy dat dit bv. ondenkbaar is dat die ontwikkeling van die wetenskap eens voltooi sou wees sodat daar niks meer te ontdek of te leer is nie. Ons insiens is dit so dat die mens onder die bestiering van God, al verder moet gaan om al meer en telkens nuwe take te vervul tot met sy dood. Van die begin m.a.w. vanaf die skepping van die eerste mens, gaan dit voort en raak dit nooit voltooi nie.

Maar...../176.

2) Vgl. Tetiese Deel Hfst. 6 (2)
3) Vgl. Tetiese Deel Hfst. 6 (3)

Maar wat Van Peursen egter verswyg is dat dit voortduur tot met die voleinding, die volheid van die tye. Uitgaande van sy hom oriënterende mens binne 'n wykende horison (asook sy siening van Gods Woord in hierdie lig) kan hy hierdie esgatalogiese einde nie raaksien nie. Maar „onvoltooi en „onvoltooibaar" kan ook in 'n ander sin verstaan word. Eerstens kan dit só verstaan word dat ná die volheid van die tye, die mens (al is dit ook anders) tog verder gaan met die vervulling van take wat hom opgelê word. Tweedens kan dit verstaan word in dié sin dat al Gods werke nooit deur die mens deurgrond sal word nie. Hierin sal die mens in sy onselfgenoegsame kreatuurlikheid die einde nooit kan bereik nie. In die lig van laasgenoemde betekenis kan ons dan ook Van Peursen se visie sien as hy verklaar dat dit ondenkbaar is dat die wetenskap voltooi sou wees sodat niks meer ontdek of geweet kan word nie. Só gesien is die werke van God vir die mens eindeloos, en bereik hy daarvan nooit die einde nie.

Van Peursen verklaar verder dat hierdie eindeloosheid van die kultuur wat aan die mens-wees verbonde is, sowel die grootshheid as die onvolkomenheid van die mens aandui.⁴⁾ Ook in hierdie uitspraak van Van Peursen skuil daar 'n waarheidsmoment wat ons net anders sou formuleer. Die grootshheid van die mens is ons insiens daarin geleë dat hy geskape is na die beeld van God, en dat hy in die vervulling van sy take (waartoe God hom roep) „mandator Dei" is. Sy onvolkomenheid is weer daarin geleë dat die mens kreatuurlik en wetsonderworpe is. Van Peursen sien dit egter alles dinamies

m.b.t..../177.

4) Vgl. Tetiese Deel Hfst. 6 (3)

m.b.t. die onvoltooidheid van die kulturele ontwikkeling. Dit word bevestig deur sy uitspraak dat die mens steeds onderweg is. Ons insiens moet die mens ook in sy vaste orde gesien word (onselfgenoegsaam en kreatuurlik). Die mens staan voor telkens nuwe wenkende moontlikhede nie omdat hy steeds in wording bly soos Van Peursen beweer nie, maar omdat hy altyd onselfgenoegsame kreatuur bly wat assodanig ten dele ken, hoe ver sy wordingsnag ook mag gaan en hoeveel nuwe moontlikhede hom mag roep.

Hierdie gedagte van „oneindigheid” of „eindeloosheid” wat tot dusver bespreek is, ag Van Peursen baie belangrik vir die regte siening van die mens. Om die mens te teken hou vir hom in dat jy ook die dimensie van die oneindigheid in die kenskets van die mens moet opneem.⁵⁾ Dit is duidelik dat Van Peursen nie onderskei tussen kultuur en godsdiens nie, maar wel ’n religieuse ~~diepte~~dimensie in kultuur sien. Daarom praat hy van ’n dimensie van oneindigheid. M.a.w. vanuit sy visie van die hom oriënterende mens binne ’n wykende horison sien hy geen einde nie. Kragtens sy uitgangspunt is dit verstaanbaar. Tog lê hier vier probleme in opgesluit waarop ons wil wys. Eerstens mag ons die eindigheid van die mens (m.a.w. sy kreatuurlike begrensdeheid, maar óók sy beperktheid deur die dood en, esgatalogies gesien, deur die voleinding) hierby nie uit die oog verloor nie.

Tweedens..../178.

5) Vgl. Tetiese Deel Hfst. 6 (3).

Tweedens: as ons „oneindigheid" benader vanuit die kosmiese dimensie van gebeurtenisse, in besonder van die tyd, gaan die tyd voort met al sy nuwe moontlikhede, maar, en dit is belangrik, dit het 'n begin (met die skepping) en 'n voltooiing (met die voleinding). Derdens: ons roeping tot die kultuurtaak hou-~~nooit~~ op nie, maar is tog ook weer beperk tot 'n begin (skepping) en eindpunt (voleinding). Vierdens is dit 'n wesenlike gevaar dat „oneindigheid" as ewigheid vertolk kan word, net soos wat Van Peursen Gods ewigheid in die tyd betrek, m.a.w. as tyds vertolk.⁶⁾

Met die gedagte van die „onuitputlikheid" kom die ~~none~~ van die goddelike vir Van Peursen in sig. Volgens hom is dit in die geskiedenis van die mensheid asof die mens nooit met sy besinning en handeling klaar kom nie. Die menslike lewe, soos wat dit binne die blikveld van geskiedenis en kultuur ontvou, verkry 'n geheimsinnige dubbele aspek nl. dat dit enersyds tot die menslike ervaring behoort, maar andersyds in 'n sekere sin tog weer nie tot die mens behoort nie. Die moderne mens ervaar bv. dat as hy 'n diepgaande keuse in sy lewe doen en dit vanuit eie oortuiging tot stand bring, hy daarin tog die belewing het dat hy nie meer homself was nie, maar as'tware raak aan die vreemde en andere.⁷⁾

In hierdie gedagte van Van Peursen van die „onuitputlike" sit daar 'n waarheidsmoment, in dié sin dat die wysheid van God en die moontlikhede wat Hy die mens skenk „onuitputlik" is. In dié lig is dit só dat die mens nooit

met.../179.

6) Vgl. Kritiese Deel Hfst. 6 A
7) Vgl. Tetiese Deel Hfst. 6 (4).

met sy besinning en handeling klaar kom nie, maar die beperktheid daarvan tussen begin en eindpunt, soos reeds aangedui, mag nie uit die oog verloor word nie. Ook in dié visie van Van Peursen dat die moderne mens in sy ervaring die belewing het dat hy as'tware raak aan die vreemde en andere lê 'n gedagte opgesluit waarmee ons wil saamstem. Dit is so dat die mens, in die betrokke gevalle waarvan Van Peursen praat, daarvan bewus word dat dit nie hý is nie, maar dit die genade en leiding van God was wat hom dit of dát laat doen het. Ons kan egter nie saamstem met Van Peursen se formulering van die onderhawige stelling nie. Die „raak aan die vreemde en andere" is 'n gedagte wat vreemd is in die lig van die Skrif wat leer: „Raak My nie aan nie" (Joh. 20:17)

Die hierbo genoemde sone waarin die mens voortdurend binnetree noem Van Peursen die sone van die goddelike. Die mens erken daar iets in van eie moontlikhede en van die eindelose perspektief van sy kulturele besigheid. Maar hy erken daar ook iets in van die andere wat bo hom uitgaan, van die goddelike wat meer en anders is as die menslike.⁸⁾ Die gevaar van hierdie siening van Van Peursen is dat die radikale onderskeid van God en mens vervaag word. Maar dit is waar dat elke mens voor God se presensie, in teenwoordigheid van God, voor God skeppings of natuuropenbaring staan. In elk geval kom die radikale onderskeid tussen God en mens (ook met die presensie, immanensie en skeppingsopenbaring van God) só vanuit Van Peursen se benadering nie vanself tot sy reg nie, omdat hy die transsendensie van God

(volgens..../180.

8) Vgl. Tetiese Deel Hfst. 6 (4)

(volgens die Woordopenbaring) nie meteen ook raaksien nie.

Van Peursen spreek verder van 'n sone van die goddelike inwerking in die menslike besighede wat ervaar word deur sowel die primitiewe as moderne mens.⁹⁾ Hierteenoor wil ons eers 'n eie standpunt stel om daarna te let op enkele waarheidsmomente in die betoog van Van Peursen. Nie alleen is uit, deur en tot God alle dinge nie, maar Hy is ook aan die kosmos transsendent (alhoewel ook in die kosmos immanent teenwoordig, sonder om met die kosmos of iets daarvan identies te word), maar — en dit is die belangrike hier — die inisiatief rus by God. God het ons eerste liefgehad, daarna, in antwoord op Sý liefde, het ons Hom lief; God skenk die mens eers sy moontlikhede en roep hom tot sy taak, daarna antwoord die mens deur hierdie moontlikhede te aktualiseer, en só sy roeping te vervul; God stel die mens Sy wet, daarna antwoord die mens deur Hom te gehoorsaam. Word daar met die natuur- of skeppingsopenbaring begin, dan is God se inisiatief minder duidelik. Duidelik word dit eers as die skeppingsopenbaring in die lig van die W^ord openbaring gesien word. Van Peursen begin met die hom oriënterende mens binne 'n steeds wykende horison, daarom lê die inisiatief by die mens, al ontdek hy hierin ook die sone van die goddelike. Kragtens sy uitgangspunt kan die inwerking, leiding en bestiering van God - as Goddelike inisiatief - moeilik tot sy reg kom.

Hierby..../181.

9) Vgl. Tetiese Deel Hfst. 6 (4)

Hierby moet steeds in gedagte gehou word dat hoe God ookal regeer, lei en bestier (inisiatief neem), word Hy nooit met die mens (en die kosmos) identies nie. Dit leer die Skrif duidelik. Maar gaan ons egter uit van die orde van sondeval en verlossing en verder net van die natuur- of skeppingsopenbaring van God, verdwyn die radikale onderskeid tussen God en mens uit die gesigsveld en ontstaan die moontlikheid van selfidentifikasie van die mens en die goddelike. (Vgl. hier die voorbeeld van Van Peursen van die primitiewe mens wat met sy rituele dans die goddelike mag word en al dansende, in 'n sekere sin die godheid is). Ook óns erken 'n mistieke band met God (met inagnames dat die inisiatief by God berus, en dat daar 'n radikale onderskeid is tussen God en mens). Oók erken ons 'n inwerking van God deur Sy Gees in ons harte (en dit betref nie net die Woordopenbaring en besondere genade nie, maar óók die skeppingsopenbaring en „algemene" genade). Ons besef egter dat ons hier voor 'n ondeurgrondelike misterie staan. Maar wat óók van belang is, is dat dit hier om God self gaan, en nie om „die goddelike" of die „sone van die goddelike" nie.

'n Waarheidsmoment by Van Peursen wat ons egter moet raaksien is dat die kontak met die „sone van die goddelike" die mens verander.¹⁰⁾ Dit is so in soverre as wat dit nie as 'n wesensverandering beskou word nie, want die mens bly tog immers mens. As die mens nie in sonde geval het nie, sou die mistieke band met God van die begin af die mees vanselfsprekende gewees het. Maar die mens is sondaar,

en..../182

10) Vgl. Tetiese Deel Hfst. 6 (4).

en assodanig ken ons soiets soos bekering en verandering. Maar dit is nie wat Van Peursen hier in die oog het nie. Wat wel by Van Peursen 'n rol speel is dat die aanraking van die goddelike en die inwerking van die goddelike 'n ander sone is as die alledaagse kultuurbedrywigheid (soos kuns, wetenskap, reg, ekonomie, tegniek, taal, huwelik, gesin staat ens.) Dit is korrek, want religie is in 'n omvattende sin 'n diene van God, jou rig tot God op grond van God se inisiatief, terwyl kultuuraktiwiteite 'n gerigtheid op die mens en die kosmos is. Maar ons kan hierdie twee dinge nie skei nie omdat ons insiens, alle kultuuraktiwiteit meteen 'n diene van God moet wees. Tog moet tussen beide onderskei word. Die verskil tussen Van Peursen en ons lê ~~dan~~ daarin dat die verandering van die mens by hom te doen het met die oorgang van gewone kultuuraktiwiteite na die sone van die goddelike - juis di't verander die mens. Hierteenoor wil ons beweer dat as alle kultuuraktiwiteit meteen 'n diene van God is, is die verandering van die mens nie nodig nie. Tog is blote kultuuraktiwiteite wel anders as om kultuuraktiwiteit te „ervaar" as 'n diene van God. Lg. plaas 'n mens in 'n veel meer fundamentele relasie, in 'n ander relasie, as ~~eersgenoemde~~ - 'n verskil wat Van Peursen ook raaksien en na vore bring. Maar met sy oriëntering van die mens in 'n steeds wykende horison sien die mens eers die bloot kulturele en dan betree die mens die sone van die goddelike wat hom verander. Hy sien dit dus as oorgang van die een na die ander in voorts krydende oriëntering. Ons insiens is dit geen oorgang nie, omdat ons in alles wat ons doen God moet dien, al erken ons dat die

mistieke band met God in bv. ons gebedslewe direk is, terwyl die bou van 'n huis nie die direkte gerigtheid tot God stel nie, maar veronderstel. Ons sal hier dus moeilik van 'n verandering van die mens, in die sin waarin Van Peursen dit bedoel, kan spreek.

HOOFSTUK 7.

SAMEVATTING.

Van Peursen se uitgangspunt in sy hele antropologie is dat die mens op een of ander wyse sentrum van die kosmos is, van waaruit hy dan God, medemens en wêreld besien. Soos sy hele wysbegeerte, word ook sy antropologie beheers deur die uitgangspunt van 'n omvattende, lokkende, bewegende en wykende horison. Ons het in sy antropologie dus te doen met 'n oriënterende horisonsantroposentrisme. Ons beswaar hierteen is dat di't, as die enigste en omvattende metode by Van Peursen, meteen 'n internkosmiese prinsipe word om die kosmos in sy geheel te oorsien en meteen ook God daarin te betrek. Verder, dat Van Peursen met hierdie horisongedagte begin met wat Calvyn die orde van sondeval en verlossing noem, terwyl ons insiens, begin moet word met die orde van die skepping, om in die lig daarvan te kom tot die orde van sondeval en verlossing. Ons insiens is die rol van die mens in die kosmos dié van antwoord op 'n God gegewe roeping.

Die mens as sentrum van die kosmos, is vir Van Peursen dinamies, wordend, veranderend en handelend, en oriënteer hom in 'n dinamies, veranderende wêreld in die teenwoordigheid (presensie) van God. Hy het 'n dinamiese kyk op die kosmos (w.o. ook die mens) waarin hy sterk klem lê op die presensie van God. Ons insiens moet die uitgangspunt wees

'n radikale Teosentrisiteit (Skepper-skepping; God-kosmos) en moet die kosmos (w.o. die mens), waarin die vaste naas die veranderlike (dinamiese) gesien word, in die lig hiervan benader word.

Aan Van Peursen se horisonsgedagte lê ten grondslag 'n religieuse grondmotief van dié van die kontingente werklike na die ware (sinvolle) óf van die eksistensiële na die sinvolle. Daarom speel begrippe soos tyd, dinamiese, wordende, op weg wees, transsendeer, oorskryding en veral die gang ~~van~~ die hede na die toekoms, in sy antropologie so 'n groot rol. Hierdie grondmotief word ook gevind by hedendaagse eksistensiefilosowe. Van Peursen verwerk dit egter as christendenker en daarom is dit by hom tog anders. Die Bybelse waarhede erken hy, maar die erkenning is by wyse van herhaling binne sy religieuse grondmotief hierbo genoem. Hy sien dus die Skrif in die lig van sy horisonsgedagte, en nie omgekeerd soos dit hoort nie. Dit blyk duidelik in sy siening van die mens in verhouding tot God, medemens en wêreld.

Tog open Van Peursen met sy uitgangspunt van die hom oriënterende mens binne 'n wykende horison en sy religieuse grondmotief (hoewel dit 'n eensydige uitgangspunt is) waardevolle perspektiewe vir die wysgerige antropologie, waarvoor daar nie alleen groot waardering is nie, maar wat ook 'n positiewe bydrae is tot die uitbouing van 'n christelike wysbegeerte.

BIBLIOGRAFIE.

1. Aalders G. Ch. : De Goddelijke Openbaring in de eerste drie hoofdstukken van Genesis. Kok, Kampen 1932.
2. Bavinck H. : Gereformeerde Dogmatiek. Band II. J.H. Kok, Kampen. 1928.
3. — : Wijsbegeerte der Openbaring. Stone-
lezingen. J.H. Kok, Kampen. 1908.
4. Degenaar J.J. : Die sterflikheid van die siel. Simon-
dium uitgewers Bpk. Johannesburg. 1963.
5. — : Sekularisasie. Academica. Pretoria
Kaapstad 1967.
6. Dijk K. : Zonde (In Christelike Encyclopedie
J.H. Kok, Kampen 1956.)
7. Dooyeweerd H. : A new critique of theoretical thought.
H.J. Paris- Amsterdam 1955.
8. — : In the twilight of western thought.
9. — : Van Peursen's critiese vrae.
(In Philosophia Reformata 25:1960.).
10. — : Vernieuwing en Bezinning. Brink 1959.
11. du Plessis P.G.W. : Opskorting van die etiese? - Die ont-
werp van die etiese behore by M. Hei-
degger, K. Jaspers, J.-P. Sartre en
S. de Beauvoir - P.U. vir C.H.O. 1962.
12. du Toit S. : Bybel, skepping, evolusie. Voortrekker-
pers, Johannesburg 1964.
13. Heyns J.A. : Die onsterflikheid van die siel
N.G. kerk-uitgewers, Kaapstad.
14. — : Die Teologiese antropologie van Karl
Barth vanuit wysgerig antropologiese
oriëntering. P.U. vir C.H.O. 1961.
15. Honig A.G. : Handboek van de Gereformeerde Dogmatiek.
J.H. Kok NV. Kampen 1938.
16. Lindijer C.H. : Het begrip Sarx bij Paulus. Van
Gorcum, Assen. 1952.
17. Oberholzer C.K. : Die menswording van ons mens wees.
n Studie in wysgerige antropologie.
(in Koers XXXII 1964. Nr. 5 en 6.).
18. Polman A.D.R. : Openbaring. (In Christelike Ency-
clopedie).

19. Ridderbos J. : Schriftuurlijke Antropologie? De Graafschap, Aalten.
20. Spier J.M. : De wijsbegeerte der Wetsidee. J.H. Kok N.V. Kampen 1950.
21. Stoker H.G. : Beginsels en metodes in die wetenskap. Pro Rege Pers Bpk., Potchefstroom 1961.
22. — : Die eenheid van die wetenskap. 'n Ensiklopediese besinning. (In S.A. Akademie. Referate gelewer op algemene vergadering 3: 1967).
23. — : Die kosmiese dimensie van gebeurtenisse (In Philosophia Reformata 29: 1964).
24. — : Eenheid en Differensiasie in wysbegeerte en wetenskapsleer; Interfakultêre lesing Koers XXX 1 en 2.
25. — : Menslike vryheid. (In Koers XXX1 1964: 7, 8.).
26. — : Oorsprong en Rigting Band I. Tafelberg Uitgewers. Kaapstad 1967.
27. Taljaard J.A.L. : Die verbondeling in verband. (In Koers XXX11 1964: 5, 6.).
28. — : Die mens in die ruimte. (In Almanak van die Geref. kerk in S.A. 1963).
29. Van der Merwe D.C.S: Christelike Teologie en Christelike filosofie, en hulle onderlinge verhouding. Referaat vir G.T.V. Potchefstroom 26 Aug. 1968.
30. Van der Walt S.J. : Enkele perspektiewe i/s Gods Woord, openbaring en geskiedenis (In Perspektief 4:1:1965).
31. Van der Walt S.P. : Die Wysbegeerte van Dr. Herman Bavinck. Pro Rege Pers Bpk., Potchefstroom. 1953.
32. Van Peursen C.A. : Antropologie. (In Christelike Encyclopedie).
33. — : Antwoord aan Dooyeweerd (In Philosophia Reformata 26:1961).
34. — : Antwoord aan Mekkes (In Philosophia Reformata 28:1963).
35. — : Cultuur en Christeljk Geloof.
36. — : Cultuurfilosofie (In Christelike Encyclopedie).
37. — : Enkele kritiese vrae in margine bij „A new critique of theoretical thought" (In Philosophia Reformata 24:1959.).
38. — : Erkentnis und Glaube.
39. — : Evolusie (In Christelike Encyclopedie).
40. — : Feiten, waarden, gebeurtenisse. W. de Haan Hilversum / J.M. Meulenhoff Amsterdam MCM/XV.
41. — : Filosofiese Oriëntasie Kampen N.V. Uitgewersmij. 1958.
42. — : Geest (in Christelike Encyclopedie)
43. — : Geloof en wetenskap (In Christelike Encyclopedie).

44. Van Peursen C.A. : Het inleidend karakter der wijsbegeerte.
45. ——— : Hij is het weer! J.H. Kok N.V. Kampen.
46. ——— : Kennisleer. (In Christelijke Encyclo-
pedie).
47. ——— : Lichaam-ziel-geest. Erven J. Bijle-
veld Utrecht MC MLXI
48. ——— : Riskante Philosophie. Een karakteris-
tiek van het hedendaagse existentiële
denken. H.J. Paris Amsterdam 1948.
49. ——— : Schepping (In Christelijke Encyclopedie).
50. ——— : Subject (In Christelijke Encyclopedie)
51. ——— : Subject en Object (In Christelijke
Encyclopedie).
52. ——— : Tijd (In Christelijke Encyclopedie).
53. ——— : Waarheid (In Christelijke Encyclopedie).
54. ——— : Wegwijs in de wijsbegeerte. H.J. Paris
Amsterdam 1956.
55. ——— : Werkelijkheid (In Christelijke Ency-
clopedie).
56. Van Peursen en
Van de Hulst H.C: Phaenomenologie en natuurwetenschap.
Erven J. Bijleveld. Utrecht MCMLIII.