

DIE FILOSOFIESE AGTERGROND VAN DIE HUIDIGE SOSIOPOLITIEKE STRUKTUURBESKOUIINGE

Prof. L. F. Schulze

Verantwoording

Die hoofbestuur van die G T V het as tema aan my opgedra: "Die kragte wat werksaam is in die sosiaalpolitiese strukture en die spanninge wat daarin voorkom in die huidige wêreld". By die riglyne aan my gegee, word versoek om die situasie soos dit hom voordoen, histories te belig en die teologiese en filosofiese agtergronde in die siening en waardering van hierdie wêreld en sy strukture te skets.

Ek het my die vryheid veroorloof om die tema te beperk soos in die opskrif hierbo aangedui. Hierdie beperking was nodig omdat die tema soos geformuleer deels buite my kompetensie val en omdat die tyd om riglyne te trek, beperk is. U vind dus hier geen staatsleerkundige en staatsfilosofiese uiteensetting, soos gegee deur Machiavelli, Locke e.a. nie; ook nie 'n skets van die sosiologiese ontwikkeling onder die impuls van die industriële rewolusie, en die moderne Wetenskaps- en tegnologiese groei nie. Dit gaan ook nie om moontlike toekomstige sosiologies-politiese strukturering nie.¹

In my eenvoudigheid wil ek hierdie hoogs gekompliseerde en problematiese tema in 'n vereenvoudigde vorm aan u — gee deur a) iets van die huidige klimaat t.o.v. sosio-politieke strukture aan u te skets; b) enkele filosofiese impulse wat in hierdie beskouinge meegespeel het, aan te dui; c) die neerslag van hierdie strominge in enkele filosofiese opvattinge aan te dui en d) die problematiese van die tema te stel.

Die huidige klimaat

Dit is seker gemeengoed om te beweer dat ons in 'n wêreld leef waar veranderinge aan die orde van die dag is, en waar die geroep om maatskaplike en politieke verandering soos in 'n harmoniese koor in ons ore klink: samelewingskritiek ², politieke teologie ³, teologie van verandering ⁴, teologie van die rewolusie ⁵ en Swart teologie ⁶. Die sug na verandering en die inhamering van die noodsaak van verandering het dus die hele moderne teologie op sleeptou geneem ⁷ tot só 'n mate dat die wêreld die agenda vir die kerk voorsien ⁸ en die kerk as "kerk vir die wêreld" gereduseer word tot 'n blote maatskaplike instituut. ⁹

Op die agtergrond van hierdie musiek slaan Ernst Bloch die drom: *wat is, kan nie waar wees nie*. Met hierdie slae wil hy ons kondisioneer om te glo dat alleen die toekoms en die toekomstige dinge waar is en waar kan wees, en dat dit wat nou is, reeds tot die verlede behoort.

In sy *Vernuwing of Rewolusie* beskryf J. A. van Wyk die huidige krisissituasie deur te verwys na Moltmann se tekening van ons tyd. In die bundel *Diskussion zur 'Theologie de Revolution'* ¹⁰ het Molt-

mann 'n bydrae gelewer onder die titel "Gott in der Revolution", waarin hy stellenderwys betoog. Sy eerste stelling is: "Ons leef in 'n rewolusionêre situasie. Ons sal in die toekoms die geskiedenis steeds meer as rewolusie beleef. Ons kan die toekoms van die mens alleen nog op 'n rewolusionêre manier reg waardeer" ¹¹

Moltmann voer dan drie gronde vir sy stelling aan.

Die eerste grond is dat ons in 'n objektief rewolusionêre situasie leef. Dié feit kan ons veral op drie terreine waarneem: a) in die internasionale handels- en nywerheidswêreld, waar die blanke nywerheidslande al ryker word en die arm lande al armer, en waarteen die "derde wêreld" in opstand kom; b) in die ontwikkelde lande self, waar tegnologie en produksie die tradisionele verhoudinge en strukture verouderd maak en c) in die universiteite, waar 'n opvoedkundige rewolusie teen die "blote" en "suiwer" tegniek en wetenskap (sonder die mens) aan die gang is.

'n Tweede grond, sê Moltmann, is dat die geskiedenis self rewolusionêr is, d.w.s. verandering in die grondveste van die ekonomiese, politieke en morele sisteem bring. Anders as ewolusie of reformasie behels rewolusie grondige veranderinge "deur die blootlegging van ongehoorde nuwe moontlikhede en kragte". Dan ontstaan spanning tussen moontlike en werklike omstandighede en die neiging na grondige verandering as omwenteling ¹²

Hy wys daarop dat daar vandag moontlikhede bestaan om honger uit te skakel en oorbevolking te kontroleer." Daarenteen is daar stelsels wat sulke misstande eerder bestendig. Daarteen ontwaak 'n kritiese besef, wat die ryk moontlikhede van die toekoms raaksien en wat dan in opstand kom teen die hede van armoede en onreg. Die gevestigde belange bied egter weerstand teen die moontlikhede van die toekoms. Gevolglik groei daar 'n behoefte aan totale ommekeer, wat die mens in sy hele bestaan raak. Omdat die geskiedenis self rewolusionêr is, het die rewolusie dus 'n neiging om permanent te wees.

Derdens, sê Moltmann, ontdek ons vandag dat die waarheid self rewolusionêr is. Dit beteken dat die wêreld as sodanig wesenlik veranderlik is. Daarom, sê hy, moet ons wetenskap, insluitende die teologie, prakties verantwoord wees. Dit gaan immers om die moontlikheid van 'n beter en 'n vryer mensheid. Ons moet ons kennis met ons handeling saamsnoer om sinvol en doelgerig te werk.

Ons het met opset hier na Moltmann verwys, omdat hy in die agtergrond vir sy stelling dat ons in 'n rewolusionêre situasie leef, in breë trekke ons huidige wêreld in sy geheel in die gesigveld bring: die ongelyke verdeling van rykdom, die geweldige stroomversnelling waarin ons leef, die dinamiese stukrag na sosiale verandering wat in die moderne tegnologie opgesluit lê, en les bes, die aksent op 'n "praktiese" wetenskap. 'n Mens sou hier kleiner onderafdelinge kon aksentueer, bv. die gedagte van blywende verandering, of die aksent op die daadkarakter van die geloof, wat juis in en deur die daad geverifieer moet word (aktivisme). U is egter met hierdie aksent bekend — miskien beter as ek. Laat ons dus maar by die skets van Moltmann bly: dit gee ons 'n goeie, globale oorsig oor die huidige klimaat t.o.v. die sosio-politieke(én ekonomiese) strukture.

Nog twee opmerkinge oor die huidige klimaat is nodig: die eerste raak die vraag, waarom nou juis rewolusie en nie ewolusie of, liefs nog, reformasie nie. Die tweede raak die rol van die huidige teologie.

Waarom die geweldige hoë premie op rewolusie? Waarom nie reformasie nie? Dié vraag is vir ons as Gereformeerdes van kardinale belang. Ons weet en glo tog dat die koninkryk van die hemele soos 'n suurdeeg is wat van binne uit vernuwe en heelmaak. Waarom word dit vandag miskien ter wille van 'n radikale, rewolusionêre omwenteling? Moltmann het, in die tweede grond vir sy stelling reeds 'n antwoord op die vraag gegee, nl. dat die geskiedenis self rewolusionêr is, omdat nuwe, ongehoorde moontlikhede vir ons geopen word, terwyl die gevestigde belange hulle hierteen verset en die *status quo* wil handhaaf. Van laasgenoemde toestand het Shaull en Alves indringende analyses gemaak en daarop gewys dat ewolusie, verbetering, reformering van die huidige dinge wat verkeerd is, alleen die bestaande sosio-politieke strukture versterk. Shaull het daarop gewys dat die geweldige gapings en spanninge op sosiale, ekonomiese en politieke gebied nie vanself kleiner word nie — selfs nie deur intensiewe tegniese en ekonomiese ontwikkeling nie. Alle verbeteringsaksies binne die huidige strukture lei alleen daartoe, sê Shaull, om die onreg te bestendig. Alves kom tot dieselfde konklusie. Hy sê dat die tegnologiese utopisme 'n droom is. Die werklikheid is egter die teendeel: die struktuur van 'n tegnologiese samelewing laat steeds minder alternatiewe toe. Hoe groter die voordele word (bv. rykdom) des te minder word die moontlikheid van kwalitatiewe vernuwings. Bepaalde infrastrukturele veranderinge bestendig en versterk net die sisteem. Daarom is 'n geheel nuwe uitgangspunt, buite die ontwikkelingsmoontlikhede van die bestaande strukture, nodig as om werklik iets wil bereik.¹⁴ Hieruit is dit duidelik dat vir vele die reformasie vir die rewolusie ingeruil moet word omdat lg. die enigste middel tot heil vir die hele mensheid is.

Waarom laat die teologie hom só deur die verandering op sleep-tou neem? Van Wyk vra m.i. tereg die vraag of die maatskaplike spannings genoegsame rede is "om die hele apokaliptiese aanloop van die sosiale veranderingsteologie van ons tyd te verklaar". Hy meen dat ons hier weer met 'n "gapingsteologie" in nuwe gedaante te doen het. Dit beteken dat daar vir die teologie 'n staanplek gesoek word en dit dan in die krisis van die menslike lewe gevind word — krisis wat „soms met dankbaarheid tot beginsels verhef word, om as motor te kan dien om verslakte kerklike en teologiese aktiwiteit weer te stimuleer”.¹⁵ Dat hierdie struktuurterminologie en vernuwingssteologie inderdaad 'n modeverskynsel is, wat nie uit die eksegeese kom nie maar uit diverse filosofiese strominge wat in spesifieke patrone gekonvergeer het, word duidelik as ons vra na die herkoms van hierdie moderne klimaat met sy eienaardige siening op strukture, rewolusie en verandering.

Die Agtergrond

Om die sekularistiese utopisme van ons tyd, met sy — geroep na struktuurkritiek en sy verwagting van 'n universele heil te verstaan,

moet ons nie net na spesifieke filosofieë kyk nie, maar eerder die dieperliggende filosofiese strominge van die Westerse wêreld gaan raaksien. Dit lyk my dat daar veral drie strominge is wat rigtinggewende impulse uitgestuur het in die vorming van ons huidige opvattinge oor en verwagtinge van die strukture.

Die eerste — en oudste — stroming is die *materialisme*, wat sedert die atoomteorie van Demokritus (460-371 v.C.) nog altyd met ons is. Dis opmerklik dat die materialisme ná Demokritus vir bykans tweeduisend jaar hoofsaaklik sluimerend was om in die moderne denke weer kragtig te word. Dit skyn of die klassieke meganika van die Renaissance (Galilei, Kepler) gaandeweg só oorspan is, dat die mens ook op meganiese wyse "verklaar" is. Reeds in die sewentiende eeu sien ons hierdie tendens (bv. by Hobbes), terwyl dit in die agtiende eeu by Holbach en de la Mettrie duidelik aan die lig tree. Dink maar aan laasgenoemde se boek, *L'homme machine*, die mens 'n masjien! In die negentiende eeu, met die geweldige bloei van die natuurwetenskappe, het die materialisme 'n nuwe stimulus vanuit die „wetenskap” ontvang. In dié tyd vind ons aan die een kant 'n wyd verbreide, oppervlakkige materialisme wat met behulp van die natuurwetenskap letterlik alles uit „krag en staf” wil verklaar en die denke as 'n produk van die harsings sien (Büchner, Vogt). Aan die ander kant kry ons 'n subtieler materialisme, bv. by Feuerbach, wat alles herlei na die liggaamlike mens. So begin hy 'n nuwe lyn, wat ons die biologiese materialisme kan noem (Darwin) — 'n lyn wat in die ewolusionisme vandag nog steeds deurloop, ten spyte van die feit dat die starre, deterministiese materialisme met die moderne kwantumfisika 'n uitklophou gekry het.¹⁶ Vandag is die materialisme of heel subtiel of 'n barre praktiese gejaag na aardse goed.

'n Tweede stroming met geweldige impetus is die *humanisme*. Terwyl die materialisme reeds in verskillende vorme voorkom, is die humanisme nog veel meer gekompliseerd. Op sy eenvoudigste kan ons sê dat die humanisme die mens sentraal stel, en 'n onwrikbare vertrouwe het in die inherente goedheid van die menslike natuur. Dit het in die veertiende eeu in Italië ontstaan, en het saam gegaan met die emansipasie van die stedelike burgers. Hierdie emansipasie het op ekonomiese gebied die Middeleeuse kaders deurbreek, nes die humanisme as vorm van neopaganisme¹⁷ dit op geestelike gebied gedoen het. Die humanisme was ook onafskeidbaar verbonde aan die Renaissance, en was eintlik die deurwerking van laasgenoemde op die gebied van die geesteswetenskappe (geskiedenis, filologie en filosofie).

Die humanisme het sedert sy ontstaan in die veertiende eeu nog steeds 'n geweldige invloed op die Wes-Europese kultuurwêreld uitgeoefen. Terwyl dit in Italië soms uitgesproke a-christelik was (Bruni, Machiavelli), was dit in Frankryk aanvanklik nou verbonde met die Reformasie en het dit Zwingli, Melancton en die jong Calvyn beïnvloed. Later het die Reformasie en die humanisme egter hulle eie paaie bewandel en het die humanisme steeds meer die outonome mens gaan teken. Met die Franse naturalisme en die Duitse idealisme het die humanisme 'n nuwe hoogtepunt bereik. In die twintigste eeu het die humanisme met sy optimisme 'n

ernstige krisis beleef: twee wêreldoorloë het die nuwe geloof in die goedheid en onbepaalde bekwaamheid van die mens tot in sy fondament geskud. Maar doodkry was min. In sommige vorme van die eksistensialisme (Sartre¹⁸), in die VVO en WRK, met hul geroep na menseregte en na vryheid en gelykheid en broederskap, het die ou ideaal van die Verligting herleef en het die humanisme hom weer, en grondig, laat geld.

'n Derde stroming — miskien die mees potente¹⁹ — wat ek hier wil noem, is die *historisme*. Die wortels van hierdie magtige stroming lê reeds in die agtiende eeuse Verligting. Dit was inderdaad nie identies met die *Aufklärung* nie, maar is deels daardeur gestimuleer.²⁰ Tipiese verligtingsfigure soos J. S. Semler en G. E. Lessing het reeds gewys op die historiese bepaaldheid van die Christendom, die Skrif en die dogma.²¹ Dis bekend dat Lessing die ortodokse teoloë van sy tyd stom gelaat het met sy skerp en pikante formulering van die probleem: „toevallige historiese waarhede kan nooit die bewys word vir noodsaaklike waarhede van die verstand nie”.²² Hierdie kritiese bewuswording van die geskiedenis het spoedig ontwikkel in 'n geesteswetenskaplike metode (vgl. die histories-kritiese metode in die Teologie), wat die lewensgevoel en lewensbeskouing van die Verligting oorleef het en in die idealisme en romantiek van die negentiende eeu nuwe stimulus ontvang het. In ons eeu vier dit sy grootste triomf.

Die historisme is wesenlik 'n lewensbeskouing wat die geskiedkundige aspek van die werklikheid verabsoluteer en derhalwe alle verskynsels, en dan veral die mens en sy kultuurskepping, reduceer tot loutere produkte van die historiese ontwikkeling.²³ J. Klapwijk, wat hom intensief met die historisme besig gehou het, gee die volgende omskrywing van die historisme:

„Ik versta onder ‚historisme’ de wijsgerig-wetenschappelijke en praktisch-ethische levensopvatting die tot onbetwisbaar uitgangspunt genomen heeft de gedachte, dat de geschiedenis, in de zin van kulturhistorische ontwikkeling, een totaalproces is dat heel het typisch-menselijk bestaan met al zijn waarden en normen intrinsiek bepaalt en omvat en dat derhalve het historisch denken — steunend op de historisch-kritische wetenschapsmethode — de eigenlijke sleutel vormt die ons tot deze werkelijkheid toegang verschaft”.²⁴

In kort, sê Klapwijk, kan ons die historisme aandui as „kultuur-historiese ewolusionisme”.

Die toneel

Vir ons onderwerp is dit vervolgens nodig om die aandag te fokus op die toneel van die geesteslewe in Europa, soos dit omstreeks die wending van die agtiende na die negentiende eeu hom voordoen. Dan merk ons op dat die drie genoemde geestesbeskouinge in hierdie tyd, elk op eie wyse, sterk tot openbaring kom.

Die humanisme, met sy utopiese verwagting, nou baie sterk horisontaal gerig en met ateïstiese aksente, kom soos 'n vulkaan tot uitbarsting in die Franse Rewolusie. 'n Jaar tevore het Kant

reeds die humanistiese vryheidsideaal op pregnante wyse geformuleer in sy *Kritik der praktischen Vernunft*. Die „outonomie van die wil” is vir hom die „vryheid” van die mens. Die mens is egter nie net uitgangspunt nie maar ook doel; is „Zweck an sich selbst” en Kant sê dat die „Menschheit in unserer Person uns selbst heilig sein müsse”.²⁵ Hierdie beginsel van die outonomie van die mens, het die walle van die filosofie oorstrom en die hele moderne kultuurlewe oorspoel.²⁶

In die idealisme van die romantiek word nie net die humanistiese vryheidsideaal konsekwent geformuleer nie, maar kry die historisme ook nuwe dryfkrag. Die simbool van die romantiek is nie verniet die blou blommetjie nie! Blou is tog die kleur van dit wat vër is. So word ook dit wat ver terug in die verlede lê, opnuut voorwerp van belangstelling, studie en bepeinsing. Die Schlegelbroers skryf die eerste geskiedenis van die Duitse taal.

Die historisme van die romantiek word verklank in die organologiese en dialektiese geskiedbeskouing van die na-Kantse idealiste: Fichte, Schelling en Hegel. Natuur en kultuur (determinisme en vryheid) word gesien in één groot, allesomvattende historiese proses, waarin nasies as verpersoonlikte organismes gebore word en groei (Schelling; begin van die bloei van die nasionalisme van die negentiende eeu) en waarin, deur die dialektiek van tese, antitese en sintese, die absolute Gees bewus word van homself (Hegel).

Die globale, idealistiese denke in organiese beelde, soos ons dit by Fichte, Schelling en Hegel aantref, word deur Feuerbach omgebuig in 'n individuele, materialistiese sin. Maar, om 'n uitdrukking van Klapwijk te gebruik, die „organologiese” denke, tipies van die romantiek, bly. Die organiese mens is vir Feuerbach normatief.²⁷

Hierdie toespitsing op die mens toon ons die humanisme van Feuerbach. Die mens is sentrum, verklaringsgrond en doel van die wêreld. Die outonomiebeginsel van Kant word hier op 'n eie wyse geformuleer, só nl. dat ons vier tipiese trekke in Feuerbach se denke kan onderskei. Ten eerste die materialisme: die mens is 'n stoflike organisme, waaragter en waarbo nie nog 'n aparte siel gesoek moet word nie. Tweedens die empirisme: nie dit wat gedink word, is waar, soos die idealiste sê nie, maar dit waarmee die sintuie in verbinding kan tree. Derdens, die redusering van teologie tot antropologie: net so min as daar agter en bó die liggaam nog 'n aparte siel bestaan, net so min bestaan daar agter en bo die natuur nog 'n onstofflike godheid. God bestaan nie, maar is 'n projeksie van die mens — die geheim van ons menswees. Immers, deur 'n god agter die werklikheid te projekteer, ervaar die mens gemeenskap met iets hoërs. Dan is die natuur nie meer iets wat op homself staan nie, maar betrokke op die mens — die wêreld word wêreld-vir-ons. Só verwys die godsgedagte na die mens self, wat die woordjie „U” ken. Ten slotte lê Feuerbach klem op die ek-jy-verhouding. Teenoor Hegel stel hy dat egte, konkrete denke nooit selfgenoegsaam en mens-isolierend is nie, maar die medemens nodig het. Die waarheid word vlees en bloed in die „ek” en „jy”. Iets word nie werklik deur dit te dink nie maar deur dit te ontmoet.

En hierdie ontmoeting geskied nie deur die abstrakte denke nie, maar is 'n konkrete sintuiglike liefdesontmoeting.

Kant, Hegel, Feuerbach — humanisme, historisme en (humanistiese) materialisme. Maar kyk goed: die historisme word dominant, want die organiese materialisme van Feuerbach mond uit in die biologiese ewolusionisme van Darwin, terwyl die organiese idealisme 'n lewensbeskouing word in die kultuurhistoriese ewolusionisme. So bely die romantiek inderdaad die geloof in die vooruitgang van die mensheid.²⁸ In die idealisme, die vitalisme en, veral in die fenomenologie van Dilthey, vind die historisme sy neerslag. Deur lg. word dit 'n lewensbeskouing.²⁹

Die spelers

Die hoofspeler in dié toneel is ongetwyfeld Marx. In hierdie toneel is hy volkome tuis — kind van sy tyd: die humanistiese, historistiese en materialistiese strominge konvergeer in die denke van Marx op 'n tipiese dog onmiskenbare wyse.

Op eie wyse stempel hy die humanistiese outonomiegedagte van Kant — nou nie in idealistiese sin nie maar in materialistiese sin: die mens máák homself en máák die geskiedenis, en wel deur sy arbeid en klassestryd. Want die mens is wesenlik *homo faber*, kreatief-werkende mens. Sy wese lê opgesluit in sy arbeid; „die mens máák homself sodat die menslike ryk van die vryheid slegs opgebou kan word op die ryk van die noodsaaklikheid”.³⁰ So is die mens dus in wese selfverwerklikend.

Op eie wyse sluit hy ook aan by Hegel, nie by sy idealisme nie maar by sy dialektiese beskouing van die geskiedenis. Die geskiedenis is nou nie meer die universele proses wat natuur en mensheid insluit en wat in die dialektiek van tese, antitese en sintese deur die denkende gees voortgestu word tot by sy eie selfbewuswording nie. Dit is nou 'n materieel-ekonomiese proses wat deur die mens in sy klassestryd voortgestu word na die utopie van 'n kommunistiese klaslose maatskappy. Die wesenlike wat hy saam met Hegel behou is: alle kwalitatiewe veranderinge in die geskiedenis kom tot stand deur die dialektiese proses van tese, antitese en sintese. Vir hom is die tese die kapitalistiese vorm van besit en jaag na wins. Hierdie klas met sy gemeenskaplike gevestigde belange roep die antitese op: die opstand van die vervreemde proletariaat,³¹ totdat hulle die kapitalistiese orde rewolusionêr omverwerp. Dit verander die hele situasie sodat die opponerende klasse met hulle botsende belange in 'n nuwe sintese saamgevat word. Die verandering geskied dus in twee fases. Eerstens moet die proletariaat voldoende krag en doelgerigtheid kry om die mag uit die hande van die bourgeoisie te ruk en die „diktatorskap van die proletariaat” op te rig. Hierdie fase, die antitese, noem Marx „sosialisme”. Die tweede fase tree hierna in. Dan word die onderskeid tussen die kapitaliste en die werkers (die bourgeoisie en die proletariaat) en tussen kapitaal en arbeid gaandeweg opgehef in 'n nuwe klaslose en waarlik demokratiese samelewing. Hierdie tweede fase is die sintese, en staan bekend as „kommunisme”.

Les bes, en dus met volle oorgawe, sluit Marx aan by die organiese materialisme en gepaardgaande ateïsme van Feuerbach. „Man makes religion; religion does not make man”.³² Die mens maak vir hom 'n God na sy eie beeld en gelykenis. Die Christendom is die projeksie van die kapitalistiese klas om die massa vervreemde loonarbeiders te troos met 'n „pie in the sky”. Nes Feuerbach sien hy die teendeel van materialisme nie in die „geestelike” of die „morele” nie maar in die idealisme. Hy verwerp die meganiese „natuurwetenskaplike” materialisme van sy tydgenote en ook die praktiese materialisme van 'n gejaag na aardse goed. Maar hy verbreed die organiese materialisme van Feuerbach, sodat dit nie meer primêr op die biologiese en sintuiglike van die individu slaan nie, maar veral op sy stoflike omstandighede. „His materialism was the postulation that all ideas and values (true of false) are derived from one's material or economic circumstances and not vice versa”.³³ Dus: verander die wêreld, die strukture, die ekonomiese omstandighede en jy verander die mens.

Vandag hoor ons die applous op hierdie toneel en op die speler. Weliswaar nie altyd ewe entoesiasies nie: die eksistensialiste ken ook die absurditeit van die bestaan, die mens wat in die wêreld „gewerp” is en moet probeer om sin aan sy bestaan te gee, maar dan tog só dat die sin nie net die eie vrye keuse is nie maar ook die bevryding van onderdrukte (Sartre). Andere, die neomarxiste, is so entoesiasies dat hulle eintlik krities word. Die spel van Marx is nie radikaal en oortuigend genoeg nie. Waarom moet die proses van historiese ontwikkeling ophou by die bewuswording van die absolute gees (Hegel) of by die klaslose maatskappy van die kommunisme (Marx)? Dit kan tog nie. Die kultuurhistoriese ewolusie gaan rusteloos voort en die proses het geen einde nie. Daarom: permanente verandering (só het die vroeë Marx dit uitgespel), voortdurende rewolusie, steeds onder klasse wat die potensieel rewolusionêre proletariaat kan vorm: nie net die werkersklas nie (baie van hulle is vandag al ryk en het gevestigde belange) maar veral dié wat geen belange (nog) het nie — die studente en die politiek en sosiaal onderdrukte.

Maar oor één saak stem al die mense wat vandag applous gee, saam: dit gaan om die mens, maar nou nie meer om die abstrakte vraag na die „wese” van die mens nie, maar om die vraag na die mens-in-die-wêreld, die mens in sy konkrete historiese situasie. Daar moet ons hom sien, as skepper van sy eie heil.³⁴

Hierdie applous is verstaanbaar. Hoe kan dit anders as Kant reeds aan die antropologie en die daarmee samehangende sosiale filosofie 'n prioriteit gegee het deur die antropologie te verbind met geskiedfilosofiese oorweginge — oorweginge wat aan die antropologie nie net 'n pragmatiese nie maar ook 'n kritiese bedoeling gegee het?³⁵ In die woorde van W. P. Esterhujse: „Soos bekend het hy (d.i. Kant) die vrae: Wat kan ek ken? Wat moet ek doen? Wat mag ek hoop? gereduseer tot die vraag: Wat is die mens? Met hierdie reduksie het hy as 't ware die wissel van die spoor gestel waarlangs die filosofiese denke mettertyd hoofsaaklik in die teken van die antropologie te staan gekom het. En toe Feuerbach daar-

aan alle primaat toegeken het deur dit te verhef tot die mees fundamentele wysgerige wetenskap, was die kaders duidelik afgebaken waarbinne die vraag na die mens gedurende die 20e eeu as vraag van primêre orde ter diskussie gestel is".³⁶ Maar laat ons dit weer beklemtoon: nou gaan dit nie meer om die vraag na die wese van die mens, afgesien van sy situasie nie, maar dit gaan om die mens in sy verhouding tot sy omgewing (besoedeling, oorbevolking, hulpbronne), tot sy medemens (sosiale filosofie, sosiale etiek) tot sy wêreld waarin hy leef. Dit gaan dus nie meer om die „wesentliche” mens nie, maar, in die woorde van Stellingwerff, om die dialektiese mens en, heel resent, om die funksionele mens. „De dialectische mens is de innerlijk verscheurde mens. De functionele mens is de ontwortelde mens”.³⁷ Hierdie soeke na die wesentliche van die mens in sy funksionele verband, het gelei tot die oortuiging „dat daar bemiddelende faktore is wat bepaalde grense stel aan die vryheidsbeleving en verantwoordelike besef van die mens. Vandaar dat die vraag na die mens die afgelope aantal jare in toenemende mate behandel is in samehang met begrippe soos sisteem, struktuur, institusie, instelling, bestel, organisasie en vorm. Daar word gepraat oor maatskappystrukture wat 'n sekere mate van anonimiteit en ondeursigtigheid besit, sodat die individuele mens geen vaste greep daarop kan kry nie (Marcuse, Horkheimer). Daar word geroep dat mentaliteitsverandering gekoppel moet word aan struktuurverandering (Adorno), soseer dat die kreet: „Verander die wêreld, begin by jouself”, dit moes inboet teen die kreet: „Verander jouself, begin by die wêreld”. Sô trek Esterhujise op treffende wyse die lyn van die toneel na die gehoor.³⁸

En ons?

En ons? Sal ons saam applous gee met die neomarxiste en die eksistensialisme? Sal ons die terminologie van Marcuse en Horkheimer oorneem en gaan praat van die lewe van die Christen in die sosio-politieke strukture? Lê hierin nie 'n kontradiksie opgesluit nie? Wie *Christen* sê, praat tog ook van Christus wat regeer, van God se barmhartigheid en regering, maar wie van *strukture* praat — die woord het eenvoudig vandag deur sy gebruik en bedoeling 'n slegte reuk — praat hy nie van die outonome mens wat sêlf en alleen regeer nie, van die allesoorkoepelende stroom van die geskiedenis wat elke menslike daad en elke struktuur relatiewe en die permanente rewolusie propageer nie? Die struktuurbegrip is soseer belas en eensydig dat dit vir ons nie deugdelik is nie. Die mens is tog eenvoudig nie net die produk van sy ekonomiese en politieke omstandighede nie.

As ons nie aan hierdie huidige applous meedoen nie, beteken dit nie dat ons helemaal niks aan hierdie toneel en sy speler het nie, maar dat ons heel krities daarna kyk. En dan kan ons wel iets daaruit leer. Ten eerste dat die bewoëheid van Marx oor die treurige lot van die industriewerker (veral van die kinderarbeid) ons nie onaangeroerd kan laat nie — en dit ter wille van die barmhartigheid van Christus wat ons in hierdie wêreld moet weerkaats. Ons

sal ons krities moet afvra of ons nie onself verskans agter die veilige en permanente (?) strukture van kerklike institute nie, met die gevolglike onbekwaamheid en onwilligheid om as beelddraers van God hierdie wêreld inderdaad te bewerk en te bewaak en om „aan alle mense ”goed te doen en, soos Luther gesê het, die dienaar van almal te wees.³⁹ Ons sal in ons selfondersoek verder moet gaan en vra of ons eng inset by ’n blote persoonlike etiek, waarby net soms by nabetragting ook nog effens gekyk is na die gedragsrigtende funksie van die samelewingsvorme en institute waarin die mens lewe, nie óók eensydig was nie.⁴⁰ Ons sal dieper moet vra: is die hele dialektiek van „persoonlike” en „sosiale” etiek nie ’n valse probleemstelling nie? Het die mens as individu nie direk en onmiddellik reeds meteen die gebod om opreg met sy God en sy naaste te lewe, en die opdrag om hierdie wêreld te bewerk nie? En die „strukture”? Laat ons maar liefs praat van samelewingsvorme (of wat u ook as Gereformeerde taal verkies) en laat ons tog onderskei tussen dié vorms wat God ingestel het en dié wat mens gemaak het. Laat ons veral nie so skrik vir die harde applous van die neomarxiste nie, dat ons vergeet dat die historiese inderdaad ’n aspek van ons werklikheid is waarmee ons rekening moet hou, sodat ons nie, bv. op kerklike akker, nog met ’n eenskaarploegie sukkel terwyl almal om ons stootskrapers en trekkers gebruik nie.

Dié selfondersoek moet ons bring tot positiewe taakvervulling. Deel van ons taak is om die geeste te beproef, om die modewoorde van ons tyd (maatskappykritiek, struktuurverandering ens.) in hulle geestelike draagwydte te onderken. Wat is tog ’n struktuur? Hieroor loop die meninge uiteen. Feit is dat niemand nog ’n welomskrewe aanduiding van die begrip gegee het nie.⁴¹ Vir die neomarxiste is dit histories bepaalde, onpersoonlike magte wat die mens in sy greep hou en kondisioneer. Vir die teoloë is dit blykbaar persoonlike wesens wat (baie gerieflik!) ook kan sondig.⁴² Sosioloë gebruik ook die woord as aanduiding van samelewingsvorme, wat blykbaar ook „magte” is wat die hele kulturele en godsdienstige lewe van die mens in aansyn roep en inhoud gee.⁴³ Origenis geld ook hier dat die term in ’n ryke variasie van betekenisse gebruik word.⁴⁴

Wanneer ons die struktuur-begrip nader bekyk, is dit duidelik dat dit oorspronklik in die meganika en ook in die biologie tuis hoort. Op hierdie feit wys Allan W. Eister ook in sy artikel oor sosiale strukture. Maar dan maak hy die interessante opmerking: „Although the comparison of social structures to machines and other inorganic structures or to organisms was generally intended to be merely analogous, confusion concerning the precise denotation and the various connotations of the concept has resulted from this practice”.⁴⁵

Eister bring die verwarring aan die lig deur ’n paar kritiese vrae te vra, waarop, sê hy, geen sosioloog nog afdoende geantwoord het nie. Omdat hierdie kritiese vrae ook die struktuurbegrip in die algemeen raak, d.w.s. dié waarmee die teoloë en filosowe smous, word sy vernietigende en ontdekkende vrae hier aangehaal:

a) „How, exactly, and by whom or by what the structure is to be

18 In die Skriflig

regarded as having been brought into existence and 'held together',...

- b) in what exactly it consists and whether the constituent units are themselves structures composed of still smaller units,
- c) how, i.e. on what basis or in what way the units are, or must be, 'integrated',
- d) how, and in what way, or by what means, is it altered".⁴⁶

Die laaste vraag open meteen ons oog vir die onopgeloste en onoplosbare kontradiksies waarmee die neomarxiste sit: hoe kan die mens, indien hy ten volle gedetermineer word deur die sisteem, homself „buite” die sisteem plaas om dit rewolusionêr te verander?⁴⁷

Hier is inderdaad nie alles goud wat blink nie. Hier sit, afgesien van die materialisme en die humanisme soveel bedekte antinomieë in die huidige struktuurbegrip, dat 'n mens die indruk kry dat ons hier eerder met 'n emosioneel belaaide begrip as met 'n rasonele begrip te doen het.

Nee, ons apploudiseer nie saam nie. Ná ons eie selfondersoek sal ons aan die apploudiseerders moet vra: Is julle eerlik? Is die mooi gepraat oor vrede en gelykheid vir almal, oor maatskappykritiek en rewolusionêre struktuurverandering werklik opreg bedoel? Kan mens jou werklik 'n *permanente* rewolusie voorstel anders as totale nihilisme en anargisme?

Is julle luide applous van Marx en sy hele toneel en agtergrond nie maar 'n skerm waaragter die gebrek aan persoonlike moraliteit en opregte liefdesbetrokkenheid verberg word nie? T. F. Torrance het dit nie gevra nie maar reguit *gesê*: „But what concerns me here is that moral inversion⁴⁸ of this kind has so infected the churches, especially Anglo-Saxon Churches, that our evangelical convictions are persistently submerged if not replaced by *consciously meritorious involvement* in socio-political issues, which is associated with a serious degeneration of genuine ethical substance and indeed a widespread moral laxity of the individual in our society. Thus the moralistic externalisation of life in the churches is concomitant with a fatal loss in spiritual depth”.⁴⁹

Gelewer voor die GTV-jaarvergadering te Pretoria-Oos, 13 Junie 1978.

-
- 1 Hieroor het Van Riessen: *Maatschappij der Toekomst*, A. Huxley: *Brave new World*, en Alvin Toffler: *Future Shock*, interessant genoeg geskryf.
 - 2 Vir die gebruik van die term *samelewingskritiek*, sien o.m. W. A. de Pree: *Maatschappijkritiek en Theologiekritiek*, Assen, 1971. Interessant genoeg het Barth reeds die term *Christeliche Gesellschaftskritik* i.v.m. die diakonale taak gebruik (KD IV/3, p. 1023).
 - 3 Vgl. H. Maier: *Kritik der Politischen Theologie*, Einsiedeln, 1970; D. Sölle: *Politische Theologie*, Stuttgart, 1971.
 - 4 R. Shaull: *Containment and Change*, Londen, 1967, sê dat dit die taak van die teologie is om verandering te bewerkstellig: „... our only hope lies in discovering as quickly as possible, how fundamental changes can be brought about in the structure of our society” (p. 180) — sitaat by J. A. van Wyk: *Vernuuwing of Rewolusie*, Pretoria 1973, p. 44).

- 5 T. Rendtorff en H. E. Tödt e.a.: *Theologie der Revolütie*, Baarn 1968.
- 6 *Essay on Black Theology*, Johannesburg 1972, J. Cone: *Liberation*, New York, 1970.
- 7 Dis besonder duidelik in die teologie van die WRK. Vgl. bv. *The Church for Others*. Two reports on the Missionary structure of the Congregation, Genève, 1967. In die finale rapport van die Wes-Europese werkgroep lees ons: „If one were to select one word to describe the whole (d.i. ons wêreld), it would be ‚change‘. The old landmarks are being left behind. There seems nothing today which is not questioned; all authorities are challenged” (p. 8). Later weer: „We have to accept that, as far as we can see now, *nothing is permanent but change* and that there will never again be unchanging conditions in the usual sense”, (p. 36, my kursivering).
- 8 Id., p. 20: „The World provides the Agenda”.
- 9 Id., p. 27: „Office holders... have a vital role to play for the existence and action of every community or group of people. This role, however, can only be fulfilled if it is understood as subordinate to the *purpose* of the whole community, and for that reason it seems that of all the various conceptions of ministry... that of ‚an enabler‘ is the most helpful one”. Dieselfde geluid, net anders beredeneer, hoor ons in die rapport van die Noord-Amerikaanse werkgroep: „For if it is assumed that ‚church‘ can first be defined in some theological realm above and outside the sociological, we overlook the historical character of the Christian faith and the fact that traditional formulations arose in particular historical situations” (p. 64).
- 10 Onder redaksie van E. Feil en R. Weth, München, 1969.
- 11 Aanhalings soos vertaal deur Van Wyk, a.w., p. 2.
- 12 Van Wyk, a.w., p. 2—3.
- 13 Van Wyk, a.w., p. 3 met verwysing na Shaull: *Uitdaging aan Kerk en Maatschappij*; Baarn, 1969, p. 29.
- 14 Id., p. 3. Vgl. R. Alves: *A Theology of Human Hope*, New York, 1969, p. 21 v. Marcuse het ook reeds op dieselfde verstandheid van die huidige strukture gewys: die maatskappy is eendimensioneel.
- 15 Id., p. 3—4.
- 16 *Chr. Encycl.*, dl. 4, s.v. Materialisme.
- 17 G. Brillenburg Wurth in *Chr. Encycl.*, dl. 3, s.v. humanisme.
- 18 Vgl. sy *Existentialism is a Humanism*, waarin hy ’n radikale humanisme bepleit: die mens is per definisie vry. Daarom is sy essensie ondefinieerbaar — dis immers in wording. Waar Sartre aanvanklik slegs die individuele vryheid van die mens beklemtoon het, het hy later veral in die sosiale aspek belang gestel. Die enigste „norm” wat dan vir die mens geld, is: bevryding van die onderdrukte. Hierdie aksent op die individuele én — later — op die sosiale dimensie bring egter ’n spanning in sy filosofie wat nooit bevredigend opgelos is nie.
- 19 B. Lohse: *A short history of Christian Doctrine*, Philadelphia, 1966, p. 226: „The rise of historical thinking is one of the greatest movements in the intellectual history of mankind”.
- 20 Id., p. 225: „It is certain that the Enlightenment was in part responsible for the rise of historical thinking. Without the secularization of education, and without a point of view critical of the traditional teaching of the church it would have been impossible to regard history critically”.
- 21 Id., p. 227—229.

- 22 In Engels: „Accidental truths of history can never become the proof of necessary truths of reason” (by Lohse, a.w., p. 228). Dié bekende stelling kom uit sy werk: *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*.
- 23 H. Smitskamp in *Chr. Encycl.*, dl. 3, s.v. historisme.
- 24 J. Klapwijk: *Tussen historisme en Relativisme*, Assen, 1970, p. 50.
- 25 In. I, 8 sê Kant: „Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemässen moralischen Pflichten”. Sitate by H. Berkhof: „Pleidooi voor Heteronomie”, in *Vrede met de Rede*, Assen, 1976, p. 17.
- 26 Berkhof, a.a., p. 19, gee ’n skitterende kultuurfilosofiese analise van die deurwerking van die autonomiebeginsel: „De autonomie, eerst predicaat van het ethisch besef, daarna van de totaliteit van de menselijke geest, wordt in onze eeuw predicaat van de gehele existentie, van het bestaan. En in de laatste tien jaren is ze zelfs bezig predicaat te worden van de individualiteit”.
- 27 Vgl. C. A. van Peursen in *Chr. Encycl.*, dl. 3, s.v. Feuerbach.
- 28 G. C. van Nijtrik: *Die Vooruitgang der Mensheid*, Nijkerk, 1966, p. 12.
- 29 H. Jonker in *Chr. Encycl.*, dl. 3, s.v. historisme.
- 30 W. P. Esterhuyse: „’n Grondslag vir Maatskappykritiek?” in: *Ned. Ger. Teol. Tydskrif*, dl. XIV, Nr. 3, Junie 1973, p. 175—176.
- 31 A. Nolan: „Marx and the Marxists” in: *Missionalia*, dl. 6, nr. 1, April 1978, p. 4: „Marx distinguishes two kinds of work. Work that is rewarding and satisfying (even when it is difficult) because it is creative and voluntary and because its product is an expression of the worker himself. The other kind of work is wage labour, *working for someone else*. It is a drudgery and burden and the source of *alienation*”. Die vervreemding wat die loonarbeid meebring is volgens Marx radikaal: Dit vervreem die arbeider van sy produk, van sy eie werk (wat nou nie meer spontaan nie maar gedwonge is), van homself (i.p.v. vrye skepper ervaar hy homself as *objek*) en van sy medemens.
- 32 Aangehaal deur Nolan, a.a., p. 12.
- 33 Id., p. 11.
- 34 Esterhuyse, a.a., p. 169—170.
- 35 Id., p. 169. Vgl. Klapwijk, a.w., p. 28: „... dat het door Kant gekonspieerde Kriticisme *als zodanig* reeds zwanger was van geschiedmetaphysische gevolgen”.
- 36 A.a., p. 169.
- 37 J. Stellingwerf: *Oorsprong en Toekomst van de creatieve Mens*, Amsterdam, 1965, p. 77.
- 38 Esterhuyse, a.a., p. 170.
- 39 M. Luther: *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520), opgeneem in die bundel *Grundzüge evangelischer Lebensformung (Deutsche Literatur, reihe Reformation, Band 1)*, p. 164.
- 40 Esterhuyse wys tereg op hierdie eensydigheid; a.a., p. 174.
- 41 L. Floor: *Die Kerstening van Strukture*. Rede gelewer voor die GTV, Pretoria op 22 Mei 1978. Nog ongepubliseer. Daarom ontbreek die bladsy-aanwysing hier. Dié artikel verskyn binnekort in *In die Skriflig*.
- 42 Id.: „Strukture word hier beskou as wesens wat soos die mense kan sondig”. Hy verwys dan na die WRK. Eers na ’n rapport van ’n konferensie oor „World Co-operation for Development” wat in 1968 in Beiroet gehou is: „We know the reality of sin and the depth of its hold on human beings,

and on our political and economic structures". Vervolgens na 'n uitspraak in die rapport van Uppsala: „He (God) judges our structures of thought and action". Lg. uitspraak maak natuurlik die begripsverwarring wat daar heers oor „strukture" nog erger.

43 Robert N. Bellah (ed.): *Emile Durkheim on Morality and Society*, Chicago and London, 1973. In sy inleiding wys Bellah daarop dat „society" een van die moeilikste begrippe is wat Durkheim hanteer en dan (p. x.) dat „...morality, then (and even divinity) is not a concept external to society but rather part of its essence".

44 Bredermeier and Stephenson: *The Analysis of Social Systems*, New York, 1965: „When people know how to act in a situation, when they know what to expect of others and what is expected of them — we say that the situation is 'structured' for them. This is to say that they have a common definition of the situation" (p. 24).

In sy *A Dictionary of the social Sciences*, Routledge & Kegan Paul, London, 1977, wys Hugo F. Reading op die variasie in betekenis van struktuur". 1. set of interrelated elements. 2. set of interdependent variables. 3. set of relations between elements of a system. 4. set of rules generating phenomena" (p. 203).

45 A. W. Eister se artikel s.v. „Social Structure" in: *A Dictionary of the Social Sciences*, Tavistock, London, 1964.

46 Id.

47 G. Rohrmoser: „De Problematiek van de Rede in het Perspektief van het Neomarxisme van de Frankfurter Schule" in: *Vrede met de Rede*, noem rondom hierdie dilemma drie „aporieë van die kritiese teorie". Ons haal die eerste twee gedeeltelik hier aan: „De eerste, fundamentele aporie ligt besloten in de vraag hoe een bemiddelende relatie denkbaar is tussen enerzijds een samenleving die... met volstreekte negatieve trekken wordt getekend, en anderzijds een toestand die Adorno heeft aangeduid als totale pacificatie van de mens... Hoe is een overwinning op de totale negativiteit denkbaar, ten gunste van een maatschappij waarin deze negativiteit even totaal is opgeheven?"

„De tweede aporie... raakt de vraag hoe een subjekt, hoe autonomie zich laat winnen en konstitueren onder de vooronderstelling van de, door haar als definitief beschouwde, likwidatie van de subjektiviteit" (p. 94).

48 „Moral invession" is 'n term van Polanyi, wat hy skerpsinnig omskryf: „The morally inverted person has not merely performed a philosophic substitution of moral aims by material purposes, but is acting with the whole force of his homeless moral passions within a purely materialistic framework of purposes" (*The Logic of Liberty*, p. 106).

49 T. F. Torrance: *Theology in Reconciliation*, Grand Rapids, 1976, p. 277.