

Menslike vryheid in konteks en perspektief

Andries Wilhelmus Gerhardus Raath

**Proefskrif voorgelê om te voldoen aan die vereistes vir
die graad Doctor Philosophiae in die Fakulteit Lettere
en Wysbegeerte (Departement Wysbegeerte) aan die
Universiteit van die Oranje-Vrystaat, Bloemfontein,
Junie 1985.**

Promotor: Prof D.F.M. Strauss
Mede-promotor: Prof L.M. du Plessis

Universiteit van die Oranje-Vrystaat
BLOEMFONTEIN

1986

T 123.5 RAA

Opgedra aan my vader

Voorwoord

Met groot dankbaarheid neem ek hierdie geleentheid ten baat om in nederige erkentlikheid die God van hemel en aarde, die Gewer van die mens se vryheid, te loof en te dank vir die wonderlike voorreg om hierdie studie te kon voltooi. Voortdurend was ek intens bewus van die woorde van Psalm 124:

"Die troue Heer het self ons vrygemaak:
die strik is los en ons het vrygeraak,
vry soos 'n voël wat vind sy vryheid weer.
Die ewige God, van alle dinge Heer,
Hy is ons hulp, Hy het ons vrygemaak."

Ek dank die Here vir krag en inspirasie, vir die verstand en geleenthede, vir die motivering en vermoë om hierdie studie te kon begin en voort te sit. Bowenal dank ek die Here vir die hulp en bystand van soveel troue kollegas, vriende en familie wat elkeen 'n bydrae tot hierdie studie gelewer het.

In die eerste plek gaan my dank uit na my promotor, prof. dr. D.F.M. Strauss wat met soveel geduld, vriendelikheid en hulpvaardigheid sy omvattende akademiese insigte en kennis met my kon deel.

Ek wil dankie sê aan prof. dr. L.M. du Plessis wat sedert my voorgraadse studie my die liefde vir die Calvinistiese wysbegeerte aan die verstand gebring het. Oor baie jare heen kon ek met vrug van sy gelowige insigte gebruik maak.

Ek voel 'n besondere behoefte van die hart om my dank te betuig aan die Universiteit van Bophuthatswana vir ses maande studieverlof en die geleentheid om hierdie proefskrif te kon begin. Aan die Universiteit van die Oranje-Vrystaat sê ek dankie vir die geleentheid om Calvinistiese wetenskap te beoefen en hierdie studie af te handel.

Besondere vermelding verdien my vrou Marianda vir haar geduld, opoffering en stille aanmoediging, asook my ouers vir hulle ondersteuning.

Aan my kollegas en akademiese vriende sê ek dankie vir hulle belangstelling en opregte meelewing met hierdie studie.

Sonder die werk wat proff. H. Dooyeweerd en H.G. Stoker in die geledere van die Calvinistiese wysbegeerte gedoen het sou hierdie studie grootliks sin-ledig gewees het. Ons dank die Here vir elke grondlegger en uitbouer van die Calvinistiese wysbegeerte en die vrugte van hulle arbeid.

In besonder word hierdie proefskrif opgedra aan my vader wat, hoewel hy die resultate nie tasbaar met my kan deel nie, my die geleentheid gebied het om die vryheid van akademiese arbeid te smaak.

Laaste maar nie die minste nie, bedank ek mevv. Veronica Boshoff en Cecile Coetzee asook mejj. Estrelita Pienaar en Barbara Duminy vir hulle onbaatsugtige hulp met die proeflees van die proefskrif.

Inhoud

DEEL I

Oriënterende inleiding

1

DEEL II

Menslike vryheid in die Calvinistiese wysbeerte

HOOFSTUK I

Menslike vryheid volgens die Wysbegeerte van die Wetsidee: H. Dooyeweerd

1.1. Inleiding	14
1.2. Die transendentale metode van die Wysbegeerte van die Wetsidee	23
1.3. Die transendentale probleemvrae van die Wysbegeerte van die Wetsidee	24
1.3.1. Die eerste transendentale probleemvraag	25
1.3.1.1. Dooyeweerd se tydsbeskouing	27
1.3.1.2. Dooyeweerd se beskouing van die struktuur van die werklik- heid: Dooyeweerd oor die modale aspekteverskeidenheid	36
1.3.2. Die tweede transendentale probleemvraag	48
1.3.3. Die derde transendentale probleemvraag	53
1.4. Die religieuse grondmotiewe	56
1.5. Die wysgerige grondideë	58
1.6. Die Christelike wetsidee	59
1.7. Menslike vryheid volgens die WMI	64
1.7.1. Soewereiniteit in eie kring	64
1.7.1.1. Die beginsel van soewereiniteit in eie kring in modale verband	65
1.7.1.2. Die beginsel van soewereiniteit in eie kring in individuali- teitstruktuurverband	69
1.7.2. Wat is die mens?	74
1.7.3. Samevatting	81

HOOFSTUK II

Die uitbouing van die vryheidsbeskouing van die WWI

2.1. Inleiding	88
2.2. D.F.M.Strauss: die evolusionisme en die aard van menslike vryheid	89
2.2.1. Die struktuur van die mens en menslike vryheid	89
2.2.2. Samevatting	99
2.3. Ir.H. van Riessen: vryheid en wet	101
2.3.1. Die wet as voorwaarde vir menslike vryheid	101
2.3.2. Samevatting	103

HOOFSTUK III

Menslike vryheid volgens die Wysbegeerte van die Skeppingsidee: H.G. Stoker

3.1. Inleidend	105
3.2. Die Wysbegeerte van die Skeppingsidee (WSI): H.G. Stoker	106
3.2.1. Oriëntering	106
3.2.2. Enkele formele perspektiewe	107
3.2.3. Stoker se wysgerige grondslae	115
3.2.3.1. Die fundering van 'n wysgerige kosmiese ondersoek	115
3.2.3.2. Riglyne vir 'n Christelik-reformatoriese wysbegeerte	117
3.2.3.3. Die teale kosmiese (of kosmologiese) a priori	118
3.2.3.4. Die teale hominiese (of antropologiese) a priori	120
3.2.3.5. Die teale gnostiese (of gnoseologiese) a priori	121
3.2.4. Die grondvraag insake die kosmos (as totaliteitsvraag in primêre sin)	122
3.2.5. Eksplisering van die grondideë van die wysbegeerte	124
3.2.5.1. Grondideë binne Christelik-reformatoriese kringe	124
3.2.5.2. Die kontoere van Stoker se grondidee	129
3.2.6. Stoker se beskouing van die kosmos as kosmos	130
3.2.6.1. Stoker se interne kosmiese ondersoek	132
3.2.6.1.1. Die idionne	134

3.2.6.1.2. Stoker se leer van die kosmiese dimensies	136
3.2.6.1.2.1. Inleidend	136
3.2.6.1.2.2. Die kosmiese dimensie van modaliteite	140
3.2.6.1.2.2.1. Die verskeidenheid modaliteite	141
3.2.6.1.2.2.2. Die samehang van modaliteite	143
3.2.6.1.2.2.3. Ons kennis van modaliteite	145
3.2.6.1.2.3. Die kosmiese dimensie van (individuele en sosiale) strukture	145
3.2.6.1.2.3.1. Die verskeidenheid van individuele strukture	145
3.2.6.1.2.3.2. Die verskeidenheid van sosiale strukture	146
3.2.6.1.2.3.3. Die verskeidenheid van (individuele en sosiale) strukture	148
3.2.6.1.2.3.4. Die samehang van (individuele en sosiale) strukture	149
3.2.6.1.2.4. Die kosmiese dimensie van gebeurtenisse	150
3.2.6.1.2.4.1. Die verskeidenheid van gebeurtenisse	151
3.2.6.1.2.4.2. Die samehang van gebeurtenisse	154
3.2.6.1.2.5. Die kosmiese dimensie van waardes	156
3.2.6.1.2.6. Die samehang van die kosmiese dimensies	164
3.2.6.1.2.7. Kosmiese eenheid	165
3.2.7. Stoker se opvatting oor menslike vryheid	170
3.2.7.1. Inleidend	170
3.2.7.2. Stoker se denkontwikkeling	171
3.2.7.2.1. Die eerste stadium	171
3.2.7.2.2. Die tweede stadium	171
3.2.7.2.3. Die derde stadium	173
3.2.7.2.4. Die vierde stadium	176
3.2.7.3. Menslike vryheid	181
3.2.7.3.1. Valse opvattinge van menslike vryheid	182
3.2.7.3.2. Die aard en wese van menslike vryheid	203
3.2.7.3.2.1. Voorwaardes vir menslike vryheid	203
3.2.7.3.2.2. Die aard van menslike vryheid	206
3.2.7.3.2.2.1. Menslike beheersing as kreatiwiteit	209
3.2.7.3.2.2.2. Menslike vryheid en die beginnelorde	212
3.2.7.3.2.2.3. Menslike vryheid as die verwesenliking van 'n Goddelike roeping	215
3.2.7.3.2.2.4. Menslike vryheid as koherente differensiasie	218

HOOFSTUK IV

Die ombouing van die vryheidsbeskouing van die WSI?

4.1. B.J. van der Walt: menslike vryheid en die verhouding van die mens tot homself	237
4.1.1. Vryheid as self-verantwoordelikheid	237
4.1.2. Samevatting	245
4.2. B. Duvenhage se beskouing van menslike vryheid	246
4.2.1. Vryheid en gelykheid	246
4.2.2. Samevatting	248

HOOFSTUK V

Die opvattinge van ander eksponente van die Christelike wysbegeerte

5.1. J.A.L. Taljaard se vryheidsbeskouing	250
5.1.1. Vryheid en religieuse vryheid	250
5.1.2. Samevatting	251
5.2. G. Brillenburg Wurth oor menslike vryheid	252
5.2.1. Die probleem van sedelike vryheid	252
5.2.2. Vryheid en verantwoordelikheid	257
5.2.3. Die Christelike lewe as 'n lewe van vryheid	258
5.2.4. Vryheid en waarheid	258
5.2.5. Slawerny en die wet	259
5.2.6. Regverdigmaking en Geestesleiding	260
5.2.7. Vryheid en gebondenheid	262
5.2.8. Samevatting	263

DEEL III

Humanistiese beskouings van menslike vryheid

HOOFSTUK I

Inleiding

1.1. Die religieuse grondmotiewe van die Westerse denkgemeenskap	266
1.1.1. Inleiding	266
1.1.2. Die moderne humanistiese grondmotief van natuur en vryheid (wetenskaps- en persoonlikheidsideaal)	271
1.1.3. Kritiese terug- en vooruitskouing	276
1.2. Kenmerke van die humanistiese vryheidsteorieë	282

HOOFSTUK II

Die rasionalistiese opvattinge van menslike vryheid

2.1. Inleiding	289
2.2. Die vroeë rasionalisme (+ 1600-1830)	292
2.2.1. Inleiding	293
2.2.2. Die sciëntialisme	294
2.2.3. Die praktikalisme	318
2.2.4. Die ou idealisme	327
2.3. Die latere rasionalisme (+ 1830-1900)	340
2.3.1. Inleiding	340
2.3.2. Die positivisme	341
2.3.3. Die nieu-positivisme	346
2.3.4. Die nieu-idealisme	350

HOOFSTUK III

Die irrasionalistiese opvattinge van menslike vryheid

3.1. Inleiding	352
3.2. Die pragmatisme	354

3.3. Die vitalisme of "Lebensphilosophie"	361
3.4. Die eksistensialisme	364
3.5. Die Nieu-Marxisme	382

HOOFSTUK IV

Konklusies	386
------------	-----

DEEL IV

Menslike vryheid in konteks en perspektief

HOOFSTUK I

Inleiding	392
-----------	-----

HOOFSTUK II

Menslike vryheid in teale konteks

2.1. Inleidend	393
2.2. Bybelse vryheid	395
2.2.1. Inleiding	395
2.2.2. Menslike vryheid in die Ou Testament	396
2.2.3. Menslike vryheid in die Nuwe Testament	397
2.3. Gevolgtrekking	401

HOOFSTUK III

Menslike vryheid in religieuse perspektief (of grondbeginsels van 'n Calvinistiese vryheidsbeskouing)

3.1. Menslike vryheid en die vrymag van God	404
---	-----

3.2. Die kosmiese wesensgrond van menslike vryheid	406
3.3. Die kosmiese afhanklikheidsgrond van menslike vryheid	414
3.4. Die kosmies-universele grond van menslike vryheid	424
3.5. Menslike vryheid en die kiesvryheid van die mens	425
3.6. Opmerkings	428

Summary	429
----------------	------------

Bronnelys	432
------------------	------------

DEEL I

Oriënterende inleiding

1. Probleemstelling

Wat is vryheid? Is vryheid ongebondenheid, bandeloosheid? Moet hy wat vry is ongebonde, bandeloos, willekeurig in sy denke en daade wees? Is vryheid outonomie, selfbepaling of selfbeslissing? Moet hy wat vry is eiemagtig en outonoom beslis oor wat hy aanvaar en wat hy verwerp? Rus die bepaling van vryheid in die eie wils- en denkaktiwiteit van die mens as sodanig? By die deurlees van A.D. Peperzak se *Vryheid* (1977) enkele jare gelede het die vrae wat so pas aan die orde gestel is vir my tot 'n werklike probleem geword. Opvallend was dit dat Peperzak ook sy vertrekpunt neem in die vraag: "Wat is vryheid?"

'n Ondersoek van die Westerse wysgerige denke vanaf René Descartes (1596-1650) tot by Jean-Paul Sartre (1905-1980) het vir my aan die lig gebring dat humanistiese wysgere hulle besinning ook telkens met hierdie vraag begin het. Kenmerkend van al hierdie humanistiese vryheidsteorieë is egter die duidelike nominalistiese basis waarop hulle rus.¹ Hierdie teorieë gaan daarvan uit dat vryheid as sodanig 'n universele "verskynsel" is waarvan 'n algemene begrip gevorm kan word. Uit 'n analise van die humanistiese vryheidsteorieë in deel III blyk dat hierdie teorieë vryheid tot 'n blote subjektiewe konstruksie van die menslike rede verhef. Die nominalistiese vryheidsteorieë onderskei nie as sodanig tussen die samehang en verskeidenheid van wesentlik onherleibare vryhede nie. Pogings om al hierdie verskillende vryhede tot 'n algemene vryheidsbegrip te herlei, is bloot 'n subjektiewe konstruksie van die menslike rede. Die konkrete vraagstelling is dus nie wat **vryheid** is nie, maar wat **menslike vryheid** is.²

¹ Die nominalistiese uitgangspunte onderliggend aan die humanistiese opvattinge van menslike vryheid word in deel III ondersoek.

² Dit is juis hierdie vraag wat in die humanistiese vryheidsteorieë ooglopend buite rekening gelaat word.

2. Die negatiewe bepaling van menslike vryheid

Samehangend met die nominalistiese vryheidsteorieë van die humanisme, kom die negatiewe opvatting van menslike vryheid aan die lig. In deel III van hierdie proefskrif oortuig 'n ondersoek van die humanistiese³ teorieë van menslike vryheid my daarvan dat al hierdie, en dergelike teorieë 'n bloot negatiewe opvatting van menslike vryheid huldig. Sodoende word vryheid byvoorbeeld as die onafhanklike, die onbepaalde of die onvoorwaardelike opgevat. Hierdie opvattinge onderskei eerstens nie tussen die wesenlik verskillende soorte menslike vryheid nie. Tweedens bied hulle geen basis op grond waarvan 'n positiewe vryheidsteorie opgebou kan word nie. 'n Bloot negatiewe begrip van vryheid omvat 'n verskeidenheid uiteenlopende verskynsels. Sonder 'n positiewe beskouing van vryheid kan daar geen daadwerklike greep op die begrip menslike vryheid verkry word nie. Om te vind wat vryheid in positiewe sin is, moet ons vra: Watter soort handelinge noem die mens vry; wat doen die mens met sy vryheid; wat kan hy daarmee doen; waartoe dien sy vryheid; waarvoor, waartoe, waarin is die mens vry; hoe wesenlik hy sy vryheid?

Hierdie insig leer ook die Calvinis dat valse teorieë van menslike vryheid grootliks bepaal word deur valse vraagstellings. Korrekte vraagstelling is vir die wetenskap - dus ook vir 'n ondersoek na menslike vryheid - van fundamentele betekenis. Vrae aangaande menslike vryheid gestel deur humaniste, evolusioniste, deterministe, indeterministe, sosialiste, individualiste, ensovoorts huisves almal implisiet of eksplisiet valse opvattinge van menslike vryheid.

Die vraag is egter of hiërdie probleemstelling toereikend is om menslike vryheid voldoende in sig te laat kom. Die wyse waarop die humanis A.D. Peperzak (1977:44-45) met hierdie vraag omgaan het my oortuig dat dit nie sō gedoen kan word nie. In sy kritiek op die valse probleemstelling, naamlik dat vryheid nié negatief bepaal mag word deur dit as 'n "vry wees vān

³ In deel III onderneem ek 'n kritiese evaluering van die humanistiese (rasionalistiese- en irrasionalistiese-) opvattinge. Hierdie ondersoek voer my heen na die rasionalisme - vanaf die vroeë rasionalisme (sciëntialisme, praktikalisme, ou idealisme) na die latere rasionalisme (positivisme, nieu-positivisme en nieu-idealisme). In die irrasionalisme ondersoek ek hierdie vraagstuk in die vitalisme, eksistensialisme en pragmatisme. Ook kan ek hierby 'n blik voeg op die Nieu-Marxisme.

..." te verstaan nie, stel Peperzak dat ons vryheid pōsitief moet soek in die "vry te wees tōt ..." of "vry te wees om te ...". Maar hierdie beskouing dat vryheid geheel en al verstaanbaar sou wees as 'n vryheid om 'n bepaalde taak te vervul los die vryheidsprobleem eintlik nie op nie. Ons kan immers vra: "vry tot wāt?" of "vry om wāt te doen?" Is die mens vry om te steel en te moor en homself sodoende te verryk? Is die staat vry om in die huishoudelike sake van die kerk in te gryp? Weer eens, aan die hand van A.D. Peperzak (1977:44-45) se benadering tot diē probleem, kan ek eerstens insien dat hy menslike vryheid vereenselwig met 'n moontlikheid tot keuse:

"Vrijheid-van en vrijheid-tot zijn wezenlijke componenten van keuze-vrijheid. Deze is de mogelijkheid om te kunnen kiezen tussen verschillende zaken ...".

Tweedens word menslike vryheid vereenselwig met 'n bandelose willekeur en word onderworpenheid aan behorensiese nie as voorwaarde van menslike vryheid gestel nie.

Daardie vryheidsteorieë wat menslike vryheid tot die kiesvryheid van die mens herlei, verloor uit die oog dat die mens se moontlikheid tot keuse enersyds kreatuurlik beperk is: die mens kan byvoorbeeld nie van 'n aap 'n hond maak of oor die maan spring nie. Andersyds kan hierdie moontlikhede van keuse willekeurig ingeperk word, byvoorbeeld deur die mens in die gevangenis te werp. Die vraag is nou of diē mens sy vryheid verloor het, want binne die perke van willekeurige inperking van sy moontlikheid van keuse en daarmee sy vryheid, behou die gevangene nōg die vryheid van byvoorbeeld heen en weer loop, uit en aan te trek, God te aanbid, te loof, te dank, te smee, ensovoorts. Slegs ten opsigte van die moontlikheid van keuse wat met die inperking uitgesluit is, is hy nie meer vry nie. Die gevangene se begeerte is dan ook om van hierdie inperking van sy moontlikheid van keuse los te kom. Hierdie hunkering om van die inperking "los" te wees verlei hom om sy **vryheid** negatief op te vat as 'n "vryheid vān ...". Was menslike vryheid as sodanig 'n "vryheid van ..." dan sou menslike vryheid 'n bandelose willekeur wees, 'n "vry wees van behorensiese". In hierdie sin is vryheid dan: ek kan doen net wat ek wil - selfs 'n vry wees van die wil van God.

'n Onderzoek van die humanistiese opvattinge van menslike vryheid bring aan die lig dat hierdie uitgangspunte by uitnemendheid menslike vryheid tot

die valse opvatting van 'n keuse tussen verskillende moontlike handelinge herlei.

3. Mens- en natuurverankerde vryheid

Uit die ondersoek van die humanistiese wysbegeerte blyk dat die mens meestal sy vryheid in homself of in die natuur wou veranker. 'n Onderzoek van die rasionalisme bring byvoorbeeld aan die lig dat die rasionalis sy vryheid soek in die vrymag van die menslike rede om soewerein en selfgenoegsaam te bepaal wat waar en geloofwaardig is en wat nie. Sō vertrou die rasionalis met sy hele hart en siel op sy rede, en vertrou dat die rede prinsipiëel in staat is om hom volkome en selfgenoegsame leiding te gee. Dit volg nou dat die rede wat die mens na die waarheid moet lei die mens se heer en meester word. So word die rasionalis vasgevang in 'n "rede-geloof". Die rede van byvoorbeeld die een rasionalis lei hom in sy skynvryheid en behepthed tot ander insigte as elke ander rasionalis. Die gevolg hiervan is 'n grootskaalse begripsverwarring sodat geen twee rasionaliste een en dieselfde wêreldbeskouing het nie. Kenmerkend van die moderne tyd is die neiging van die mens om sy vryheid te soek in die natuur, tegniek, nywerheidsontwikkeling, geldbeheer, ensovoorts. Maar dit is 'n skynvryheid. Die mens word kneg van die produkte van sy hande. Die mens word slaaf van dieselfde dinge waarin hy sy vryheidsverwesenliking gesoek het. Hoe trefend is nie vandag die oorproduksie van die nywerhede, werkloosheid en hongersnood nie? Hoe dikwels sien ons nie vandag dat pakhuse vol kos vernietig word terwyl mense van honger omkom (byvoorbeeld in Ethiopië) nie? Hoe ruk die nywerheids- en industriewese nie hande uit nie? Hoe verlamrend tref die devaluasie van geld nie die mens - ook in ons eie land - nie? Hoe afhanklik van die kragte wat die mens met sy vryheid tevoorskyn bring is hy nie? Is dit nie so dat die mens dikwels slaaf word van natuurkragte en van sy skeppinge nie?

Dit is teen hierdie agtergrond wat die mens sy uitweg daarin soek om deur oorlog sy vryheid terug te win. 'n Onderzoek van die moderne wysbegeerte bring aan die lig dat onder andere die irrasionalis Albert Camus (1913-1960) en die Nieu-Marxis, Herbert Marcuse (1898-), dit in hulle

vryheidsopvattinge sentraal stel.⁴ Die ironie is nou juis dat die mens wie sy vryheidsredding van oorlog verwag, aan die gevolge daarvan verkneg word.

Ook in die mens self word menslike vryheid veranker. Hoe dikwels word die mens se vryheid nie in die volk gesoek nie? Dit het kenmerkend van die moderne tyd geword dat die mens sy vryheid soek in plesierjag en sensasiesug. Wie hom egter hieraan verkneg vind n skyn-vryheid in sy plesier - en sensasieknegskap. Is dit nie 'n wonderlike Goddelike ironie nie, wat Hy in die wetsorde gelê het, dat elkeen wat sy vryheid in homself veranker en dit in die voortbrengsels van sy hande probeer verwesenlik - slaaf en kneg van sy eie voortbrengsels word nie? Telkens kom aan die lig dat die mens wat in sy onselfgenoegsaamheid die selfgenoegsame grond van sy vryheid soek, slaaf van homself en sy eie onselfgenoegsaamheid word. Wie ook al in kuns, wetenskap, politiek en kultuur sy vryheid soek, word daaraan verkneg.

Dat die mens nie sy vryheid in homself, sy eie maaksels of in die natuur kan vind nie het die Calvinistiese wysbegeerte korrek ingesien. Van hierdie insigte, waarvan die Wysbegeerte van die Wetsidee die grondslag gelê en wat die Wysbegeerte van die Skeppingsidee verder ontwikkel het, is fundamenteel dat die mens sy vryheid nie buite God kan vind nie. Wie sy vryheid buite God soek, word verkneg aan dit waarin hy gemeen het om sy vryheid te geniet en te verwesenlik. Sowel H. Dooyeweerd⁵ as H.G. Stoker⁶ het my leer insien dat slegs deur volkome gehoorsaamheid aan God die mens werklik vry kan wees. Opmerklik is egter dat die mens vanaf die vroegste tye sy vryheid in sy ongehoorsaamheid aan God soek. So het reeds die slang Adam tot ongehoorsaamheid aan God verlei, en het Adam onvry geword - slaaf van die sonde. Alles wat die mens doen, moet hy doen tot eer van God. Soek die mens sy eie heerlikheid, dan word hy onvry en 'n sondeslaaf.

Opvallend is daarenteen dat toe die Satan vir Christus tot ongehoorsaamheid wou verlei, tot aanbidding van hom in plaas van God, Christus dit

⁴ Vgl. deel III 3.4 en 3.5 hieroor.

⁵ Sien deel II, hoofstuk I hieroor.

⁶ Kyk deel II hoofstuk 3.

geweer het. In gehoorsaamheid aan God het Christus Sy vryheid verwesenlik en alle mense, deur Hom verkies, vrygemaak van die sonde.

Juis aan die hand van die lig wat die Skrif op die veld van menslike vryheid laat val, blyk dit dat vryheid gesoek moet word in die verantwoordelikheid om Gods wil te kan doen.⁷ Vryheid is nie die moontlikheid van keuse tussen goed en kwaad nie. Hierdie moontlikheid mag die Christen nie vryheid noem nie. Die moontlikheid van die keuse tussen goed en kwaad, van die keuse tussen gehoorsaamheid en ongehoorsaamheid aan God, was 'n **moontlikheid van die keuse tussen vryheid en slawerny**. Adam het die skynvryheid van 'n ongehoorsame slaaf gekies. Christus het die ware vryheid van wetsvervulling gekies. So behoort ook die Christen behae te skep in die doen van Gods wil. Hierin verwesenlik hy sy vryheid.

'n Onderzoek van die humanistiese opvattinge van menslike vryheid bring aan die lig dat, veral op hierdie punt, die meeste teorieë in die moontlikheid van **ongehoorsaamheid** en van **wetsoortreding** die mens se vryheid soek. Deur in die moontlikheid van ongehoorsaamheid en van wetsoortreding die mens se vryheid te soek, verval die humanisme in drie onvermydelike botsinge, naamlik die botsing (a) tussen God en mens; (b) tussen mens en mens; en (c) tussen vryheid en wet.

(a) Sowel die rasionalisme as irrasionalisme verval in onversoembare spanninge tussen die vrymag van God en die vryheid van die mens. Hiervan getuig die onvermoë van die humanisme om die menslike predestinasie met menslike vryheid te versoen. Die meeste humanistiese teorieë verval in 'n blote determinisme en fatalisme. Die resultate van daardie teorieë wat die menslike vryheid dialekties teenoor die vrymag van God stel is legio:

- die mens se vryheid, sy vrye keuse, sy vrye besinning en sy vrye dade word vergoddelik. Die humanis plaas sy vryheid in die plek van die wil van God. Die Duitse Nasionaal-Sosialisme eis byvoorbeeld vir die volk en die Italiaanse Fascisme vir die staat 'n Goddelike vryheid op. Vir die een is die welbehae en belange van die volk en vir die ander die welbehae en belange van die staat die enigste grond van menslike vryheid.

⁷ Sien deel IV in hierdie verband.

- menslike vryheid word in die mens veranker. So verdwyn uit die oog dat die mens koningskind is met 'n vryheid na die beeld van die vrymag Gods. Daarom kan die wese van menslike vryheid nie gesoek word in die menslike outonomie soos die humanisme (byvoorbeeld I. Kant en andere) wil nie. Menslike vryheid is, inteeendeel, vervulling van die wet wat God gee.

- (b) Opvallend van die humanistiese vryheidstoerieë is tweedens die feit dat hulle in 'n botsing tussen vryheid en wet verval. Hierdie vryheidsteorieë wat vryheid in die mens veranker en met 'n vergoddelikte vryheidsteorie opereer, veroorsaak noodwendig 'n botsing tussen vryheid en wet. Dit leer ook die deterministiese en indeterministiese vryheidsteorieë ons.⁸ Die indeterministe redeneer dat die mens sy vryheid in homself het. Hy weet dit omdat hy elke oomblik bewus is dat hy anders kan handel as wat hy handel; verder omdat sy gewete vir hom sê dat hy anders moes gehandel het; dat hy 'n verantwoordelike wese is, wat nie die geval sou wees as hy nie vry was nie. Maar dan word hy nie deur die wet bepaal nie; want hoe kan hy vry wees as hy aan wette gebind is?

Die deterministe, daarenteen, stel dat die wet orals heers. Alles word deur die wet bepaal, ook die wilskeuse van die mens. As die mens waarlik vry sou wees, moes hy bo die determinering van die wet kon staan. Dit kan die mens egter nie. Daarom is die mens nie vry nie.

Waar die vryheid van die indeterminisme louter willekeur is, want die mens handel dan "wette-loos" (sonder die wet) is die gevolg van die determinisme dat die mens geen vryheid en verantwoordelikheid het nie. Dit lei tot fatalisme.

Die sogenaamde selfdeterminisme, wat 'n versoening tussen determinisme en indeterminisme wil bewerkstellig, slaag nie in sy doel nie. Dit is immers 'n skynoplossing wat by nadere ondersoek telkens 'n bedekte determinisme of indeterminisme blyk te wees.

⁸ In deel III word besondere aandag aan hierdie vraagstuk geskenk.

Gehoorzaamheid aan sowel die natuurwette as die norme wat vir die mens gestel is (en dit alles gelei deur gehoorzaamheid aan Gods besondere openbaring in Sy Skrifwoord) is 'n voorwaarde vir menslike vryheid. Menslike vryheidsverwesenliking is wetsvervulling. Daar is geen botsing tussen beide nie. Tot hierdie insig kom die humanisme nie.

Menslike vryheid het ook sy kosmiese beperkinge. 'n Mens kan byvoorbeeld nie oor 'n berg spring nie. Bowendien staan die mens volgens sy "natuurkante" (analogies aan stof, plant en dier) onder onoortrekbare natuurwette. Die mens is egter vry tot dié mate waarin hy van stof, plant en dier verskil (al staan hy as mens ook onder die appél van oortrekbare norme). Wat die determinisme juis nie kan insien nie, is dat wetsvervulling (wetsgehoorsaamheid) 'n sine qua non vir die hêle vryheid van die mens is.

Daarenteen kan die indeterminisme nie insien dat die mens nie bo die wetsorde van God kan uitstyg nie. Die mens kan byvoorbeeld nie 'n perskeboom appels laat voortbring nie. So sal byvoorbeeld 'n wysgeer wat die norme van identiteit en kontradiksie oorboord gooi geen wysbegeerte beoefen - en derhalwe ook nie wysgerig vry wees - nie.

- (c) Derdens verval die humanistiese vryheidsteorieë in 'n botsing tussen mens en mens. Die humanisme worstel in 'n uitsiglose moeras van pogings om menslike vryhede onderling te versoen. As sodanig het die humanisme geen oop oog vir die samehangende differensiasie van individuele vryhede en die vryhede van samelewingskringe onderling nie. Volgens die meeste humanistiese vryheidsteorieë is alle mense 'n gelyke vryheid deelagtig. Hierdie beginsel word ook deur die Calvinisme aanvaar, insover as wat mense as mense gelyk is en geroepe is om gelyke moontlikhede te aktualiseer, word menslike vryheid in gelykheid verwesenlik. Vir sover mens (as enkeling en binne die kader van 'n bepaalde samelewingskring) én mens (volgens sy aard, aanleg, talente asook volgens omstandighede, geleenthede en situasies) verskil, word menslike vryheid in ongelikheid verwesenlik. Die vryheid van 'n man as man is anders as die van 'n vrou as vrou; die van 'n kunstenaar anders as die van 'n politikus; die van 'n ekonoom anders as die van 'n wetenskaplike; die van 'n chemikus anders as die van 'n sosioloog; die van 'n enkeling anders as die van 'n samelewingskring; die van 'n huwelik anders as die

van 'n staat; die van 'n gesin anders as die van 'n akademiese instelling, ensovoorts. Hierdie ongelykheid is nie van meer- en minderwaardigheid nie, maar van gelykwaardige andersheid. Wie net gelyke vryheid soek en die differensiasie van vryheid misken (en *vice versa*), ondermyn en vernietig menslike vryheid as sodanig.

Hiermee saam mag ons nie die samehang van menslike vryhede uit die oog verloor nie. Die vryheid van die een is teweens afhanklik van die vryheid van die ander. So byvoorbeeld vereis huweliksvryheid die vryheid van die eggenoot (as eggenoot) en die vryheid van die eggenote (as eggenote); die vryheid van die gesin vereis op sy beurt die vryheid van die staat en *vice versa*; ensovoorts. Wie egter (soos die humanisme - byvoorbeeld die individualisme of die totalitarisme) vryheid gelykskakeel (met ander woorde die differensiasie nivelleer) en sodoende vryheid uitsluitlik in gelykheid soek, maak die een mens (as enkeling of binne 'n samelewingskring) tot bedreiging vir die ander.

Deurdat die humanisme juis die beginsels van die samehangende differensiasie van menslike vryhede uit die oog verloor, kom vryheid en gelykheid dialekties teenoor mekaar te staan.

4. Die samehang en verskeidenheid van menslike vryheid

In die kosmos het die mens deel aan 'n verskeidenheid vryhede. Hierdie waarheid word ook deur A.D. Peperzak (1977:44-45) ingesien waar hy tussen onder andere sogenaamde burgerlike vryhede, fisiese-, biotiese-, psigiese-, sosiale-, historiese en kulturele vryhede onderskei. Die vrae wat hier op die voorgrond tree is onder andere: waarin is hierdie verskeidenheid van menslike vryhede geleë?; hoe word die onderskeie tipes van vryhede van mekaar onderskei?; hoe hang hierdie onderskeie vryhede met mekaar saam?; vorm hierdie verskeidenheid van menslike vryhede 'n samehangende geheel?; kan die een tipe vryheid tot 'n ander tipe herlei word?; indien nie - waarin setel die verskil tussen hierdie vryhede?, ensovoorts.

Ten einde hierdie ryke verskeidenheid van menslike vryhede in die korrekte perspektief te besien, word 'n omvattende kosmologiese visie benodig - 'n visie waarin die mens se verhouding tot God, die mens se verhouding tot

die wet en die mens se verhouding tot die kosmos tot sy reg kom. Die probleem van die aard van menslike vryheid en die vrae aangaande die samehang en differensiasie van menslike vryheid vereis dat ons 'n kosmologiese ondersoek sal onderneem na die verhouding van die mens tot God, tot die wet en tot die kosmos (stof, plant, dier en mens). Slegs dan besien ons menslike vryheid in sy verhouding tot God en tot die kosmos (stof, plant, dier en mens) in die regte perspektief. Die probleem van die aard van menslike vryheid lei ons vervolgens na 'n ondersoek van die eenheid en die verskeidenheid in die kosmos. Hierdie kosmiese ondersoek voer my na die Calvinistiese werklikheidsbeskouing. Dit word vir my duidelik dat sowel die **Wysbegeerte van die Wetsidee** as die **Wysbegeerte van die Skeppingsidee** 'n belangrike bydrae in hierdie verband gelewer het, alhoewel daar ook punte van onderlinge verskil tussen hierdie twee denkstrominge is.

Eers 'n ondersoek van die verhouding van die mens tot die kosmiese verskeidenheid bied ons 'n bevredigende grondslag vir 'n verrekening van die samehang en verskeidenheid van menslike vryheid. In hierdie verband is veral opvallend die grondleggende arbeid deur H. Dooyeweerd verrig met die formulering van die beginsels van soewereiniteit in eie kring en universaliteit in eie kring in modale verband. Wat individualiteitstrukture betref, is van belang die beginsels van soewereiniteit in eie kring en dié van enkapsis.

Vir die vraagstuk van menslike vryheid is hierdie beginsels van fundamentele belang. Telkens sou ons in modale- en individualiteitstruktuurverband 'n ryke verskeidenheid van menslike vryhede kon onderskei.

Vir die vraagstuk van menslike vryheid is veral belangrik H. Dooyeweerd se siening van die Christelike wetsidee. Soos hierbo genoem kan die determinisme, indeterminisme en selfdeterminisme nie aan die verhouding tussen menslike vryheid en wet reg laat geskied nie. Dit was veral Ir.H. van Riessen⁹ wat in hierdie verband daarop wys dat vir die Calvinis vryheid en wet nie antitetiese groothede teenoor mekaar is nie. Voorts het H. Dooyeweerd myns insiens oortuigend aangetoon dat die vraagstuk van menslike vryheid voorafgegaan word deur die vraag "wat is die mens?" Vir die Christelike vryheidsopvatting is die mensbeskouing van sentrale betekenis. In

⁹ Vgl. deel II 2.3 hieroor.

die geleedere van die **Wysbegeerte van die Wetsidee** was dit veral D.F.M. Strauss¹⁰ wat daarop voortgebou het om die belang van 'n ondersoek na die struktuur van die mens vir die menslike vryheidsvraagstuk aan te dui.

In Calvinistiese geleedere het H.G. Stoker met sy **Wysbegeerte van die Skepingsidee** 'n magdom publikasies oor menslike vryheid die lig laat sien. Dit is opvallend dat hoewel Stoker se kosmologie bepaalde nuanseverskille met dié van Dooyeweerd vertoon, sy vryheidsopvatting (a) grootliks in lyn met die vryheidsbeskouing van Dooyeweerd is; en (b) aangesien Stoker hom in besonder met die vryheidsvraagstuk bemoei het, hy bepaalde grondbeginsels aangaande menslike vryheid, deur Dooyeweerd blootgelê, verder ontwikkel het. Dit het meteen vir my duidelik geword dat die onderlinge kosmologiese nuanse-verskille tussen Stoker en Dooyeweerd vir die vryheidsvraagstuk nie van soveel belang is nie. Wat wel van besondere belang is, is die feit dat ons hier met 'n (tot 'n groot mate ooreenstemmende) Calvinistiese opvatting van menslike vryheid te make het. Weens die feit dat Stoker se terminologie nie oral so bekend soos dié van Dooyeweerd is nie, voel ek my geroepe om die belangrikste kontoere van Stoker se kosmologie aan die orde te stel alvorens sy bydrae tot die vryheidsvraagstuk ondersoek word.

Uit 'n studie van die Calvinistiese beskouings van menslike vryheid is dit opvallend dat verskeie eksponente van H.G. Stoker se insigte gebruik maak. Dit is veral B.J. van der Walt¹¹ en B. Duvenhage¹² wat in hierdie verband op die voorgrond tree. Die vraag wat hierin ondersoek word, is of hulle enigszins verder tot 'n ombouing van die menslike vryheidsvraagstuk bygedra het. Dat 'n omvattende kosmologiese ondersoek van menslike vryheid noodsaaklik is blyk uit die ondersoek van die vryheidsopvattinge van J.A.L. Taljaard¹³ en dié van G. Brillenburg Wurth.¹⁴

Waar die gebrek aan 'n suiwer fundering van menslike vryheid daartoe lei dat Taljaard met 'n "omgekeerde nominalisme" opereer en vanuit die menslike

¹⁰ Sien deel II 2.2 in hierdie verband.

¹¹ Kyk deel II 4.1.

¹² Sien deel II 4.2 hieroor.

¹³ Sien deel II 5.1.

¹⁴ Kyk deel II 5.2.

vryheid tot 'n begrip van 'n meer omvattende vryheid wil kom, herlei Brillenburgh Wurth die verskeidenheid menslike vryhede tot dié van sedelike vryheid.

5. Die begroding van menslike vryheid

Die ondersoek van die verhouding van menslike vryheid tot God, tot die wet en tot die kosmos maak my van die waarheid bewus in die woorde van die eksistensialis N. Abbagnano in sy *Philosophie des menschlichen Konflikts* (1957): "Noch niemals hat sich uns das Problem der menschliche Freiheit und ihrer Begründung so zwingend aufgenötigt wie gerade heute".

Die vraagstuk van menslike vryheid hang fundamenteel saam met die grond, die grondslag, die begroding van menslike vryheid. 'n Ondersoek van die humanistiese vryheidsteorieë oortuig my juis daarvan dat dit telkens 'n aanvaarbare begroding van menslike vryheid ontbeer.

Fundamenteel kan ons dus die vraag stel: "Wat is die fundamentele grondbeginsels van 'n Calvinistiese vryheidsbeskouing?" Deel IV van hierdie proefskrif bied aan my die geleentheid om in teale konteks die Bybelse relevansie vir die menslike vryheidsproblematiek te ondersoek. Vanuit teale konteks word die grondbeginsels van menslike vryheid in religieuse perspektief vir my duidelik. Op hierdie grondslag kan ons die volgende vier gronde van menslike vryheid blootlê, naamlik

- (a) die Absolute Grond van menslike vryheid;
- (b) die kosmiese wesensgrond van menslike vryheid;
- (c) die kosmies-universele grond van menslike vryheid; en
- (d) die kosmiese afhanklikheidsgrond van menslike vryheid.¹⁵

Hiemee gaan ook die onderskeid tussen die gronde van en voorwaardes vir menslike vryheid saam.

As sentrale probleem sou ons kon stel: "Wat is die fundamentele grondslae van menslike vryheid? Waarin vind menslike vryheid sy begroding?"

¹⁵ Vgl. deel IV hoofstuk 3 hieroor.

In die lig hiervan sal dit duidelik word dat die Calvinistiese opvatting van menslike vryheid **gronde en grondslae** van menslike vryheid onderskei want daarsonder kan die korrekte perspektiewe op menslike vryheid nie vir ons oopgaan nie.

DEEL II

Menslike vryheid in die Calvinistiese wysbegeerte

HOOFSTUK I

Menslike vryheid volgens die Wysbegeerte van die Wetsidee:¹ H. Dooyeweerd.

1.1. Inleiding

Die vader van die Wysbegeerte van die Wetsidee (hierna **WWI** genoem) is Herman Dooyeweerd (1894 - 1977).² In die **Wysbegeerte van die Wetsidee** is belangrike aanknopingspunte te vind vir 'n studie van die vryheidsvraagstuk. Van besondere belang vir die vraagstuk van menslike vryheid is die korrekte perspektief op die verskeidenheid menslike vryhede in die werklikheid. Hiervoor benodig ons 'n omvattende kosmologiese visie van die plek (die status) van die mens in die kosmos (stof, plant, dier en mens).

Slegs dan kan ons antwoorde op die volgende vrae verkry: waarin is die verskeidenheid van menslike vryhede geleë?; hoe word die onderskeie tipes van vryhede van mekaar onderskei?; hoe hang hierdie onderskeie vryhede met mekaar saam?; vorm hierdie verskeidenheid van menslike vryhede 'n samehangende geheel?; kan die een tipe vryheid tot 'n ander tipe herlei word?; indien nie - waarin setel die verskil tussen hierdie vryhede?; ensovoorts.

By die bespreking van H. Dooyeweerd se standpunt moet telkens in gedagte gehou word dat sy uitgangspunte in vele opsigte die groeibodem vir ander Calvinisties-reformatoriese denkers voorsien het, van waaruit uitbouing en ombouing van wysgerige en wetenskaplike grondkonsepsies kon plaasvind.³

¹ Reeds in sy *De betekenissen der wetsidee voor rechtswetenschap en rechtsphilosophie* (1926) maak Dooyeweerd van die wetsidee melding.

² Saam met H. Dooyeweerd het ook D.H.Th. Vollenhoven meegewerk om die grondslag van die **Wysbegeerte van die Wetsidee** te lê en uit te bou. Vgl. H. Dooyeweerd (1953, I:vii) hieroor. D.H.Th. Vollenhoven het veral 'n waardevolle bydrae tot die historiografie van die wysbegeerte gelewer. Vgl. B.J. van der Walt (1973b:163 e.v.).

³ Kyk Hoofstuk 3 hieronder. Vgl. ook M.E. Botha (1971:51).

In sy *De Wysbegeerte der Wetsidee*⁴ het Dooyeweerd die hoop uitgespreek dat daar 'n groep enersdenkende aanhangers van die Calvinisme tot stand sou kom "..... die in staat zijn, zelfstandig haar grondmotieven voor de wetenschappelijke vakgebieden door de denken en verder te ontwikkelen".

In verskeie wêrelddele is kennis van die inhoud van Dooyeweerd se wysgerige ontwerp geneem en is doelbewus meegewerk aan die uitbou van 'n ideaal van Christelike wetenskapsbeoefening. Die verdere uitbouing van Dooyeweerd se sistematiese besinning het onvermydelik tot uiteenlopende beskouings aanleiding gegee. Van hierdie uiteenlopende uitgangspunte verklaar M.E. Botha (1971:51):

"Sulke meningsverskille kan egter in wysgerige en wetenskaplike begripsvorming alleen dan maar vrugbaar wees, wanneer dit geskied vanuit die gemeenskaplike voedingsbodem van die ideaal van Christelike wetenskapsbeoefening, en dan wel gesien as die vrug van die innerlike oorgawe van die gelowige, ook in die gehoorsaamheid van sy gelowige wetenskaplike denke aan die Woord van God".⁵

Dit was H. Dooyeweerd en D.H.Th. Vollenhoven wat, vanuit die geledere van *die Wysbegeerte van die Wetsidee*, die grondslag vir die volledige reformatie van alle vakwetenskappe op die grondslag van 'n radikaal-Christelike wysbegeerte gelê het.⁶

⁴ (1935, I: viii en 1953, I:vii). Dit is veral die sekularisasie van die moderne wetenskap wat die stryd aangesê moet word. H. Dooyeweerd (1972a:39) stel dit soos volg: "Dit is nodig om kennis te neem van ons verantwoordelijkheid rakende die sekularisasie van die moderne wetenskap en van ons roeping om teen die gees van afvalligheid wat hom daarin openbaar, te stry. Dit wil nie sê dat ons daardie gees in eie krag kan bestry nie. Die stryd waaraan ek dink, is dié van die geloof - 'n stryd teen onself, deur die mag van die Heilige Gees en 'n stryd wat sy krag in 'n lewe van gebed vind."

⁵ Vgl. ook J. Klapwijk (1982:14 e.v.), J.A.L. Taljaard (1982:78 e.v.), P.J. van Niekerk (1982b:120 e.v.) en J.C. Geertsema (1982:211 e.v.).

⁶ Soos tereg deur P. de B. Kock (1973:1) aangetoon, het die Christelik-reformatoriese wysbegeerte nie op 'n bepaalde tydstip sy verskyning in feitlik voltooide vorm gemaak nie. Die Christelik-reformatoriese wysbegeerte het 'n voorgeskiedenis gehad en verskillende stadia deurloop. H.G. Stoker (1940a, II:325 e.v.) stel hierdie voorgeskiedenis in vier fases voor. Die eerste fase het ontstaan omdat die spanning tussen wetenskap en geloof te akuut geword het. Stoker sien hierdie fase as 'n bloot **negatiewe** een. Wetenskaplike leringe wat in stryd met geloofsoor-

Die voorspel tot die wetenskaplike reformasie deur die denke van Dooyeweerd en Vollenhoven onthul die feit dat die Christelike wysbegeerte, vanaf die reformasie, oorheersend gereformeerd-skolasties was. Hierdeur is die bestaansmoontlikheid van egte Christelike wetenskapsbeoefening by die wortel afgesny (D.F.M. Strauss, 1969d:1).⁷

Die eerste weerstand teen die spanning in die grondmotief van natuur en genade van die skolastiek,⁸ het van die kant van Willem van Ockham gekom.

tuigings staan, word gedurende hierdie fase op grond van Bybelgeloof afgewys. Die tweede stadium is die **kritiserende** een. Dit behels 'n kritiese toetsing van die gangbare wetenskappe en hul metodes. Die derde stadium word deur Stoker die **oriënterende** genoem deurdat daar ernstig na weë gesoek word om die wetenskap vanuit die fundamente te verchristelik. Die vierde stadium word deur Stoker as die **verwesenliking** beskryf. Hiermee begin die volwaardige beoefening van die Christelike wetenskap. H.G. Stoker (1940a, II:328) verklaar: "Hierdie vierde stadium, die verwesenliking van die Christelike wetenskap, begin met daardie Newtoniaanse oergreep wat skerp en duidelik die opbou van waarlik Christelike en egte wetenskap tot in die fundamente verchristelik ... Die gereformeerde teologie is, danksy Calvyn se geniale oergreep van die universaliteit van die absolute soewereiniteit van God, van die koningskap van Christus en van die onfeilbare lig van die Bybel oor die hele kosmos en oor alles wat die mens doen en laat, reeds vër in die vierde stadium gevorder. Die regs- en staatswetenskappe het deur Kuyper se geniale oergreep van die beginsel van soewereiniteit in eie kring, die vierde stadium bereik. Bavinck se wysgerige arbeid is besonder belangrike pionierswerk van die derde stadium waarop die Wysbegeerte van die Wetsidee, veral deur proff. Vollenhoven en Dooyeweerd ontwerp, voortbou. Hierdie wysbegeerte het deur sy geniale oergreep van die archimedespunt, wat skerp tussen God en die kosmos onderskei, die vierde stadium van die verchristeliking van die wetenskap bereik." Dat uitgangspunte van die **WMI** as gevolg van 'n gebrek aan fundamentele insig dikwels misverstaan word, meestal deur denkers wat nie tot die kaders van die Calvinistiese wetenskap behoort nie, blyk o.a. duidelik uit die geskrifte van die Pretoriase fenomenoloog van die Hervormde Kerk, naamlik C.K. Oberholzer, P.S. Dreyer en A.J. Antonites. Vgl. bv. die werke van A.J. Antonites (1972) en (1980:106 e.v.) waarin die skrywer die Calvinistiese wetenskapsbeskouing tipeer as Neo-Hegeliaanse metafisika. Kyk ook die deurtastende kritiek van D.F.M. Strauss (1973b:47 e.v.).

⁷ Vgl. ook hier D.J. Malan se uiteensetting (1968a:30), B.J. van der Walt (1974b, I:360 e.v.; 1979:72 e.v.; 1980:36 e.v.; 1975:117 e.v. en 1973a:15 e.v.). Die besondere meriete van die werk van J. Calvyn moet egter nie misgekyk word nie. Vgl. ook J. Klapwijk (1974:59 e.v.), F.J.M. Potgieter (1976:91 e.v.), D. Sinnema (1980:1 e.v.), B.J. van der Walt (1980:25 e.v.) en S. Fowler (1984:339 e.v.).

⁸ Met **skolastiek** word gewoonlik verstaan die filosofies-teologiese wetenskap, soos beoefen aan die middeleeuse kloosterskole en die universiteite wat daarna ontstaan het. Hierdie tydperk dek veral die periode vanaf die 12de tot en met die 14de eeu, vgl. D.J. Malan (1968a:30) en B.J. van der Walt (1975:117 e.v.; 1976b:97 e.v.).

Die natuur word nie langer as die laere voortrap van die genade beskou nie, maar as die teenstelling daarvan. By Ockham lei dit tot die **teenstelling** tussen natuur en genade. Hierdie teenstelling het die grondslag vir die latere dialektiese teologie gelê. Die invloed van Ockham het ook in reformatoriese kringe deurgewerk. M. Luther⁹ vra byvoorbeeld by geleentheid aan die hand van 'n probleemstelling:

"Ligt de Heilige Schrift¹⁰ op het terrein van het wetmatige of op het gebied van het daarboven verheven geestelijke leven?" (D.H.Th. Vollenhoven, 1933:256). Selfs Calvyn kon nie daarin slaag om 'n egte Christelike wysbegeerte te ontwerp nie. Sy reformatoriese invloed is voorts ook beperk deur die invloed wat van die gereformeerde skolastiek uitgegaan het.¹¹

Die gereformeerde skolastiek gaan meer bepaald daarvan uit dat die werksaamheid van die mens se **natuurlike rede** gelei moet word deur die lig van die Skrif. Dit impliseer dat nie-gereformeerde wysbegeerte en vakwetenskappe by die lig van die Skrif **aangepas** moet word. Hierdie dualisme van die skolastiek het in gereformeerde-skolastiese kringe telkens in 'n nuwe gedaante te voorskyn getree. Selfs A. Kuyper gee in hierdie verband van "n

⁹ M. Luther is in die skool van Willem van Ockham opgevoed. Onder die invloed van W. van Ockham het die religieuse grondmotief van die Rooms-Katolisisme, naamlik dié van natuur en genade, in sy hele lewens- en denkhouding deurgewerk. Vir die skolastiese grondmotief van **natuur en genade** kyk H. Dooyeweerd (1948b:70; 1949:35 e.v. en 1980:43 e.v.). Kyk ook D.F.M. Strauss (1978d:101).

¹⁰ Vir 'n interessante beskouing oor die konnotasie van die uitdrukking: "Woord van God" in verband met die Heilige Skrif vgl. F.J.M. Potgieter (1975:60).

¹¹ In die skolastiese wysbegeerte (bv. Thomas van Aquino) word die terreine van die filosofie en die teologie skerp afgebaken. Alles wat uit die sinuïglike waarneming gevind en deur die intellek afgelei word, behoort tot die gebied van die wysbegeerte. Alles wat hierbo uitstyg en slegs deur openbaring geken kan word, hoort tot die terrein van die teologie. "Die skolastiese onderskeid tussen teologie en filosofie het dus berus op 'n dualistiese skeiding tussen die natuurlike, sinuïglik-waarneembare en die bonatuurlike of genaderyk, wat slegs deur openbaring geken kan word" (D.J. Malan, 1968a:30). Ook vir Calvyn beweeg filosofie en teologie elk op sy eie terrein. Die filosofie het betrekking op die aardse dinge, terwyl die teologie ons die bo-aardse dinge openbaar. Vir 'n meer volledige uiteensetting van sintese-tendense in reformatoriese geledere vgl. voetnoot 6 hierbo en in die algemeen B.J. van der Walt (1977b:172 e.v.).

dubbele dualisme" blyke. Dit is veral D.F.M. Strauss (1969d:3 e.v.) wat hierdie "dubbele dualisme" treffend aan die kaak stel.

Volgens D.F.M. Strauss (1969d:3) dink Kuyper eerstens uit die spanning van 'n eg reformatoriese en gereformeerde-skolastiese lyn; tweedens ontplooi die innerlike dualisme van die gereformeerde skolastiek in sy leer van die algemene genade en die besondere genade.

Volgens Kuyper oefen Christus, as Hoof van die besondere genade, geen regstreekse nie, maar slegs 'n sydelingse invloed op die gebied van die algemene genade uit. Hierdie sydelingse invloed streef daarna om die menslike lewe:

"....tot een hooger standpunt op te voeren, rijker te maken, te veredelen en in zijn volheid tot ontplooiing te doen komen" (A. Kuyper, 1931-1932, II:272).

Deurdat Christus tot die kerk en godsdiens ingeperk word, werk die volle krag van Christus as Verlossingsmiddelaar nie integraal in die volle lewe van die Christen deur nie. Vir Kuyper is die twee sferes van die algemene en besondere genade nie volkome geskei nie. Die resultaat hiervan is dat Kuyper volhou dat die staat die mens tot sy hoogste natuurlike trap, naamlik sedelikheid, bring, terwyl die kerk die mens tot sy bonatuurlike vervolmaking voer (vgl. D.F.M. Strauss, 1969d:3). Met hierdie onderskeidings kon Kuyper nie daarin slaag om die beginsels vir die innerlike reformatie van die wysbegeerte en vakwetenskappe neer te lê nie.

Alhoewel Kuyper die natuurlike denke aan die Skrif verbind, en die innerlike reformatie van die wysbegeerte en die vakwetenskappe by hom versluier bly, is die grondkonsepsies vir sodanige reformatie in beginsel in sy denke teenwoordig.¹²

¹² Van besondere belang was die erkenning van die beginsel van soewereiniteit in eie kring. Hiervolgens bely A. Kuyper (1959:56) die fundamentele betekenis van die Goddelike wetsorde op elke lewens-terrein. Hierby moet ook gevoeg word sy opvatting van die mens se verhouding tot God. H. Dooyeweerd (1937:63 e.v.) vat die besondere meriete in Kuyper se uitgangspunte onder die volgende aspekte saam: (1) die opvatting dat daar 'n radikale antitesis tussen 'n wetenskap vanuit 'n Christelike lewenswortel en een wat uit 'n afvallige lewenswortel opkom, bestaan: "Ik Ken Geen Tweede Grondgedachte Van Eenig Christen-Denker

Die suiwer Calvinistiese grondbeginsels in die denke van Kuyper kom duidelik na vore in sy opvatting dat die Christelike lewens- en wêreldbeskouing sy grondslag in die mens se verhouding tot God vind. Hierdie beginsel is van belang vir elke terrein van die menslike lewe:

"Zal toch zulk een actie op heel ons leven haar stempel drukken, dan moet ze uitgaan van dat punt in ons bewustzijn, waar ons leven nog ongedeeld bleef en nog in zijn eenheid ligt saamgevat, niet in de gespreide stengels, maar in de wortel waarop alle stengels uitschoten" (A. Kuyper, 1959:56).

Hierdie punt is die diepste setel van ons gemoed, van waaruit die verskillende strome van die menslike lewe opkom en waar al die strale van ons lewe in één brandpunt saamval (A. Kuyper, 1959:13).

Hierdie uitgangspunt koppel Kuyper aan die betekenis van die mens as geskape na die beeld van God:

"Maar gelijk heel de schepping kulmineert in de mens, kan ook de verheerlijking haar voleinding eerst vinden in de mens, die naar Gods beeld geschapen is; niet omdat de mens die zoekt, maar omdat God zelf de enig wezenlijke religieuse expressie door het **semen religionis** (zaad der religie), alleen in het hart des menschen inschiep. God zelf **maakt** de mens religieus door de *sensus divinitatis* (gewaarwording van het eeuwige), die Hij spelen laat op de snaren van zijn hart" (A. Kuyper, 1959:37).

Bo enige twyfel stel Kuyper hier die hart van die mens as die **brandpunt** van sy ganse bestaan.

Uit Vroeger En Later Tijd, Die Van Zulk Een Ontzaggenlijke Draagwijdte Voor Den Opbouw Eener Eigen Christelijke Philosophie Kan Worden Geacht"; (ii) Kuyper se uitgangspunt van die Calvinisme as 'n allesomvattende lewens- en wêreldbeskouing wat die wortel van die mens se bestaan in die hart seek; (iii) die belydenis van God se skeppingsoewereiniteit en die feit dat God die skepping deur sy **wet** regeer en niks in die werklikheid soewerein kan wees nie, maar slegs soewerein in eie kring en (iv) die opvatting van 'n **Christelike geskiedenisfilosofie**, waarin die korrekte verhouding tussen geloof en geskiedenis, in die lig van 'n Christelike grondslag, blootgelê moet word.

Onomwonde stel D.F.M. Strauss (1969d:4) dat indien Kuyper konsekwent erns met hierdie wortelinsig aangaande die mens sou maak, hy aan die dikwels dreigende dualisme wat sy leer van die algemene en die besondere genade uiteenbreek, sou ontkom. Die leer van die natuur en genade dryf by Kuyper 'n wig tussen skepping en verlossing in. Hierdeur word die Bybelse grondmotief van sy radikale en integrale karakter beroof.

Deur skepping en natuur te vereenselwig, skakel Kuyper die direkte verband met Christus uit, omdat Christus tot die bonatuurlike terrein van die besondere genade behoort.¹³ Hierdeur word die nie-kerklike sfeer van die algemene genade aan die Koningskap van Christus (as Verlossingsmiddelaar) onttrek. So verklaar Kuyper byvoorbeeld: "In deze uiterst moeilijke en ingewikkelde dogmatiese quastie moeten wij dus de scheidslijn vinden waar door de zaak worden uitgemaakt, terwijl wij de souvereiniteit tot haar volle recht doen komen en niet verdolen om Christus in plaats van God te stellen, alsof het aardsche bestel en de burgermacht van Christus en het regnum oeconomicum uitging" (A. Kuyper, *De overheid, locus de magistratu*: 189).

D.F.M. Strauss (1969d:5) stel sy kritiek op Kuyper soos volg:

"In plaas daarvan dat Kuyper, ooreenkomstig sy eie grond-insig aangaande die hart as worsteleenheid en brandpunt van al die mens se lewensuitinge, deurgedring het tot die reformasie van die sg. natuurlike terrein, het hy in Gereformeerde-Skolastiese sin die as't ware neutrale natuurlike 'onderbou' van die bo-natuurlike genadesfeer bly handhaaf, wat slegs **sydelingse** korreksie en aanvulling van die 'Skriflig' benodig. Die uitskakeling van Christus op die 'natuurlike terrein', lei Kuyper selfs tot die aanvaarding van 'n feitlik neutrale 'geloof' in Gods voorsienigheid, wat deur 'bijna een ieder' aanvaar kan word; solank Christus net nie daarin figureer nie."

Volgens Kuyper is dit selfs moontlik om 'n "natuurlike kennis" van die skeppingsorde te bekom, buite die sfeer van die besondere genade. Die

¹³ Kuyper (1931-1932, III:110) maak byvoorbeeld daarvan melding dat: "Het uitgangspunt van de Staat ligt in de bestaande **natuur**, het uitgangspunt der Kerk is daarentegen **bovennatuurlijk**".

wetenskap wat tot die "natuurlike terrein" behoort word egter nie self gereformeer nie maar slegs bevrug deur die "lig van die Skrif". Vanweë die dualisme tussen skepping en verlossing kon Kuyper nie 'n radikale reformatie van die wysbegeerte en die vakwetenskappe bewerkstellig nie. Hiermee het Kuyper self van sy grondkonsepsie van die menslike hart as die sentrum van die menslike bestaan, afgewyk.

Alhoewel hierdie grondinsig van Kuyper in sy eie denke verhuul gebly het, bied dit 'n perspektief waarvolgens dit moontlik is om die innerlike reformatie van die wysbegeerte en die vakwetenskappe te bewerkstellig. Hierdie perspektief is geleë in sy onthulling van die Bybelse betekenis van die hart as die brandpunt van die menslike bestaan. Die grondverhouding van die mens tot God word deur hierdie wortel van sy bestaan bepaal. Reeds J. Calvyn het hierdie beginsel ingesien deur te verklaar dat egte mensekennis van egte Godskennis afhanklik is: "Om tot die sekere kennis van onself te kom moet ons in die eerste plek daaraan vashou dat Adam, die vader van ons almal, na die beeld en gelykenis van God geskape is (Gen.1:26); dit is, begiftig met wysheid, regverdigheid en heiligheid" (J. Calvyn, 1536:38).

Die mens se soeke na die Oorsprong is deur die sondeval in 'n afvallige rigting weg van God afgewend en gerig op iets kreatuurliks. Hierdeur het die mens ook sy ware self-kennis verloor.

Slegs in volle oorgawe aan die sentrale Bybelse grondmotief van skepping, sondeval en verlossing deur Jesus Christus, in gemeenskap met die Heilige Gees, word die mens se hart weer op die Oorsprong gerig.¹⁴ Die Bybelse grondmotief moet die sentrale uitgangspunt van die menslike denkwerksaamheid wees. Die **uitgangspunt** van die mens se wetenskaplike denke, wat nie van die teologiese interpretasie daarvan afhanklik is nie, het A. Kuyper reeds ingesien (Vgl. C. Veenhof, 1939:57).

Dit was egter veral H. Dooyeweerd wat hierdie fundamentele waarheid in Kuyper se gedagtegang in die lig van die Bybelse grondmotief van skepping,

¹⁴ In hierdie verband is dit van die grootste belang dat die verhouding tussen God, wet en kosmos in die regte verband gesien sal word. Vir die standpunt van D.F.M. Strauss, in die geleedere van die **WWI**, vgl. sy (1977c:31 e.v.) antwoord op B.J. van der Walt. Vir sy beskouing van die teoretiese komponent van die navorsingstaak kyk sy (1981d:79) en (1981b:54 e.v.).

sondeval en verlossing in die korrekte lig sou plaas. Volgens H. Dooyeweerd (*Wat is die mens?*: 14,15) kan die radikale betekenis van die Bybelse grondmotief slegs deur die Heilige Gees verklaar word, omdat Hy ons harte open. In hulle radikale betekenis is skepping, sondeval en verlossing nie blote menslike formuleringe van die kerklike konfessie nie, maar die Woord van God in sy sentrale geestelike krag, gerig op die hart, die religieuse sentrum van ons bestaan. Die Woord van God moet in hierdie radikale sentrale betekenis deurdring tot die wortel van die menslike bestaan en die sentrale dryfkrag van ons ganse Christelike lewe word. As sodanig behoort die grondmotief van skepping, sondeval en verlossing ook die sentrale uitgangspunt en dryfkrag van ons teologiese en filosofiese denke te wees (vgl. H. Dooyeweerd, 1949:33).¹⁵

Dit is hierdie uitgangspunt wat ook in die wysbegeerte van H. Dooyeweerd sentraal gestel word. Die egte reformasie van die denke het inderdaad in die lig van Dooyeweerd se wetenskaplike arbeid 'n nuwe betekenis verkry.¹⁶

¹⁵ D.F.M. Strauss (1969d:9) stel hierdie gedagte soos volg: "Hieruit blyk dit dat die beoefening van egte Christelike wetenskap (wysbegeerte en vakwetenskappe), nie slegs die 'aanpassing' van die tradisionele filosofie aan die Christelike leer 'by die lig van die Skrif' impliseer nie, want dit streef ook na die **reformasie** van ons wysgerige (en vakwetenskaplike) ingesteldheid - die diens van God met die h le hart." Vgl. in hierdie verband die insiggewende bydrae van H. Fernhout oor die mens, religie en godsdiens in die denke van H. Bavinck, A. Kuyper en H. Dooyeweerd in (1978:74 e.v.; 1979a:54 e.v. en 1979b:119 e.v.).

¹⁶ In navolging van H. Dooyeweerd se reformasie van die denke verklaar D.F.M. Strauss (1969d:10): "In historiese perspektief geplaas, en gekontrasteer met die ingesteldheid van die Skolastiek en Gereformeerde Skolastiek, noop die Bybelse inslag van die egte Christelike wetenskapsleer ons dus om te ontkom aan elke moontlike dualistiese akkommodasiepoging. Die radikale en integrale Bybelse grondmotief dien gevolglik te alle tye as die noodsaaklike bo- en voor-teoretiese grondmotief wat aan 'n egte Christelike wysbegeerte en vakwetenskappe ten grondslag lê". Vir die belang van H. Dooyeweerd se bydrae tot die uitbouing van 'n Christelike wysbegeerte, vgl. P. de B. Kock (1968:1 e.v.) en A.L. Conradie (1960:1 e.v.). 'n Bruikbare uiteensetting van die algemene wetenskapsleer is te vinde in D.F.M. Strauss (1971b:22 e.v.).

1.2. Die transendentale¹⁷ metode van die Wysbegeerte van die Wetsidee¹⁸

In sy wysgerige opvattinge gaan Dooyeweerd van die standpunt uit dat die **WMI** die verband tussen religie en die wetenskap blootgelê het. Vir doeleindes hiervan gebruik Dooyeweerd die **transendentale** metode om alle voorwaardes vir 'n transendentale ondersoek vir wetenskaplike denke te ontdek. Hiermee ondersoek Dooyeweerd dus alle gegewens wat aan wetenskaplike denke ten grondslag lê:

"By this we understand a critical inquiry (respecting no single so-called theoretical axiom) into the **universally valid conditions which alone make theoretical thought possible, and which are required by the immanent structure of this thought itself**" (H. Dooyeweerd, 1969a, I: 37).

Met sy transendentale kritiek loods Dooyeweerd dus 'n kritiese ondersoek na alle vooronderstellings wat wysgerige denke moontlik maak en wat in die wysgerig-teoretiese denkhouding gegrond is (H. Dooyeweerd, 1953, I:484).

Volgens Dooyeweerd is 'n bloot **transendente** ondersoek onvoldoende. Met 'n **transendente** metode kan nie waarlik die karakter en interne struktuur van die teoretiese denkhouding deurvors word nie. Hiermee word, byvoorbeeld, bloot die Christelike geloof met die resultate van die moderne wetenskap en met die verskillende filosofiese stromings gekonfronteer sonder om die fundamentele en onderliggende verskille bloot te lê (H. Dooyeweerd, 1953, I:37). Die **transendente** denkhouding is dogmaties solank as wat dit versuim om die fundamentele vraag, "Is die teoretiese denkhouding vry van bowe-teoretiese vooronderstellings?" te stel.

Die verbintenis tussen religie en wetenskap kan blootgelê word deur die bowe-teoretiese vooronderstellings na hulle aard te ondersoek en die invloed daarvan op die wetenskaplike denke van elke wetenskaplike in aanmerking te neem.

¹⁷ Volgens die vaktaalburo van die Suid-Afrikaanse akademie is die korrekte spelling met een s, vgl. A.D. de V. Cluver (1975:44-45).

¹⁸ 'n Goeie voorbeeld van die toepassing van die transendentiaal-empiriese metode is te vinde by D.F.M. Strauss (1977a:111), (1978b:1 e.v.) en H.J. van Eikema Hommes (1969:1 e.v.) en (1972a). Vgl. ook die bespreking van E.L.H. Taylor (1966:64 e.v.) in hierdie verband en H.J. van Eikema Hommes (1973:1 e.v.) se uiteensetting.

Vir sy ondersoek na die bowe-teoretiese vooronderstellings op wetenskaplike denke kies Dooyeweerd (1948b:4) die gemeenskaplike in die denke en metodes van alle wetenskaplikes. Die kenteoretiese voorvraag van die **WMI** behels dat ondersoek ingestel word na die universele en noodsaaklike voorwaardes wat wysbegeerte en wetenskap, in die teoretiese sin, moontlik maak.¹⁹

1.3. Die transendentale probleemvrae van die Wysbegeerte van die Wets- idee²⁰

Volgens Dooyeweerd kom die ooreenstemmende in die teoretiese denke van alle wetenskaplikes na vore in die feit dat alle wetenskapsbeoefening op drie probleemvrae berus. Dooyeweerd stel hierdie drie vrae soos volg:

- i) Wat abstraheer ons in die antitetiese denkhouding vanuit die strukture van die empiriese werklikheid soos hierdie strukture voorwetenskaplik gegee is en hoe is hierdie abstraksie moontlik? (H. Dooyeweerd, 1953, I:41).²¹
- ii) Vanuit welke standpunt kan ons sinteties die logiese aspekte wat in die teoretiese antitese teenoor mekaar gestel is, herenig? (H. Dooyeweerd, 1953, I:45).²²

¹⁹ Die strekking van die kenteoretiese voorvraag formuleer H. Dooyeweerd (1948b:4) soos volg: "How is philosophy in the theoretical sense ... possible, that is to say, under what universal and necessary conditions?". Die gemeenskaplike wat Dooyeweerd in die oog het, formuleer hy elders sō: "Consequently, if our transcendental critique is actually to embrace every possible conception of the philosophic task, it must necessarily examine the **theoretical attitude of thought as such**. For no veritable philosophy whatsoever can escape this attitude" (1953, I:34). Vgl. ook Dooyeweerd (1980:1 e.v.). Vir 'n uiteensetting van die betekenis van die transendentale kritiek van die wetenskaplike denke vir die idee van die Christelike wysbegeerte en vakwetenskap, vir sover dit aansluiting by H. Dooyeweerd se uitgangspunte vind, vgl. H.J. van Eikema Hommes (1973:1 e.v.) en D.F.M. Strauss (1983a:40 e.v.).

²⁰ Vir 'n handige inleiding tot die **WMI** kyk D.F.M. Strauss (1980a).

²¹ "What do we abstract in the antithetic attitude of theoretic thought from the structures of empirical reality as these structures are given in naive experience? And how is this abstraction possible?" Vgl. H. Dooyeweerd (1948b:32 en 1980: 10 e.v.).

²² "From what standpoint can we reunite synthetically the logical aspects of experience which were set apart in opposition to each other in the

- iii) Hoe is hierdie kritiese selfrefleksie, die konsentriese rigting van teoretiese denke na die Ek-heid moontlik en wat is die ware aard daarvan? (H. Dooyeweerd, 1953, I:52).²³

1.3.1. Die eerste transendentale probleemvraag

Die eerste transendentale probleemvraag behels eerstens 'n ondersoek na die onderskeid tussen wetenskaplike en voorwetenskaplike denke. Tweedens behels dit die vraag van waaruit die wetenskaplike denke 'n abstraksie maak en hoe hierdie abstraksie moontlik is.

Volgens Dooyeweerd (1953, I:38) lê die onderskeid tussen wetenskaplike denke en voorwetenskaplike denke daarin dat waar ons in die wetenskaplike denke die empiriese werklikheid analiseer deur dit in sy modale aspekte uiteen te stel, die empiriese werklikheid in die voorwetenskaplike denke sigself in sy integrale eenheid in die kosmiese tyd aan ons bied.

In die teoretiese denkhouding stel ons die logiese (die analitiese funksie van ons denkhandeling) teenoor die a-logiese aspekte van die werklikheid (H. Dooyeweerd, 1953, I:39).²⁴ Die a-logiese aspekte word hiermee "Gegenstand" (teenoorstaande) van ons analitiese funksie. Hierdie a-logiese as-

theoretical antithesis?". Vgl. H. Dooyeweerd (1948b:36 e.v.; 1980:20 e.v.).

²³ "How is this critical self-reflection, this concentric direction of theoretical thought to the I-ness possible, and what is its true character?". Vgl. H. Dooyeweerd (1948b:50 e.v.; 1980:25 e.v.).

²⁴ Dooyeweerd stel dit soos volg: "Theoretical thought has a typically antithetic attitude in all its positive forms. Here we oppose the logical, i.e. the analytical function of our real act of thought, to the non-logical aspects of our temporal experience. The latter thereby becomes, 'Gegenstand' in the sense of 'opposite' (Widerstand) to our analytical function. These non-logical aspects, as well, belong to our real act of thought in its temporal concreteness and are consequently not to be sought exclusively outside the full temporal structure of the latter." Vgl. H. Dooyeweerd (1948b:29; 1980:8), A.L. Conradie (1960:42 e.v.). Kyk ook P.J. van Niekerk (1973:112) oor enkele kritiese vrae aangaande die wetenskapsbeoefening in die Christelike wysbegeerte en D.F.M. Strauss (1974:12 e.v.). Vgl. ook H. Dooyeweerd (1976:1 e.v.) se gesprek met D.F.M. Strauss (1976:118 e.v.) en P.J. van Niekerk (1982a:52). Vgl. by dit alles die krities-evaluerende artikel van D.F.M. Strauss (1984b:35 e.v.).

pekte hoort ook tot ons **ware** denkhandeling. Die antitetiese struktuur van die teoretiese denkhouding figureer slegs binne die tydelike totaalstruktuur van die denkhandeling (H. Dooyeweerd, 1953, I:39). Die teoretiese kenprobleem ontstaan deurdat enige poging om die nie-logiese momente in 'n logiese begrip te gryp deur die nie-logiese weerstaan word (H. Dooyeweerd, 1953, I:39).

Die struktuur van die modale aspekte in die werklikheid openbaar 'n besondere subjek-objekrelasie. Hierdie subjek-objekrelasie mag nie met die teoretiese Gegenstandsrelasie vereenselwig word nie. H. Dooyeweerd (1948b:29 e.v.) stel dit soos volg: Die wetenskaplike denke word deur 'n besondere denkhouding gekenmerk. In hierdie houding word 'n teoretiese afstand tussen die logiese aspek van die mens se denke en die nie-logiese aspek van sy veld van studie, geskep. Die resultaat van hierdie houding is 'n antitetiese relasie, waarin die logiese aspek van die mens se denke teenoor die nie-logiese aspekte van die werklikheid gestel word. Uit hierdie teoretiese antitese spruit die **wetenskaplike** probleem. Die Duitse term vir dié antitetiese relasie in die teoretiese denkhouding heet **Gegenstand**.

'n Vergelyking van die teoretiese houding met die voor-teoretiese houding van die mens se **naëw**e ervaring, bring, volgens Dooyeweerd (1948b:32), aan die lig dat laasgenoemde geen antitetiese relasie openbaar nie. In die houding van die **naëw**e ervaring vind die mens homself binne die empiriese werklikheid met al die funksies, met al die aspekte van sy bewussyn en bestaan. Daar is geen afstand, geen opposisie tussen die logiese aspek van die mens se denke en die nie-logiese aspekte van die werklikheid nie. Ten spyte van die absolute gebrek aan die antitetiese relasie, word die **naëw**e ervaring deur die subjek-objekrelasie gekenmerk. In die teenswoordige denke word hierdie relasie met die antitetiese relasie vereenselwig. Dit is egter presies die teenoorgestelde daarvan.

Ter opsomming stel Dooyeweerd (1948b:34) dit soos volg: Die subjek-objekrelasie laat die werklikheid as 'n geheel ongerep. Die antitetiese relasie ("Gegenstandsrelasie"), daarenteen, is die produk van 'n analise, 'n kunsmatige abstraksie.

1.3.1.1. Dooyeweerd se tydsbeskouing²⁵

"Wat is die tyd?" Op hierdie vraag het denkers deur die eeu uiteenlopende antwoorde verskaf.²⁶ Binne die immanensie-standpunt²⁷ tref ons 'n verskeidenheid tydsopvattinge aan wat in die eensydige verabsoluttering van een of ander tydsaspek verval. Die immanensie-uitgangspunte gaan aan veral twee antinomieë mank: enersyds probeer die immanensie-filosofie die wysgerige vertrekpunt vir sy ondersoek in een of ander verabsoluteerde tydelike werklikheidsaspek te vind. Vanweë die feit dat die logiese denkstruktuur tydelik is, kan geen tydelike aspek bo die kosmiese sin-samehang verhef word nie.

Andersyds kon die immanensie-filosofie nooit tot die besef kom dat die verabsoluttering van 'n tydelike werklikheidsaspek altyd die kosmiese tyd veronderstel nie (vgl. H. Dooyeweerd, 1940:177). As sodanig kan die kosmiese tyd in geen begrip gevat word nie omdat dit alle teoretiese begripvorming moontlik maak. Die kosmiese tyd gaan in geen aspek op nie. Die kosmiese tyd gryp oor al die modale grense heen en hou hulle in 'n kontinue sin-samehang. Die tydelike werklikheid fungeer in die verskillende kosmiese tydsaspekte wat as aspekte nie aan verandering in die tyd onderworpe is nie. Die modale aspekte vorm die konstante grondleggende sfeer waarbinne "de individuele veranderlijke dingen, gebeurtenissen, acten, handelingen en samelevingsverhoudingen haar variabele functies hebben, en dat die variabele functionering eerst **moegelijk maakt**" (H. Dooyeweerd, 1940:164).

Van H. Dooyeweerd se opvatting van die kosmiese tyd verklaar D.F.M. Strauss (1969d:96, 97) soos volg:

²⁵ Vir enkele interessante opmerkings oor die verhouding tussen tyd en wet in die **WWI**, vgl. P.J. Visagie (1978b:53-54).

²⁶ Van besondere belang is H. Dooyeweerd se uiteensetting van die tydsprobleem in **Philosophia Reformata** (1940:164 e.v.) onder die opskrif: **Het tijdsprobleem in de Wijsbegeerte der Wetsidee**. Vir 'n meer omvattende uiteensetting van die tydsbeskouing van die Christelike wysbegeerte word verwys na J.M. Spier se **Tijd en Eeuwigheid** (1953:77-98). Vgl. ook hieroor H. Dooyeweerd (1953, I:22 e.v.), D.F.M. Strauss (1969d:96 e.v.) en M.E. Botha (1971:68 e.v.).

²⁷ Die immanensie-teorieë is daardie teorieë wat nie 'n eksterne-kosmiese vertrekpunt het nie, maar 'n interne-kosmiese.

"Die modale aspekte van die werklikheid is derhalwe **tyds-aspekte** wat sêlf **getimpliseer** is in die individualiteitstruktuur van die werklikheid, wat ewe-eens gelyklik deur die kosmiese tyd omspan word. By gebrek aan hierdie insig in die kosmiese universaliteit van die kosmiese tyd, is die tyd altyd deur die immanensie-standpunt teoreties afgesluit in een of ander aspek wat uit die inter-modale tydsamehang gehef is. Dán ontstaan o.m. meganistiese, psigologistiese (bv. Bergson se siening van die tyd as subjektiewe beleefde gevoelsduur) en historistiese (bv. die skakeringe binne die eksistensialisme) tydsbeskouinge wat gebore is uit die betrokke aspek wat deur die immanensie-standpunt verabsoluteer word".²⁸

Die gelding van die kosmiese tyd kan wetenskaplik slegs benader word deur die onderskeie werklikheidsaspekte van die integrale tydsamehang te abstraher (H. Dooyeweerd, 1940:163 e.v.). D.F.M. Strauss stel H. Dooyeweerd se opvatting soos volg:

"Ons benader die tyd dan in die noodsaaklike diskontinuitet van 'n teoretiese totaliteitsidee wat intiem vervleg is met die drie struktuurfasette van die teoretiese denke, soos wat dit tot openbaring kom in die grondleggende transendentale ideë wat tesame ... betitel is as wetsidee" (1969d:79).

Die transendentale ideë wat die mens van die religieuse sinvolheid en van die sin-verskeidenheid vorm, berus op 'n transendentale oorsprongsidee. In die eis tot die mens se diens van God met die hele hart is die religieuse sin-totaliteit van God se **wet** één en ondeelbaar. Die religieuse sin-totaliteit van die skepping ná die sondeval is volkome gekonsentreer in die religieuse wortelgemeenskap van die herstellende mensheid in Christus Jesus. Die transendente aard van hierdie religieuse sin-totaliteit kan nie self in die **tyd** gevind word nie, hoewel dit in die tyd, net soos 'n prisma

²⁸ "All these modal aspects are interwoven with one another in a cosmic order of time which guarantees their coherence of meaning ... time-order is necessarily related to factual time-duration. And only this indissoluble correlation of order and duration can be called **cosmic time**, in distinction from all its special modal aspects" (H. Dooyeweerd, 1953, I:24). Vgl. M.E. Botha (1971:69): "Die kosmiese tyd het 'n wetsy en ook 'n feitelike of subjeksy. Die wetsy is die tydelike orde van suksessie en simultaneïteit. Die feitelike of subjeksy is die feitelike duur wat verskil tussen verskillende individualiteite. Die duur is konstant onderworpe aan die orde."

ongebroke lig uiteenbreek, deur die kosmiese tydsorde as brekingswet in 'n verskeidenheid aspekstrukture gedifferensieer word. Hierdie differensiëring ontplooi ook in die individualiteitstrukture van die skepping wat, omdat dit as individuele totaliteite in beginsel in alle werklikheidsaspekte funksioneer, nié brekingspunte van die kosmiese tyd is nie, hoewel die interne sin-struktuur van elke individualiteitstruktuur ewe-eens algeheel beslote is binne die inter-modale en inter-individuele samehang van die kosmiese tyd.²⁹

Volgens die **WMI** kom die tyd in alle modale aspekte van die werklikheid op 'n eie wyse tot uitdrukking. In die eerste drie kosmiese aspekte tref ons tyd slegs as tydsorde aan, omdat hierdie aspekte in die menslike ervaring slegs op subjektiewe duur te betrek is. Daar bestaan geen individuele ding wat deur die getals-, ruimte- of kinematiese funksie gekwalifiseer word nie. Kosmiese tyd in die vorm van tydsorde verklaar ook waarom ons in hierdie drie aspekte met 'n omkeerbare tydsorde te make het.

In die modale sin-verskeidenheid vind ons 'n noodwendige betrokkenheid tussen die wet- en subjeksy van die kosmiese tyd. Die konstante en onomkeerbare orde van die modale aspekte, openbaar die wetsy van die tyd. As 'n wetmatig-strukturele orde lê die modale orde aan die ervaarbare werklikheid ten grondslag. Hierdie kosmiese tydsorde vind uitdrukking in die funderende en transendentale tydsrigtinge.

29

H. Dooyeweerd (1940:197) stel die prismatiese karakter van die tydsorde soos volg: "Als horizon der modale aspect-structuren is die tydsorde een wezenlijke **brekingswet**. De zin-totaliteit van onzen tijdelijken kosmos, die de wezenlijke **eenheid** en **volheid** aller modale aspecten van den zin der schepping is, kan in den tijd niet gegeven zijn. Zij is van **transcendent, boventijdelijk** karakter. ... Naar haar religieuze **volheid** en **zin-totaliteit** is de wet Gods **één** en **ondeelbaar**: de eisch van den dienst Gods met het geheele hart. ... In den tijd echter, breekt zich deze religieuze volheid naar wets- en subjectzijde in de modale aspecten, waarin de wijsheid van Gods scheppingsplan zich in een rijke verscheidenheid van modale ordinantiën en subjectsfuncties differentieert. Zoals het ongebroken licht door het prisma uiteenbreekt in den veelkleurigen rijkdom van het zonne-spectrum, zoo breekt de religieuze zin-volheid der schepping naas Gods scheppingsplan in den tijd uiteen in dien rijkdom van modale aspecten, die in den tijd **zelve** hun transendente wortel-eenheid niet vinden." Vgl. D.F.M. Strauss (1969d: 97) en Ir. H. Van Riessen (1970:115-116). Vir die besondere betekenis van die sinbegrip in die Christelike wysbegeerte, vgl. J.D. Van der Vyver (1968:41) en die opmerkings van B. de V. van der Merwe (1976:49). Kyk ook D.F.M. Strauss (1981a:162).

Van die rol wat die individualiteitstrukture van die werklikheid in hierdie verband speel verklaar D.F.M. Strauss:

"In die individualiteitstrukture van die werklikheid word die verskillende aspekte (in hul konstante tydsordening) op 'n tipiese wyse geindividualiseer en tot 'n geheel gegroepeer. In die universele inter-modale en inter-individuele kontinuïteit, as 'n alle aspekte en dinge omspannende fluïdum, word die **subjektiewe duur** van die kosmiese tyd geopenbaar. Hierdie kontinue tydsduur, wat in die fluïditeit daarvan nooit 'leeg' kan wees nie, vind sy keersy in die wetmatige tydsorde van die kosmiese tyd - wet- en subjeksy van die kosmiese tyd is onverbreeklike korrelate omdat die wet tot die kreatuurlike werklikheid as bepaling en begrensing behoort."³⁰

Slegs binne die individualiteitstruktuur van die konkrete dinge in die werklikheid is die tydsorde van die modale aspekte op subjektiewe duur betrokke. Beide die modale- en die individualiteitstruktuur van die werklikheid is intrinsieke tydstrukture en dus volledig beslote binne die kosmiese tyd.

In die **aspek van getal**³¹ neem die tyd die sin van die getalsverhoudings aan: In die getallereeks bestaan 'n tydsorde van vroeër en later wat eensins van ons subjektiewe telling afhanklik is nie, maar veel eerder in die **wetmatige struktuur** van die modale getalsaspek self geïmpliceer is (H. Dooyeweerd, 1940:167,168). Hierdie orde manifesteer sig daarin dat 'n getal in 'n getallereeks (byvoorbeeld die getal 2 in die getallereeks 1,2,3,4,5) kleiner is as die getalle (3,4 en 5) later in die reeks en **vice versa**. In die getalsaspek word die omkeerbaarheid van die getalstyd geopenbaar in die plus- en minus- (+ en -) rigtings van die reële getalle.³²

³⁰ Kyk in hierdie verband D.F.M. Strauss (1969d:98) en J.M. Spier (1953: 84-85). Vgl. D.J. van den Berg (1975:134) aangaande die tydsíde.

³¹ Vir 'n besinning oor aritmetiese tyd, ruimtelike tyd, kinematiese tyd en fisiese tyd in hul verband met Einstein se relativiteitsteorie, vgl. J.A. van den Berg (1975:3 e.v.).

³² Hierdie modale orde van vroeër en later is noodwendig betrokke op subjektiewe tydsduur en openbaar juis hierin die wesentlike **tydskarakter**. Voor Dooyeweerd ingesien het dat die orde van die getallereeks **omkeerbaar** is, het hy die saak nog soos volg gestel: "Natuurlik kunnen wij evengoed van voren naar achteren als van achteren naar voren tellen. Maar daarbij blijft de onomkeerbare modale tijdsorde der getallen zelve voor-ondersteld. In het getal 3 zijn 2 en 1 voor-ondersteld, niet omge-

Ons kan wel terug (agteruit) tel, maar steeds sal in die positiewe tydsrigting die getalle 1 en 2 veronderstel wees in die natuurlike getal 3, net soos wat die negatiewe heelgetal -3 in die negatiewe getalstrydigting van die getalle -2 en -1 veronderstel word.

In die **ruimtelike aspek** neem tyd die modale sin van **kontinue uitgebreidheid** aan, of anders gestel: Innerlik bepaald deur die modale sin-kern van die ruimte-aspek, word die integrale kosmiese tyd in die ruimte-aspek uitgedruk as ruimtelike gelyktydigheid in die orde van dimensionele uitgebreidheid (vgl. H. Dooyeweerd, 1940:168). Kragtens die sin-moment van gelyktydigheid is **ruimte** geensins **tydloos** nie, want dit word nêr soos elke ander werklikheidsaspek deur die kosmiese tyd omsluit. Die gānse sin-ver skeidenheid is binne die alle aspekte omspannende kosmiese tyd (na sowel wetsy as subjeksy) beslote. Na die wetsy, as transendentale orde, bepaal die kosmiese tyd die "orde-plek" van die ruimte, terwyl die ruimte-aspek sêlf die kosmiese tyd in die besondere gestalte van **gelyktydigheid** tot uitdrukking bring.³³

In die **bewegings-aspek** openbaar die tyd sig in die modale sin van bewegingsuksesie. Dit is egter van groot belang om te merk dat Dooyeweerd tussen die fisiese- en die kinematiese aspekte onderskei. Ook D.F.M. Strauss stem hierin saam dat "(d)eur die tydsorde van die kinematiese en die fisiese aspekte in aanmerking te neem, is dit egter nie langer moontlik om wetenskaplik die onderskeiding tussen hierdie twee aspekte te neger nie" (1969d:110).³⁴ Dit beteken dus ook dat die omkeerbare opvol-

keerd. Een **terugtelling** blijft **terugtelling** en kan niet als voor **voortelling** worden beschouwd. Men mag de bedoelde volgorde ook niet in logicistischen trant als een **puur-logische** interpreteren. De logische orde van het prius et posterius, die overigens, gelijk wij zullen zien, evenzeer een modale **tijdsorde** is, is als zoodanig geen volgorde in den zin der **hoeveelheid**. De opvatting, dat de getallenreeks **tijdloos** zou zijn, voert tot een aperte antinomie bij de z.g.n. **tijd-meting**".

³³ Kyk in hierdie verband D.F.M. Strauss (1969d:108 e.v.) vir 'n evaluering van die Eleatiese synsbegrip in die lig van die tydstruktuur van die ruimte-aspek.

³⁴ H. Dooyeweerd (1940:168) verklaar: "In het **aspect der beweging**, dat volstrekt niet in den mechanistischen zin der klassieke mechanica mag worden verstaan, en waarin b.v. ook de kwalitatieve electro-dynamische verschijnselen fungeeren, openbaart de tijd zich in den modalen zin der **bewegingssuccesie**, waarin als zoodanig geen statische ruimtelijke gelijktijdigheid mogelijk is, en waarin alle gelijktijdigheid - naar den

ging van die kinematiese tydsorde skerp van die onomkeerbaarheid van die feitlike **duur** van 'n aktuele beweging onderskei moet word.

In die **biotiese aspek** openbaar die tyd sig in die modale sin van **organiese lewensontwikkeling**, waarin die biotiese ontwikkelingsfases 'n essensiële rol vervul (H. Dooyeweerd, 1940:169).³⁵

Die innerlike grense tussen die fisiese en die biotiese aspekte word ook bevestig deur die eiesoortige uitdrukking van die kosmiese tyd in beide aspekte (vgl. hieroor D.F.M. Strauss, 1969d:111).

In die **psigiese aspek**³⁶ openbaar die tyd sig in die modale sin van **gevoelslewe** (H. Dooyeweerd, 1940:169, 170): "In die **psigiese aspek** gee die modale tydsorde 'n besondere stemmingskarakter aan die opeenvolgende gevoelsbeweginge" (D.F.M. Strauss, 1969d:114). Strauss verduidelik dit aan die hand van Dooyeweerd (1940:169, 170) soos volg:

"'n Bepaalde gevoelservaring besit 'n besondere karakter in die lig van die modale psigiese tydsorde. Dit kom tot openbaring in die feit dat ervaringsindrukke nie bloot soos die momente van 'n fisiese beweging **verdwyn** nie, maar in die totaliteit van 'n stemming gedurende 'n (kortere of langere) tyd in die bewussyn **voortduur**. Vandaar kan dit teruggedring word na die onderbewuste, respektiewelik onbewuste lae van die menslike bewussyn, van waaruit dit in die bewuste gevoelslewe kan bly deurwerk en selfs ook reprodutief in die droom- of herinnering opnuut - al is dit gemodifiseerd - in die bewuste gevoelstroom opgeneem kan word."

modalen zin der beweging zelve - slechts een **relatief** karakter kan dragen. 'Absolute rust' is slechts in den oorspronkelijken zin der **ruimtelijke uitgebreidheid** bestaanbaar."

³⁵ Van **organiese lewensontwikkeling** verklaar H. Dooyeweerd (1940:169): "Deze biotische ontwikkelingstijd is op geenerlei wijze tot den modalen bewegingstijd te herleiden. Levens-ontwikkeling is niet zelve 'beweging' maar kan zich slechts voltrekken op de **basis** van de modale bewegings-functies. Mathematisch-fysicale tijdmaten blijven tegenover de interne biotische tijdsorde noodzakelijk van **uitwendig** karakter. Zij raken niet den **internen** modalen aard der biotische tijdsfasen van geboorte, rijping, veroudering en afsterving, die geen homogene karakter dragen en zich niet mathematisch van alkander laten afgrenzen."

³⁶ Gevoel moet nie hier in die gangbare psigologiese sin verstaan word nie, maar in die sin van 'n modale aspek.

In die **logiese aspek** openbaar die tyd sig in die modaal-analitiese sin van die logiese "**prius et posterius**", wat impliseer dat die gronde logies vóórafgaan aan die konklusie (H. Dooyeweerd, 1940:170-172).³⁷

In die **historiese aspek** openbaar die tyd sig in die modale sin van **kultuurontwikkeling**³⁸ (H. Dooyeweerd, 1940:172). Na die subjeksy van sy modale sin is **kultuur as sodanig beheersende vorming** (H. Dooyeweerd, 1940:172, v.n. 18). Die historiese "periodes" is "periodes" in die volvoering van die menslike vormings- en beheersingstaak. Hierdie "periodes" versmelt in die tradisie, verlede, hede en toekoms. Ook hierdie tydsorde dra, soos al die tydsaspekte wat hierna volg, 'n modaal-normatiewe karakter. In sy modale normatiewiteit stel die **historiese ontwikkelings**tyd 'n roepingstaak aan die menslike geslag: in onderworpenheid aan die historiese kontinuïteitsnorm word die traë rus in die historiese hede, vegetering in die verlede of reaksionêre teruggryping na 'n afgestorwe historiese verlede, tegemoet getree met die eis van die toekoms (vgl. H. Dooyeweerd, 1940:172).

In die **taal-aspek** openbaar die tyd sig in die modale sin van **simboliese betekenis** (H. Dooyeweerd, 1940:172). Aan die normatiewe tydsorde van die **taal**aspek is die subjektiewe duur van 'n simboliese betekening onderworpe. Die spreektempo, asook verdragings en versnellings daarin, besit simboliese betekenis. Subjektiewe ruspouses van die simboliese duur vind objektiewe uitdrukking in leestekens (vgl. D.F.M. Strauss, 1969d:115).³⁹

In die **omgangs**aspek neem tyd die modale sin van omgangsvorme aan (H. Dooyeweerd, 1940:173). Ook in die beleefdheidseise van die **sosiale** tydsor-

³⁷ H. Dooyeweerd (1940:171) verklaar: "Dat de **abstracte discursieve vorm van de sluitrede** slechts in het theoretisch denken tot openbaring komt, is volstrekt geen bewijs voor de stelling dat in het vóór-theoretisch denken de orde van het logisch prius et posterius geen rol zou spelen. Wie dat zou willen staande houden, zou moeten aantonen dat het **principe van den toereikenden grond** in het gewone denken geen toepassing vindt, hetgeen uiteraard onmogelijk is."

³⁸ Vir 'n kort maar bruikbare besinning oor die historiese in die **WWI**, vgl. B. de V. van der Merwe (1969:23 e.v.) en die lesenswaardige besinning van D.J. Malan (1974:111 e.v.) oor die filosofie van die geskiedenis.

³⁹ Volgens H. Dooyeweerd (1940:172) spring die normatiewe sin van hierdie modale tydsorde in die oog wanneer 'n mens bedink dat hulle ook op onjuiste wyse, d.w.s. in stryd met die taalnorme, toegepas kan word.

de tref ons 'n duidelike normatiewe sin aan - die sosiale tydsduur, soos onderworpe aan die normatiewe tydsorde, laat aan die mens die keuse-vryheid om nie op 'n ongeleë oomblik 'n bepaalde versoek te rig nie, of om te sorg dat hy betyds by 'n gasmaal opdaag (H. Dooyeweerd, 1940:173).⁴⁰

In die ekonomiese aspek neem tyd die modale sin van waarde-afwegende besparing aan (H. Dooyeweerd, 1940:173). In hierdie verband het onderskeidings van "tydloon" en "stukloon" van "vaste" kapitaal en "vlottende" kapitaal slegs sin binne die modale kader van die ekonomiese tydsorde.⁴¹

In die estetiese aspek openbaar tyd sig in die modale sin van skone harmonie (H. Dooyeweerd, 1940:173). Die relatiewe estetiese duur van 'n kunswerk is afhanklik van die estetiese tydsorde, wat geen ledige momente verdra nie. Wanneer 'n romanskrywer die eie modale karakter van die estetiese tydsorde uit die oog verloor en hierdie tydsorde met die historiese verwar, dan kan hy wel 'n min of meer getroue geskiedenisverhaal weergee, maar geen werklike kunswerk die lig laat sien nie (vgl. H. Dooyeweerd, 1940, 173).

Volgens H. Dooyeweerd (1940:173) openbaar die tyd sig in die modale sin van die reg as belange-harmoniserende vergelding. Die belange-harmoniserende vergelding van die juridiese aspek gee voorts uitdrukking aan die juridiese tyd in die figure van straf (bv. tronkstraf), die geldingstyd van 'n wet, en so meer.⁴²

⁴⁰ H. Dooyeweerd (1940:173) voeg ook die volgende voorbeeldsgewys hieraan toe: "Het vóór laten gaan van een in een sociaal opzicht hooger geplaatst persoon, heeft de beteekenis van een sociale beleefdheid of hoffelijkheid. De tact in den omgang eischt, dat men een bepaald verzoek niet op een ongelegen tijd doet. De beleefdheid verbiedt ons als genoodigden aan een maaltijd te laat verschijnen. Feestdagen dragen een uitgesproken omgangskarakter, waarin de gezelligheidseischen zich geldend maken. Ook in dit modaal aspect springt het normatief karakter van den tijd onmiddellijk in het oog".

⁴¹ H.J. Strauss (1939:115) verklaar van die ekonomiese tydsorde as 'n normatiewe tydsorde: "Die ekonomiese tydsorde as waarde-vereffenende spaartyd is 'n normatiewe tydsorde en wie nie in sy ekonomiese subjeksfunksie daarop let nie loop altyd gevaar om ekonomies onjuis te handel, skade te lei en te mors. 'n Appel moet ge-eet word voor hy sleg is, 'n jas moet gedra word voor hy deur die tyd of die motte verteer is, 'n aandrok voor hy uit die mode is, 'n knipmes voor hy verroes is en 'n spoorweg voor hy deur lugverkeer vervang is".

⁴² Vgl. H. Dooyeweerd (1940:173): "De mora of het verwijl als vorm van

In die **etiese aspek** openbaar tyd sig in die modaal-normatiewe sin van naasteliefde (vgl. H. Dooyeweerd, 1940:174). Daar kan byvoorbeeld 'n tyd kom wat van jou kan vereis om 'n goeie vriend in sy ellende te hulp te snel, of vaderlandsliefde kan jou tot verdediging daarvan dring.⁴³

In die **geloofsaspek** openbaar die tyd sig in sy transendentale grensfunksie, in sy heenwysing in die tyd na die agter-die-tyd-verborgene, in sy heenwysing na die ewigheid (vgl. H. Dooyeweerd, 1940:174). Die kosmiese tyd neem in die geloofsaspek die modale sin van hierdie aspek aan. Die sin-kern van die geloofsaspek is onmiddellik betrek op die hart as die sentrum van die menslike persoonlikheid, waarop die sentrale religieuse sin van Gods Woordopenbaring ook in sy volheid gerig is. "Hoewel die heilsgeskiedenis wat in die Bybel opgeteken is dus ook vanselfsprekend in die historiese aspek van die tyd funksioneer, is die sin daarvan slegs te begryp in die tydsorde en duur van die geloofsaspek" (D.F.M. Strauss, 1969d:113).

Die sentrale sin van die skeppingsopenbaring in Genesis openbaar aan ons die unieke sin van die geloofsaspek van die tyd.

Wanneer byvoorbeeld die fisiese aspek of die historiese aspek van die tyd met die geloofsaspek van die tyd verwar word, beland die teoloog in allerlei teenstrydighede - naamlik om 'n fisiese tydsmaatstaf aan te lê in terme waarvan die skeppingsdae gemeet word. God openbaar die religieuse sin van die skepping aan die mens in die **geloofsaspek van die tydsorde**. Hierdie aspek van die tydsorde is nie los te maak uit die sin-samehang met alle ander tydelike werklikheidsaspekte nie.⁴⁴

wanpraestatie, de verjaring als wijze van verkrijgen van rechten of het te niet gaan van vorderingen en verbintenissen, de tijdsbepaling in overeenkomsten, de meerderjarigheid en minderjarigheid, enz. enz., zijn echte modaal-juridische tijdsfiguren van normatief rechtskarakter. 't Zelfde valt te zeggen van den geldingstijd van een wet of verordening (vgl. ook de figuur van de 'terugwerkende kracht' in het overgangsrecht)".

⁴³ Vgl. H. Dooyeweerd (1940:174) se interessante opmerking: "Jezus' uitspraak: 'De armen hebt gij altijd bij u, maar mij hebt ge niet altijd,' is een praegnante belichting van den **liefde-tijd**, die bijzondere offers vraagt in het aangezicht van den dood".

⁴⁴ Vgl. hieroor D.F.M. Strauss (1969d:113): "Bowendien is daar eers op die 'vierde dag' (vgl. Gen.1:14) sprake van 'vaste tye' asook van 'dae so-

1.3.1.2. Dooyeweerd se beskouing van die struktuur van die werklikheid: Dooyeweerd oor die modale aspekte-verskeidenheid

In sy kosmologie handel Dooyeweerd allereers met 'n modale aspekte-verskeidenheid. Deur die term **modaal** gee Dooyeweerd blyke dat hy nie hier te doen het met die konkrete **wat** van dinge nie, maar wel met die **hoe**.⁴⁵

Modaliteite is dus vir Dooyeweerd **synswyses** of **wyses** van **bestaan**. As bestaanswyses het die mens slegs langs teoretiese weg tot die modaliteite toegang. Die modaliteite behoort wel tot die dinge wat konkreet bestaan, en is daarom implisiet in die natêre ervaring gegee (H. Dooyeweerd, 1980:6 e.v.). Anders gestel, 'n modaliteit is 'n bestaanswyse van 'n (geskape) ding of individualiteitsstruktuur. As sodanig is 'n modaliteit nie op sigself 'n "iets" nie maar 'n aspek van 'n "iets".

Dooyeweerd onderskei 'n vyftiental aspekte in die werklikheid. Elkeen van dié vyftien aspekte word gekenmerk deur 'n onherleibare ('n unieksoortige) **sin-kern**. Sodanige sin-kern (kernmoment) is in die strengste sin van die woord **ondefinieerbaar**. 'n Sin-kern word slegs intuïtief gegryp, ingesien, raakgevat. Die ondefinieerbaarheid van elke modale sin-kern hang saam met die unieksoortige, onherleibare en onafleibare aard daarvan.

wel as jare', sodat 'skeppingsdag' geensins 'n dag of 'n tydperk in die sin van tydsduur kan aandui nie. Die foutiewe uitleg van Genesis, nl. dat Gods skeppingswerk opgevat moet word as 'n (geheel of gedeeltelike) opeenvolgende reeks tydelike gebeurtenisse, voer slegs ons gedagtegang na teenstrydighede. Die **integrale** (allesomvattende) sin van die skepping word dan sodanig uiteengebreek dat die verskillende tydsaspekte sêlf eers in die suksessiewe orde van die skeppingsdae geskape moes wees." Kyk ook H. Dooyeweerd (1958:67; 1959:119) hieroor.

45 H. Dooyeweerd (1980:6) verklaar in hierdie verband: "Within the temporal order, this experience displays a great diversity of fundamental modal aspects, or modalities which in the first place are aspects of time itself. These aspects do not, as such, refer to a concrete **what**, i.e., to concrete things or events, but only to the **how**, i.e., the particular and fundamental mode, or manner, in which we experience them. Therefore we speak of the modal aspects of this experience to underline that they are only the fundamental **modes** of the latter. They should not be identified with the concrete phenomena of empirical reality, which function, in principal, in all of these aspects." Vgl. ook H. Dooyeweerd (1953, I:3 v.n.1): "Here are meant the fundamental universal modalities of temporal being which do not refer to the concrete 'what' of things or events, but are only the different modes of the universal 'how' which determine the aspects of our theoretical view of reality." Kyk ook J.A. van den Berg (1973:101).

Wat die bogemelde modale orde betref, beginnende by die mins gekompliseerde, onderskei Dooyeweerd die volgende vyftien wetskringe (die sin-kern van die wetskring word telkens in hakies na die naam van die wetskring aangedui): die getalsmatige (diskrete kwantiteit of onderskeie hoeveelheid),⁴⁶ die ruimtelike (kontinue of aaneenlopende uitgebreidheid), die kinematiese (beweging), die fisiese (energetiese werkingswyse), die biotiese (organiese lewe), die psigiese (gevoel- of beter, die sensitiewe), die logiese (die analitiese), die historiese of kulturele (beheersende vorming volgens vrye ontwerp), die linguale (simboliese betekening), die sosiale (omgang en verkeer), die ekonomiese (waarde-afwegende spaarsaamheid), die estetiese (skone harmonie), die juridiese (vergelding), die etiese (liefde in tydelike betrekkinge), die pistiese (geloof in die tydelike of godsdienstige sin van die woord).⁴⁷

Die modale aspek van die werklikheid waarop 'n besondere wetskring betrekking het, het dieselfde naam as die sin-kern van die wetskring (byvoorbeeld: die juridiese wetskring het betrekking op die modaliteit vergelding). Die modaliteit self en die sin-kern van die wetskring is egter nie een en dieselfde gegewens nie.⁴⁸

In die orde van kosmiese aspekte bestaan daar twee grenskringe. Eerstens is daar die getalsmatige as heel laagste aspek. Daaragter (of liever daaronder) is geen laere fondament, waarop dit rus nie. Die hoogste aspek daarenteen, is die geloof. Tussen die getal en die geloof is daar 'n opeenvolging van aspekte in onomkeerbare en onverwisselbare volgorde. Dit gaan

⁴⁶ Vir 'n kritiese bespreking hiervan vgl. G.T.H. Malan (1949:101 e.v.).

⁴⁷ Vgl. M.T.S. Zeeman (1978:41). Dat die erkenning van die kosmiese aspekte-verseidenheid velerlei nuwe insigte aan die filosofie en teologie gebied het, staan vas. Vgl. P.J. Visagie (1979b:150).

⁴⁸ Volgens H. Dooyeweerd (1980:9) kan die onherleibare sin-kern van alle werklikheidsaspekte nié nader omskryf word nie. D.F.M. Strauss (1969d: 84) verklaar hiervan: "Al kan ons egter nie antwoord op die vraag wat reg (vergelding) modaal besien is, sonder om in 'n tautologie of 'n onsinigheid te verval nie, verhoed dit nogtans nié die wetenskaplike om gebruik te maak van 'n regsbegrip (wat op die ondefinieerbare eie-aard van die regsaspek berus) nie. Die vraag wat die aard van die sin-kern van die regsaspek is, kan wél beantwoord word wanneer die samehang met alle ander aspekte (retrosipasies en antisipasies) in aanmerking geneem word, maar die sin-kern sêlf bly ewe ondefinieerbaar!" Vgl. Ir.H. van Riessen (1970:179-180, 182) en S.J.P.K. Riekert (1975:36 e.v.).

ook gepaard met 'n toenemende gekompliseerdheid, terwyl laer en hoër hier, volgens Dooyeweerd, niks met 'n waardeskaal te make het nie.

In die volgorde van die kringe of modale opeenvolging word 'n telkens laere kring bestempel as die **substraat** van die een wat onmiddellik daarop volg. Daarenteen heet die hoër kring die superstraat van die laere. In hierdie orde is getal die substraat van die ruimtelike, die ruimtelike is die superstraat van die getal. Van die sensitiewe is die biotiese die substraat en die logiese die superstraat.⁴⁹

Die verskillende kringe veronderstel mekaar in 'n gegewe volgorde: getal is denkbaar sonder ruimte omdat dit diskontinu is. Die ruimtelike veronderstel egter getal. Ruimte (as lengte of oppervlakte of inhoud) kan uitgedruk word in getalsverhoudinge, byvoorbeeld: praat ons van 'n drie-dimensionele ruimte, dan is getal 'n vooronderstelling om ons beskrywing sinvol te maak.

Die modale aspekte is, as sodanig, onherleibaar. Hierdie onherleibaarheid berus op die unieke skepselaard van elke kring. Die onherleibaarheid van die aspekte hou in dat telkens wanneer twee kringsoewereine sfere teoreties verwar word, die denke in antinomieë (d.i. teenstrydigheid van wette) moet vasloop.⁵⁰

Hoewel die raaksien van die unieke sin-kern van 'n modaliteit op 'n intuitiewe insig berus, laat die voorkoms van sodanige antinomieë ons beseft dat ons intuitiewe insig op 'n dwaalspoor is.

Die orde van modaliteite hang onverbreeklik saam. Hierdie samehang hou in dat daar nêrens 'n verdelingsvlak is waarlangs dit moontlik is om die

⁴⁹ Hieruit blyk die ordelike opbou as 'n verdere kenmerk. Die verskillende aspekte is in 'n onomkeerbare **volgorde** gevoeg. Die mins gekompliseerde van al die aspekte is die getalsaspek. Sonder die funksionele basis van die getalsaspek, kan die ruimte-aspek nie bestaan nie. In ruimtelike sin word byvoorbeeld gepraat van een, twee of drie dimensies (lengte, breedte en hoogte), wat sinloos is sonder die begrippe **een**, **twee** en **drie**. Sonder die basis van getal en ruimte is beweging eweneens sinloos (vgl. D.F.M. Strauss, 1971a:12,13).

⁵⁰ Die vyftien werklikheidsaspekte wat deur die **WMI** onderskei word, besit elkeen 'n onherleibare eie-aard, wat aangedui word deur die begrip **soewereiniteit** in eie kring.

modale aspekte in twee of meer groepe te verdeel nie. Tog val daar bepaalde onderskeidings op. Die eerste ses modale kringe kan as natuurkringe beskryf word. Die volgende nege kringe, daarenteen, is van 'n normatiewe aard. In die geval van die natuurkringe is dit so gesteld dat die wetsy en die subjeksy noodwendig op mekaar aangê is, in die sin dat daar geen sprake kan wees van wetsoortreding nie. In die geval van die normatiewe kringe het ons met maatstawwe of behorensreëls te make. Sodanige norme kan wel oortree word. Hier bestaan wat ons as **keusevryheid** kan beskryf.⁵¹

Dit wat Dooyeweerd met **wet** en **subjek**, met die daarmee gegewe moontlikheid van wetsoortreding in die oog het, kan soos volg verduidelik word: By Dooyeweerd se siening van die religieuse grondmotiewe vind ook aansluiting sy **wysgerige grondidee**. Volgens hom is die religieuse vooronderstelling van 'n transendente aard: dit gaan die tydshorison te bowe. Die grondidee dui op dit wat **regulatiewe prinsipes** genoem word, dit is koersaanduidende ideë binne die tyd. As sodanig wys die grondidee die **rigting** aan vir die teoretiese denkwerkzaamheid. Hierdie denkwerkzaamheid moet dan gesien word as 'n religieus-bepaalde **selfwerkzaamheid binne die tyd**.⁵²

Hierdie grondidee is drieledig. Dit word bepaal deur die antwoorde op die volgende drie vrae:

- (a) Wat is die Oorsprong van alle sin (dinge)?
- (b) Wat is die **sinvolheid of sintotaliteit** van die geskape kosmos?

⁵¹ Hierdie onderskeid tussen **natuursy** en **normatiewe sy** van die werklikheid sien J.M. Spier (1972:45) soos volg: Vanaf die aritmetiese tot en met die psigiese wetskring vertoon alle wette, hoewel in elke modaliteit met 'n eie-aard, tog in één opsig 'n **gemeenskaplike eienskap**, nl. daarin dat hulle deur die subjekte in hierdie kringe **nie oortree kan word nie**. Nooit kan, byvoorbeeld, 'n krom lyn tussen twee punte in die Euklidiese ruimte korter wees as 'n reguit lyn nie. Twee eweredige bewegings kan mekaar in die kinematiese sfeer nooit kruis nie. Dieselfde geld vir alle **wette** in hierdie ses "laagste" wetskringe of modaliteite. Wat die bo-psigiese subjeksfunksies betref, kan die mens wel die **norme** oortree. In sy denklewe begaan hy op allerlei maniere foute wat hom laat dwaal en van die waarheid afvoer.

⁵² Die wysgerige grondideë is die weg waarlangs die religieuse grondmotiewe die immanente gang van die wysgerige denke beheers. In hierdie verband maak P. de B. Kock (1973:41) die volgende belangwekkende opmerking: "Hy (Dooyeweerd) gebruik weer eens 'n drieledige transendentale idee wat ooreenstem met die drie basiese probleme van die teoretiese denke. Dit verleen aan die teoretiese denke 'n konsentriese gerigtheid op die voorveronderstelling wat hierdie denke moontlik maak, ongeag die vraag of die betrokke denker hom hiervan krities vergewis het."

(c) Wat is die onderlinge verhouding van die **sinverskeidenheid**?

Vanuit die Christelike werklikheidsbeskouing word die volgende antwoorde op die gestelde vrae verstrekk: Op die eerste vraag is die antwoord: die Skepperswil van God Drie-enig. Die tweede vraag is 'n tweeledige. In die eerste plek word gevra na die **sinvolheid** betreffende die **wetsy**. Die Christelike antwoord hierop is: die diens van God met die hele hart. In die tweede plek word gevra na die **sinvolheid** betreffende die **subjeksy**. Hierop is die antwoord: die wortelgemeenskap van die nuwe menslike geslag in Christus. Die antwoord op die derde vraag (dié na die onderlinge verhouding binne die sinverskeidenheid), is gegee met die beginsel van soewereiniteit in eie kring.

Hierdie grondidee noem Dooyeweerd die **wetsidee**. Hy beklemtoon dit dat die wetsidee **sowel** die **wetsy** as die **subjeksy** omvat.⁵³

In die wysbegeerte van Dooyeweerd word wet- en subjeksy altyd as onverbreeklike korrelate gesien. Daar is geen wet sonder wetsonderdaan nie. Elke subjek of wetsonderdaan is onder 'n bypassende wet gestel. Om hierdie rede word na die modale aspekte ook as wetskringe verwys.

In sy verwysing na die eiesoortigheid van elke modale kring maak Dooyeweerd melding van soewereiniteit in eie kring. Anders gestel: die vyftien

⁵³ Volgens D.F.M. Strauss (1969d:126) word die kardinale belang van die onderskeiding tussen wetsy en subjeksy van die skepping, ten skerpste belig deur die bekende spanning wat ons in die geskiedenis van die Westerse denke aantref tussen **rasionalisme** en **irrasionalisme**. Die tipe-rende karaktertrek van die rasionalisme is dat dit altyd die **wetsy** van die skepping verabsoluteer, waarin die subjeksy dan teoreties "opgelos" word. Hierteenoor verabsoluteer die irrasionalisme steeds die **subjeksy** van die skepping, waarna die wet bloot as 'n onselfstandige refleks van die individuele subjektiewiteit gesien word. Sowel die rasionalisme as die irrasionalisme elimineer dus die onderskeiding tussen die wetsy en die subjeksy van die werklikheid. Teenoor sowel die rasionalistiese en irrasionalistiese strominge in die immanensie-filosofie, handhaaf die Christelike wetsidee dat Gods soewereine skepperswil die enigste Oorsprong van wet én subjek is. God het elke skepsel as **subjek** onderwerp aan Sy skeppingsorde. Wetsy en subjeksy is korrelate; beide veronderstel mekaar en is op mekaar aangewys. Vgl. H. Dooyeweerd (1953, I: 373-380, 453, 465-467 en 1963:168-172). Vir 'n kritiese bespreking van V. Brümmer se kritiek teen H. Dooyeweerd se opvatting aangaande die **wetsy** en die **subjeksy** van die werklikheid vgl. D.F.M. Strauss (1969c:196 e.v.). 'n Verdere presisering van hierdie onderskeiding word aangetref by P.J. Visagie (1979a:246 e.v.) en D.F.M. Strauss (1983c:23 e.v.).

werklikheidsaspekte wat deur die **Wysbegeerte van die Wetsidee** onderskei word, besit elkeen 'n onherleibare eie-aard wat aangedui word met die begrip soewereiniteit in eie kring (H. Dooyeweerd, 1953, I:104). Hierdie skeppingsbeginnel van soewereiniteit in eie kring hang onverbreeklik saam met die transendentale idees rakende die Oorsprong, totaliteit en radikale verskeidenheid (H. Dooyeweerd, 1953, I:47). Die idee van kringsoewereiniteit is 'n uitvloeisel van die Bybelse grondmotief van skepping, sondeval en verlossing. Die uitgangspunt met die beginnel van soewereiniteit in eie kring is die feit dat die diepere eenheid en totaliteit van alle sin die modale verskeidenheid moet transendeer. Hiermee saam bied die religieus-bepaalde Oorsprongs-idee van die Christelike wetsidee die waarborg dat die Christelike denke elke verabsoluttering van die betreklike moet vermy.

Van soewereiniteit in eie kring verklaar Dooyeweerd (1953, I:104) dat dit 'n transendentale beginnel is wat in 'n onverbreekbare verband met ons transendentale idees van die Oorsprong en die totaliteit en radikale eenheid van sin staan. Hierdie beginnel is ook onverbreekbaar verbonde met ons transendentale idee van kosmiese tyd.

Van die wyse waarop die immanensie-filosofieë die beginnel van soewereiniteit in eie kring misken, merk Strauss treffend soos volg op: "As gevolg van die Archimedespunt-keuse van die immanensie-filosofie word die immanensie-standpunt uit innerlike noodsaaklikheid gedwing om een of ander bepaalde werklikheidsaspek te verabsoluteer. In hierdie verabsolutterings is die ontstaansoorsaak van alle sogenaamde teoretiese antinomieë gegee, want elke verabsoluttering besit inherent 'n nivellerings-tendens wat die onherleibare eie-aard van ander aspekte (teoreties) herlei tot blote modi van die één verabsoluteerde aspek" (1969d:42).

Sulke verabsolutterings openbaar altyd 'n wysgerige apriori wat die onverbreekbare verband met ons transendentale idees van die Oorsprong en die totaliteit en radikale eenheid van sin illustreer.

Benewens die beginnel van soewereiniteit in eie kring huldig Dooyeweerd die beginnel van **universaliteit in eie kring** (as teëhanger van die onherleibaarheidsbeginnel). Die inhoud en implikasies van die erkenning van hierdie beginnel kan soos volg verduidelik word: By 'n nadere bestudering

van die aparte modale kringe, kom 'n mens tot die ontdekking dat elke kring as't ware rondom die sentrale **kwalifiserende sin-kern** 'n hele reeks anders geaarde, maar tot die betrokke kring behorende "momente" bevat. Hierdie intramodale verwysinge vertoon 'n karakter van **inter-modale** gerigtheid. Dit kom daarop neer dat alle kringe, met uitsondering van die geloof, verwysinge bevat wat vooruitwys na die volgende kringe. Met die uitsondering van geloof, is daar heenwysing na die hoëre modaliteite. In die **Wysbegeerte van die Wetsidee** dra dit die naam van antisipasies. Daarbenewens vind ons in alle kringe (met die uitsondering van getal) momente wat terugverwys na die voorafgaande substraatkringe. Dit word retrosipasies genoem. Sowel antisipasies as retrosipasies kom altyd binne 'n betrokke kring voor, en dra die stempel van die sin-kern van die modaliteit waarbinne dit aanwysbaar is. Binne eie sfeer weerspieël dit dus daardie aspekte waarna dit vooruit- of terugverwys.⁵⁴

Hierdie verskynsel werp lig op die betekenis van die samegestelde terme wat ons in die wetenskap teëkom. Enkele voorbeelde hiervan is regsgevoel, logiese sekerheid, denkekonomie, ensovoorts. Van die antisiperende en retrosiperende samehange tussen die aspekte word vervolgens enkele voorbeelde genoem. Met verwysing na die historiese kring kan dit soos volg verduidelik word: die eerste kring waarop die historiese antisipeer, is die taalkring. Hier kom na vore historiese simbole soos gedenktekens, historiese inskripsies en so meer. Alle historiese vooruitgang kom tot stand in **kultuurverkeer** (sosiale antisipatie). Die antisipatie op die

⁵⁴ Vgl. die opmerkings van D.F.M. Strauss (1969d:62): "Kragtens die skepingsbeginsel van u.i.e.k. (universaliteit in eie kring) appelleer elke werklikheidsaspek derhalwe in sy anti- en retrosipasies op die volle kosmiese sin-samehang. Daardeur kom die inter-modale kosmiese sin-samehang tot uitdrukking - 'n sin-samehang wat steeds bô die sin-ver skeidenheid uitwys na die radikale eenheid en Goddelike oorsprong daarvan. Aangesien die verskillende vakwetenskappe se gesigspunte differensieer aan die hand van die verskillende werklikheidsaspekte, en aangesien die **struktuur** van hierdie aspekte die kosmiese sin-samehang weerspieël, is elke vakwetenskap grondleggend steeds gebonde aan hierdie sin-samehang. Hierdie gebondenheid kom na vore in die elementêre grondbegrippe waarvan elke vakwetenskap hom bedien en lê dus in die wetenskap die samehangende verband tussen die verskillende aspekte bloot; 'n verband wat dien as transendentale waarborg (modaal gesien) vir die ensiklopediese samehang en eenheid van die vakwetenskaplike verskeidenheid". I.v.m. die beginsel van u.i.e.k. vgl. D.F.M. Strauss (1971a:13); Ir.H. Van Riessen (1970:179,181) en J.M. Spier (1972:52-53). Vir 'n voorbeeld van die oopdekking van ruimtelike analogieë in die taal-aspek vgl. A.J. Weideman (1977:143 e.v.).

ekonomiese vereis dat een kultuurkring nie ten koste van 'n ander oorwoeker sal word nie. Die historiese antisipeer op die estetiese in kultuurharmonie. Dit vereis dat alle fasette van die historiese ontplooiing op ewewigtige wyse tot sy reg moet kom. Die historiese antisipeer ook op die juridiese in historiese regspraak. Op die etiese sfeer antisipeer die historiese in kultuur-eros (die gehegtheid aan kulturele norme en ideale). Die historiese antisipeer op die vastigheid van die geloof in die vastheid en bestendigheid van 'n historiese strewe.

Ter illustrasie van retrosipasies neem Dooyeweerd geloof as voorbeeld: geloof retrosipeer op die etiese in die vorm van die kultus of die godsverering. Op die juridiese retrosipeer die geloof in die feit dat godsverering op 'n goddelike reg berus. Geloofsharmonie is 'n retrosipaste op die estetiese. Geloof retrosipeer op die ekonomiese in die offerverskynsel. Geloofsomgang en -verkeer (met God en mede-gelowiges) is 'n retrosipaste van die geloof op die sosiale. As geloofsretrosipaste op die linguale noem Dooyeweerd die geloofsimbole. Die positivering van geloofsnorme gee blyke van die retrosipaste op die historiese. Die retrosipaste van die geloofskring op die logiese manifesteer sig in geloofsonderskeiding. Geloofsbelewenis wys vanuit die geloof terug na die psigiese. Van geloofslewe is daar sprake waar die biotiese retrosipeer binne die geloof. Die retrosipaste vanuit die geloofskring na die fisiese kring manifesteer sig in geloofskrag. Die pistiese retrosipaste op die kinematiese kom tot uitdrukking in geloofsbeweginge. Indien gevra word na die ruimte vir geloofsekspanseie dan handel ons met 'n retrosipaste van geloof op die ruimte. Wanneer na veelheid en eenheid in die geloof verwys word, stel ons 'n retrosipaste vanuit die pistiese aspek na die getalsaspek aan die orde.⁵⁵

⁵⁵ Met verwysing na gevoel as voorbeeld verklaar H. Dooyeweerd (1980:10): "Feeling has its own mode of life, bound to the aspect of organic life by its sensory moment. It is emotional, and emotion is a sensitive and intensive mode of movement, referring backward to the modal kernel of the original aspect of extensive movement. It has its own mode of energy or force, with grades of intensity, its causes and effects, by which it manifests its coherence with the physico-chemical aspect. It manifests its coherence with the spatial aspect in spatial analogies, namely, the subjective sensation of spatiality and the objective sensory space of our sensory perception, whose modal meaning is quite different from that of pure mathematical space, physical space, biotic space, and so forth".

Dooyeweerd maak voorts 'n onderskeid tussen **begrip**⁵⁶ en **idee**.⁵⁷ Die **begrip** van 'n besondere modaliteit omvat die betrokke sin-kern in samehang met die retrosipasies wat daarin vervat is. 'n **Idee** daarenteen, is gerig op die antisipasies.⁵⁸

In die uitbouing van sy modaliteitsteorie vestig Dooyeweerd die aandag op die sogenaamde ontsluitingsproses. Hierdie verskynsel hou die volgende in: Binne 'n bepaalde modaliteit kan die antisipasiesfere geslote wees. Dit is dan wel daarin teenwoordig, sonder dat dit tot ontluiking gekom het. Onder bepaalde omstandighede kan die geslote antisipasiesfere van 'n substraatkring **oopgaan** of tot **ontsluiting** kom. In die geval van die jong kind en die primitiewe mens is die meeste antisiperende moontlikhede geslote. Dit is nou onder meer die taak van opvoeding en kultivering om ontsluiting teweeg te bring. Volgens die **WWI** kom die antisipasiesfere binne 'n bepaalde kosmiese wetskring slegs tot ontsluiting onder leiding van 'n hoëre superstraatkring, waarop dit by wyse van verdieping vooruitwys (vgl. H. Dooyeweerd 1948b:46).⁵⁹

Die **leidende** superstraatkring moet self verdiep of ontslote wees, alvorens dit die leiding kan neem in die ontsluiting van sy substraatkringe.⁶⁰

Voorts verdien die opvatting van die subjek-objekverhouding in die **WWI** besondere vermelding.

⁵⁶ Vgl. die toepassing van Dooyeweerd se regsbegrip deur G.F. de Vos Hugo (1975:91 e.v.; 1976:20 e.v. en 1978:65 e.v.).

⁵⁷ Vir 'n diepgaande uiteensetting oor **begrip** en **idee** raadpleeg D.F.M. Strauss (1973a). Vgl. ook D.F.M. Strauss (1969d:175 e.v.).

⁵⁸ Volgens die taalkundige verklaring van A.D. de V. Cluver (1975:44-45) is die korrekte gebruik "antisipeer".

⁵⁹ Vgl. H. Dooyeweerd (1948b:46) se opmerking: "So far we have analyzed the structure of the sensation-aspect only in the analogical direction. That is the 'primitive' or 'closed situation' in which we find the sensation-life in animals. But when you study the sensation-life of man, you discover moments of anticipation by which the life of feeling relates itself to the nuclear moments of the later aspects of reality".

⁶⁰ Met ander woorde, voordat die antisipasies van 'n leidende superstraatkring nie self in verdiepte sin heenwys na sy eie superstrate nie, kan dit geen leiding gee in die ontsluiting van latere aspekte nie.

Soos reeds hierbo genoem is elke modaliteit rondom 'n rigtinggewende moment of **sin-kern** gekonstrueer. Hierdie sin-kern verleen aan die modaliteit sy eie-aard. Die logies geabstraheerde modaliteit tesame met sy sin-kern en die wette wat daarvoor geld, word 'n wetskring genoem (vgl. H. Dooyeweerd, 1948b:42 e.v.). 'n Wetskring het twee kante of sye: die **wetsy**, dit is die sy waarin die modale wette van daardie wetskring funksioneer en die **subjeksy** waar dit wat aan die wette onderworpe is, funksioneer.

Tussen die wetsy en die subjeksy bestaan daar 'n onverbreeklike korrelasie.⁶¹ Die rol van sowel die **wetsy** as die **subjeksy** kan slegs beter begryp word teen die breër agtergrond van die rol van die wet in die **WWI**. Volgens Dooyeweerd bied die uitgangspunt van die radikale onderworpenheid van die ganse skepping aan die kosmos-omvattende wet van God, 'n nuwe perspektief aan die ensiklopedie van die wetenskap.⁶²

Voorwaarde hiertoe is egter 'n insig in die wet (natuurwet en kultuurnorm) wat as wesentlike bepaling en begrensing tot die kreatuurlike werklikheid behoort (vgl. D.F.M. Strauss, 1969d:32). Die werklikheid is gestruktureer as 'n kosmiese **wetsorde** wat nie bloot gegrond is in die mens se subjektiewe bewussyn nie, maar algemeen geldig⁶³ begrond is in die deur God geskape tydsorde van die geskape werklikheid. Hiermee bedoel Dooyeweerd (1960:113) dat slegs die **skepsel** aan die wet onderworpe is, dat die wet 'n intrinsiek kreatuurlike bepaling inhou en God as Skepper bo elke wetlike begrensing verhewe is.

⁶¹ Vir 'n bespreking van die wet-subjek korrelasie in die **WWI**, vgl. P.J. Visagie (1978a:4 e.v.).

⁶² Vanuit verskeie oorde is kritiek al uitgespreek teen die opvatting van die **WWI** dat die wet as **grens** tussen God en die kreatuur gesien moet word. C.A. van Peursen (1959:164) spreek byvoorbeeld die mening uit dat Dooyeweerd die wet sien as iets wat bowe die werklikheid fungeer. H. Dooyeweerd (1960:113) antwoord op hierdie bewering: "Onze ervarings-wêreld bestaat slechts in de correlatie van haar wets- en subjectzijde, m.a.w. de wetzijde behoort tot de empirische werkelijkheid". Hieronder word in meer besonderhede hierop ingegaan. Vir die logiese subjek-objek relasie en die linguale subjek-objek relasie vgl. die uiteensetting van D.F.M. Strauss (1977d:148 e.v.). M.b.t. die subjek-objek relasie in die estetiese aspek vgl. D.J. van den Berg (1978:23).

⁶³ Let egter daarop dat H.J. van Eikema Hommes (1972a:151 e.v.) en D.F.M. Strauss (1980a:65-66) die koppeling van algemeen (universeel) met gelding bevraagteken. Slegs wanneer 'n beginsel gepositieer is, besit dit **gelding**.

Hiermee word egter nie gesê dat slegs mense subjekte is en die ganse benede-menslike werklikheid uit 'n onoorsienbare hoeveelheid objekte bestaan nie. 'n Voël wat op 'n boomtak sit en sing, is primêr 'n subjek, deur die psigiese modaliteit gekwalifiseer. Die boomtak waarop die voël sing is ook primêr 'n subjek, deur die biotiese modaliteit gekwalifiseer vir sover die boom onderworpe is aan die wette vir organiese lewe. J.M. Spier (1972:65) verduidelik die betrokke subjek-objek-verhoudinge soos volg: die eerste verhouding is dié van die voël tot die boomtak, wat deur hom **geobjektiveer** is. Sonder inagneming van die voël is die boom en tak, as deel van die boom, 'n organiese subjek. Deur die tak as sitplek te kies, het die voël die organiese boomtak in die psigiese geobjektiveer, want **die objek neem altyd die kwalifikasie aan van die subjek wat objektiveer**.

Die tweede subjek-objek-verhouding wat in die voorbeeld ter sprake kom is die verhouding tussen myself, wat na die voël kyk en luister, en die betrokke voël self. Deur my psigiese kyk en my analitiese denke oor die voël op die tak, objektiveer ek hom in die psigiese en die analitiese wetskring. In verhouding tot my as subjek het hy nou objek geword, terwyl hy andersins subjek gebly het in die verhouding tot die tak waarop hy sit, en dié vir hom objek geword het.

Aan die hand hiervan kan die volgende beklemtoon word:

- (a) alle subjekte in die kosmos het ook objekfunksies en is **objektiveerbaar**;
- (b) objektiveerbaarheid beteken dat 'n subjek **as objek** in verhouding tot 'n ander subjek te staan kom;
- (c) die verhouding wat 'n subjek tot objek maak, is geen **kreatiewe** gebeurtenis nie, maar slegs die ontsluiting van één van die vele objekfunksies van 'n subjek;
- (d) die Skepper, wat subjekte as gegewens gemaak het, het aan die subjekte hulle objekfunksies meegegee;
- (e) 'n subjek is sonder relasie tot 'n objek denkbaar, maar in die objek-wees, in 'n ontslote objekfunksie, is altyd 'n verhouding tot 'n subjek inbegrepe (vgl. J.M. Spier, 1972:65).

Deur objektivering word 'n subjek uit 'n vroeëre wetskring objek in 'n **latere** wetskring, byvoorbeeld, chemiese stof word objektiewe voedingstof in die

biotiese; 'n fisiese ding word sigbare objek in die psigiese; kenbare objek in die analitiese; bewerkbare objek in die historiese.

Objektivering kan ook plaasvind omdat 'n hoër ding as objek terugkeer in 'n laere wetskring. Byvoorbeeld: ek kyk na 'n skildery. Die estetiese objek word tot psigiese objek in die kyk-handeling. Nie alleen word subjekte geobjektiveer in hoër modaliteite nie, maar ook objekte word geobjektiveer in laere wetskringe. Ook moet hier genoem word dat ook laere objekte in 'n hoëre kring geobjektiveer kan word, terwyl subjekte uit 'n hoëre modaliteit in 'n laere tot objek kan word. Ook kan iets tot objek word in dieselfde wetskring waardeur dit as subjek getipeer is. Hieruit blyk dat die mens op talle maniere kan objektiveer.⁶⁴

Die vraag ontstaan egter of die mens geobjektiveer kan en mag word. Volgens die **WWI** kan die mens in sy volle menswees nie geobjektiveer word nie; die mens is 'n religieuse wese, geskape na die beeld van God. Hy konsentreer al sy funksies in sy hart, die diepe self-wees, waar hy sy verhouding tot God beleef. Die mens kan nie geobjektiveer word nie, omdat sy diepste menslikheid hom aan alle objektivering onttrek. Wat wel by die mens kan en mag, is dat sy subjeksfunksies 'n objektiverende handeling ondergaan, byvoorbeeld, spreek ons 'n estetiese waarderingsoordeel oor die voorkoms van 'n mens uit, dan is dit 'n estetiese objektivering van sy objektief-psigiese waarnemingsbeeld.

Let egter daarop dat beide rasionalisme en irrasionalisme die onderskeiding tussen die wetsy en die subjeksy van die werklikheid elimineer, en dus tot openbaring kom as die uitvloeisel van die verskillende dialektiese religieuse grondmotiewe. Ten slotte verwys ons opnuut na die onderskeiding tussen rasionalisme en irrasionalisme waarvan hierbo reeds melding gemaak is.

⁶⁴ "Aanvanklik was Dooyeweerd die mening toegedaan dat slegs analogiese momente in latere aspekte in aanmerking kom vir objeksfunksies, maar na voortgesette analise het hy hierdie siening gewysig. In 'n ontslote waarnemingsbeeld word nie slegs die retrosipasies geobjektiveer nie, maar ook die antisipasies. Daarom kan 'n gesnoeide boom (wat as kultuurvormsel voldoen aan die normatiewe eise van sosiale fatsoenlikheid en netheid), onderskei word van 'wilde' bome in die natuur. Sodoende kom die objektief-sosiale kenmerke van die boom antisiperend tot uitdrukking in die sinuïglike waarnemingsbeeld" (D.F.M. Strauss, 1969d:146).

Teenoor sowel die rasionalistiese as die irrasionalistiese strominge in die immanensie-filosofie, handhaaf die Christelike wetsidee dat die soewereine skepperswil van God die enigste Oorsprong van wet én subjek is. God het elke skepsel as **subjek** onderwerp aan Sy skeppingsorde. Wetsy en subjeksy is korrelate; beide veronderstel mekaar en is op mekaar aangewys (vgl. D.F.M. Strauss, 1969d:127).

1.3.2. Die tweede transendentale probleemvraag

Dooyeweerd (1953, I:45) formuleer die tweede transendentale probleemvraag soos volg: Vanuit welke standpunt kan die logiese aspekte van die menslike ervaring, soos wat hulle in die teoretiese antitesis apart en teenoor mekaar gestel is, weer sinteties verenig word?⁶⁵

Volgens Dooyeweerd lê hierdie vraag die kern van sy kritiese ondersoek bloot. Deur hierdie vraag te stel word elke moontlike uitgangspunt van die teoretiese denke aan 'n fundamentele kritiek onderwerp. Die vraag waarop dit 'n antwoord moet gee is naamlik: is die dogma van die outonomie van die teoretiese denke met die intensionele struktuur van die teoretiese denkhouding verenigbaar?

Volgens Dooyeweerd is die ware uitgangspunt van die teoretiese sintese nie in een van die twee pole van die antitetiese relasie te vinde nie. Dit moet die teoretiese antitesis te bowe gaan, want dit moet die aspekte, wat teoreties uiteengestel is, op 'n dieper, radikale eenheid betrek.⁶⁶

As sodanig behels die antitetiese relasie self geen brug tussen die logiese denkaspek en die nie-logiese Gegenstand nie. In hierdie verband kan

⁶⁵ "From what standpoint can we reunite synthetically the logical and the non-logical aspects of experience which were set apart in opposition to each other in the theoretical antithesis?"

⁶⁶ H. Dooyeweerd (1953, I:45) stel dit soos volg: "Now it is evident, that the true starting-point of theoretical synthesis, however it may be chosen, is in no case to be found in one of the two terms of the antithetic relation. It must necessarily transcend the theoretical antithesis, and relate the aspects that theoretically have been set asunder to a deeper radical unity (or in the case of a dualistic standpoint, perhaps to a pair of assumed radical unities)."

selfs nie eens die kosmiese tyd wat die samehang waarborg as Archimedes-punt dien nie.

Ten einde die selfgenoegsaamheid van die teoretiese denke te handhaaf, is die voorstanders van die selfgenoegsaamheid van die teoretiese denke verplig om hul uitgangspunt in die teoretiese denke self te kies. Die feit is egter dat die teoretiese denke, op grond van sy antitetiese struktuur, verplig is om op sintetiese wyse voort te gaan. Daar bestaan egter net soveel sintetiese moontlikhede as wat daar nie-logiese modaliteite in die werklikheid self onderskei kan word. Daar bestaan byvoorbeeld 'n sintetiese denke van matematiiese, ruimtelike, fisiese, biologiese en ander velerlei aard. Die vraag ontstaan nou in watter een van hierdie velerlei teoretiese gesigspunte die uitgangspunt van die wetenskaplike denke gesoek moet word. In elke geval sal die antwoord egter neerkom op 'n verabsoluttering van een of ander modale aspek.

Aan die hand hiervan verklaar Dooyeweerd (1953, I:46) alle -isme-beskouings. Dit beteken dat telkens gepoog word om alle ander aspekte tot blote modaliteite van die verabsoluteerde aspek te herlei. In hierdie verband bied die biologisme, materialisme, psigologisme en historisme goeie voorbeelde. Die antitetiese struktuur van die teoretiese denke self bied weerstand teen elke poging om een werklikheidsaspek tot 'n ander te herlei. Deur sodanige verabsolutterings word die teoretiese denke in innerlike antinomieë verwickel. Omdat die teoretiese denkhouding in 'n antitetiese relasie gegrond is, kan binne die teoretiese sfeer self geen plek vir die absolute ingeruim word nie. Hierdie antitese kan nie deur die teoretiese sintese "gekanselleer" word nie. Vir sover die sintese 'n logiese sowel as 'n nie-logiese aspek behels, beteken die teoretiese sintese wel 'n **vereniging**, maar nie 'n diepere **eenheid** van die logiese en die nie-logiese nie. Dit veronderstel dus 'n bo-teoretiese uitgangspunt wat die teoretiese verskeidenheid moet transendeer.⁶⁷

67 "It pre-supposes a supra-theoretical starting-point which must transcend theoretical diversity. Consequently, what we have said also holds for every special scientific synthetic point of view. And with this we touch the second ground of the uncritical character of all -isms in the theoretical conception of reality. In each of them the second transcendental basic problem returns unsolved. The absolutizing itself cannot issue from the theoretical attitude of thought. It points to a supra-theoretical starting-point, from which the theoretical synthesis is performed" (H. Dooyeweerd, 1953, I:46).

Aan die hand van hierdie benadering kom Dooyeweerd tot die slotsom dat 'n teoretiese kyk op die onderlinge verhouding en die samehang van die aspekte, noodwendig 'n teoretiese kyk op die werklikheid as sodanig impliseer.

Nōg die wysbegeerte nōg die vakwetenskappe kan van sodanige teoretiese kyk op die werklikheid loskom. Die belangrikste implikasies van hierdie insig is die volgende: die teoretiese denkhouding kom neer op 'n uiteen- en teenoorstelling van die modale aspekte van die werklikheid. Dit beteken primêr 'n teenoorstelling van alle aspekte met betrekking tot die logiese. Elke teoretiese onderskeiding van hierdie aspekte het as voorveronderstelling 'n insig in hulle onderlinge samehang en verhoudinge. Die aspekte kan slegs onderskei word as hulle ook iets gemeenskapliks het. Hierdie gemeenskaplike grondnoemer, meen Dooyeweerd (1953, I:47), moet in die kosmiese tyd gesoek word. Hierdie tyd kom tot uitdrukking in die modale struktuur van elke aspek, en is tegelyk die waarborg vir die samehang van die betrokke aspek met al die ander.

Aan die hand van die voorgaande moet die vraag, volgens Dooyeweerd, na die wese van die Archimedespunt beantwoord word. In hierdie verband interpreteer verskillende eksponente in die geledere van die **WMI** Dooyeweerd se uitgangspunte verskillend. Volgens een groep denkers [waaronder A.L. Conradie (1960:48), V. Brümmer (1961:71-74), en L.M. Du Plessis (1978b:494)⁶⁸] is die Archimedespunt die menslike selfheid, die **ego**, die hart wat ên die tyd transendeer ên 'n **subjektiewe totaliteit** of **konsentrasiepunt** van al die modaliteite in die tydelike werklikheid konstitueer.

Andersins handhaaf 'n groep denkers, waaronder D.F.M. Strauss (1969d:19-21), Ir.H. Van Riessen (1970:114 en 121)⁶⁹ M.E. Botha

⁶⁸ Volgens L.M. du Plessis (1978b:494) is dit die menslike selfheid, "die **ego**, die hart - ... wat ên die tyd transendeer ên 'n **subjektiewe totaliteit** of **konsentrasiepunt** van al die modaliteite in die tydelike werklikheid konstitueer ..., die bo-tydelike hart van die mens is dus 'n sintotaliteit en dit is in presies hierdie sintotaliteit wat die wetenskaplike sy Archimedespunt vind"

⁶⁹ Ir.H. van Riessen (1970:114) stel dit soos volg: "Wij moeten dus achter of boven de relatie het vaste uitgangspunt voor de synthese, het Archimedis ch punt zoeken, waar de verscheidenheid der modaliteiten haar concentratiepunt en eenheid vindt. Dit punt kan niet in de tijdssamenhang gelegen zijn, die nog geen vastheid en concentratie vertoont, en moet dus boventijdelijk zijn. Het is duidelijk dat het ik aan dit Archimedis ch punt deel moet hebben."

(1971:83-84)⁷⁰ die prominentste figureer, dat Dooyeweerd nooit die hart as Archimedespunt gesien het nie. Die standpunt van die groep denkers wat die hart tot Archimedespunt verhef verloop soos volg: Die menslike selfheid, die hart, wat die tyd transendeer en die konsentrasiepunt van al die modaliteite in die tydelike werklikheid konstitueer, is 'n sintotaliteit. Dit is presies in hierdie sintotaliteit wat die wetenskaplike sy Archimedespunt vind. **Sintotaliteit** wil sê die totaliteit van alle (aan die tyd onderworpe) "syndes". Die term "sin" moet dus uitdrukking gee aan die religieuse konsentrering van alle kreatuurlike bestaan in die worteleenheid van die menslike hart. Volgens Dooyeweerd (1935, 1:29-30) moet die "hart" in 'n radikaal religieuse sin verstaan word. In sy diepste wese, sy beginpunt, is wysgerige en wetenskaplike denke dus religieus bepaald. Die hart is die religieuse konsentrasiepunt van die hele menslike bestaan; dit is die volle selfheid, die religieuse wortel van wysgerige en wetenskaplike denke.⁷¹

Hierteenoor verloop die argument van D.F.M. Strauss (1969d:19-20) soos volg: So vroeg as 1935-1936 het Dooyeweerd die vereistes waaraan die Archimedespunt moet voldoen, omskryf. In die Engelse vertaling van 1953 is hierdie vereistes onveranderd gehandhaaf. Die voorwaardes waaraan die Archimedespunt moet voldoen, is die volgende drie: (1) dit mag nie los wees van ons eie subjektiewe selfheid nie, want dit is hierdie selfheid wat in die wysgerige denke aktueel werkzaam is en slegs daarin word die sin-verskeidenheid getransendeer (oorskry); (2) dit mag nie los wees van die wet nie, want daarsonder versink die subjek in die **niet** omdat dit slegs deur die wet bepaal en begrens word; (3) dit moet die modale sin-verskeidenheid transendeer en te vind wees in die sin-totaliteit van die kosmos. Ons selfheid moet deel in hierdie totaliteit, indien dit

⁷⁰ M.E. Botha (1971:83-84) volg oënskynlik Van Riessen na: "Dooyeweerd beklemtoon dit dat (die bowetydelike hart van die mens in) Jesus Christus die sintotaliteit is, en dat die mens ook hier (dit wil sê, in Christus) sy Archimedespunt besit."

⁷¹ Vgl. H. Dooyeweerd (1948b:54): "The Self is thus the religious centre, 'the heart', as Holy Scripture says, of the whole of our temporal existence. It is also the hidden player playing on the keyboard of theoretical thought. For 'theoretical thought' is not an independent being, a 'substance' in its metaphysical sense. It has by nature no concentration point in itself. Rather it is an **act of ourself**. The 'self' in its own true nature of **religious centre** cannot be eliminated from its 'acts'".

wysgerig-denkend 'n idee daarvan wil bekom (H. Dooyeweerd, 1953, I:12). Aan die hand hiervan is dit nie moontlik om te konkludeer dat die hart as sodanig tot die Archimedespunt van die Christelike wysbegeerte verhef is nie. Indien hierdie konklusie te regverdig was, dān sou die Christelike wysbegeerte inderdaad die konsekwentste vorm van humanisme verteenwoordig, want waar die humanisme nog altyd een of ander aspek van die mens se bestaan verabsoluteer het (by gebrek aan radikale selfkennis), daar sou die Christelike wysbegeerte dan die mens in sy volle selfheid tot die Archimedespunt van die wysbegeerte verhef. Inderwaarheid het Dooyeweerd egter nooit die hart as Archimedespunt gesien nie, want die hart bly steeds die onrustige selfheid van die mens wat in sy onselfgenoegsaamheid 'n vaste ruspunt nodig het. Vir Dooyeweerd is die Archimedespunt, volgens Strauss, op Bybels-Christelike standpunt slegs in die religieuse wortelgemeenskap te vind wat in Adam, as eerste hoof, van God afgeval het, maar wat weer deur Christus, as tweede Hoof, in die gemeenskap met God herstel is. In hierdie religieuse wortelgemeenskap, waaraan die menslike selfheid deel het, is die **sin** van die ganse tydelike kosmos gekonsentreer (vgl. H. Dooyeweerd, 1941b:11). In hierdie verband verwys D.F.M. Strauss (1969d:20) na die volgende passasie van Dooyeweerd (1953, I:99 en 506): "The Archimedean point of philosophy is chosen in the new root of mankind in Christ, in which by regeneration we have part in our reborn selfhood." Dit is volgens Strauss die eg Skriftuurlike gedagte van die Ware Wynstok - nōg Christus as sodanig, nōg die hart as sodanig, is die Archimedespunt. Van subjektivisme, in watter skakering ook al, is hier dus geen sprake nie.

Met die standpunt van D.F.M. Strauss moet daar saamgestem word. In die reeds genoemde **Philosophia Reformata**-artikel van 1941 stel Dooyeweerd dit ondubbelsinnig dat die Archimedespunt en die **sin** van die ganse tydelike kosmos in die religieuse wortelgemeenskap, waaraan die menslike selfheid deel het, geleë is.⁷²

⁷² Vgl. ook H. Dooyeweerd (1948b:59) se opmerkings: "But is the Self, as religious centre of our theoretical thought, the true **starting point** of philosophy? It is the **individual** centre indeed of our temporal existence, not in the current sense of individuality as determined by time and place but in the **central spiritual** sense of **radical unity** of human individuality. This individual centre of our existence, however is not **enclosed** in itself. It can only live within a spiritual (that is, in a radical, religious) community as its feeding ground."

Daar moet egter hierby genoem word dat Dooyeweerd se vóór 1941-standpunte tot moontlike misverstand aanleiding kon gee, aangesien Dooyeweerd besondere klem op die **hart** lê. Die beklemtoning van die rol van die **hart**, lei daartoe dat H.G. Stoker (1941d:225) konkludeer dat die "wetsbepaalde, kosmos-konsentrerende hart, ... die archimedespunt" van Dooyeweerd se wysbegeerte is.

Volgens Dooyeweerd word die ganse lewe van die mens **volledig** (integraal) vanuit die hart, as die **wortel** van die mens se lewensuitinge, beheers- hetsy gerig in die diens van God of van die afval. Die aanvanklike gehoor- saamheid van die mens na die skepping is deur die sondeval, vanweë sy **hart-ongehoorsaamheid**, radikaal en integraal van God afgewend. Omdat die mens nie uit homself in staat is om die sondebreuk met God te heel nie, soek die afvallige mens in die tydelike werklikheid na 'n plaasvervanger vir God. Alleen wanneer Christus die sondaarshart van die mens wederbaar, word die mens in beginsel van die afvallige sondeslawerny bevry en verlos tot die diens van God met die hêle hart (vgl. D.F.M. Strauss, 1969d:16). Aangesien die hart van die mens nooit religieus "leeg" kan wees nie, besit dit altyd een of ander religieuse gerigtheid. Hierdie religieuse gerigt- heid word onder die benaming **religieuse grondmotief** tuisgebring. Dit dra altyd 'n radikale en integrale karakter, omdat dit op die hart as die worteleenheid van die menslike persoonlikheid beslag lê.⁷³

1.3.3. Die derde transendentale probleemvraag

Die derde grondprobleem van sy transendentale denkkritiek formuleer Dooye- weerd soos volg: Hoe is die kritiese selfbesinning, die konsentriese gerigtheid van die teoretiese denke op die selfheid moontlik, en wat is die ware aard daarvan?⁷⁴

⁷³ "Moreover, philosophy itself is not the mere product of individual thought. Rather, it is, just as human culture, a **social task**, which can be fulfilled only on the base of a long common tradition of thought. This too, required a spiritual community as its **root**. Now, a spiritual communion is bound together only by a common spirit, which as a **dynamis**, as a motive force, dominates the centre of our existence. We will call these motive forces the 'fundamental motives'" (H. Dooyeweerd, 1948b:59-60).

⁷⁴ H. Dooyeweerd (1953, I:52) stel dit soos volg: "How is this critical

Volgens Dooyeweerd (vgl. 1953, I:52 e.v.) is die teoretiese denkhouding aan die antitetiese relasie gebonde. Nóg die fenomenologie nóg die eksistensialisme kan hierdie feit ongedaan maak. Dooyeweerd (1953, I:53 e.v.) verduidelik sy posisie aan die hand van 'n kritiese uiteensetting van die uitgangspunte van Kant. Volgens Dooyeweerd was Immanuel Kant geensins bereid om die outonomie van die teoretiese denke prys te gee nie. Volgens Kant staan die logiese denkfunksie, as 'n subjektiewe denkpool, teenoor die empiriese werklikheid. Hierdie subjektiewe denkpool (as 'n sogenaamde transendentiaal-logiese eenheid van appersepsie) lê dan aan alle sintetiese denkakke ten grondslag en vorm die uitgangspunt daarvan. Die "ek dink" moet in staat wees om al sy voorstellinge te vergesel, anders sal dit nie sy voorstellinge wees nie. Die "ek dink" moet derhalwe 'n laaste transendentale eenheid van die bewussyn wees, wat as sodanig nooit tot **Gegenstand** gemaak kan word nie omdat dit aan alle teoretiese denkakke vooraf moet gaan. Dit is nou reeds duidelik dat die transendentiaal-logiese denksubjek die universeel-geldige voorwaarde vir alle wetenskaplike sintese is. Feit bly egter dat dit nie identifiseerbaar is met ons reële denkkakt nie omdat dit tot **Gegenstand** van die transendentale subjek gemaak kan word (vgl. Dooyeweerd, 1953, I:54 e.v.).

Op die vraag of Kant aangetoon het dat daar 'n immanente vertrekpunt vir die teoretiese denke gevind kan word, verloop Dooyeweerd (1953, I:54) se antwoord soos volg: Die ware uitgangspunt van die teoretiese sintese kan nie binne die antitetiese relasie (wat kenmerkend van die teoretiese denke is) gegee wees nie. Kant se transendentiaal-logiese ego bly egter in die logiese pool van hierdie relasie. Dit vind sy teenpool in die nie-logiese aspek van die sintuiglikheid. Aangesien Kant self sterk beklemtoon dat die logiese en die sintuiglike nie tot mekaar herlei kan word nie, volg dit vanselfsprekend dat die uitgangspunt vir hulle sintetiese verbinding nie in die logiese pool gevind kan word nie.

Indien die teoretiese denke dan geen uitgangspunt vir die teoretiese sintese kan bied nie, kan die konsentriese rigting vir kritiese selfbesinning self nie van teoretiese aard wees nie. By implikasie beteken dit nou dat dit van die ego self, as die individuele sentrum van die menslike eksistensie, moet uitgaan. Volgens Dooyeweerd (1953, I:54 e.v.) is die ego

self-reflection, this concentric direction of theoretical thought to the I-ness, possible, and what is its true character?"

nie in staat om hierdie sentrale gerigtheid aan die teoretiese denke te waarborg nie. Dooyeweerd se fundamentele insig behels dat self-kennis in die laaste instansie aangewese is op die kennis van God. Hierdie self-kennis en kennis van die oorsprong is in die laaste instansie 'n aangeleentheid van die hart (H.Dooyeweerd, 1948b:16).

Hierdie kennis word nie in die hart opgesluit nie; 'n ware insig daarin word slegs deur die Bybelse openbaring betreffende die geskapeheid van die mens na die beeld van God, verleen. God openbaar Homself as die absolute Oorsprong. God het Sy beeld in die mens deur die konsentrasie van sy ganse tydelike eksistensie in die radikale religieuse eenheid van 'n ego, tot uitdrukking gebring. In die ego word die tydelike sintotaliteit van die kosmos op sy Oorsprong gekonsentreer. Vir Dooyeweerd (1953, 1:55) beteken dit dat die fundamentele afhanklikheid van ons self-kennis van God, sy innerlike begronding in die essensie van die religie, as die sentrale sfeer van die mens se geskape natuur, vind.⁷⁵

Op die vraag wat onder die religie verstaan moet word, antwoord Dooyeweerd: Dit is die ingebore impuls van die menslike selfheid om homself op die ware of die vermeende absolute oorsprong van alle tydelike verskeidenheid, wat konsentries in daardie selfheid saamgetrek is, te rig. H. Dooyeweerd (1953, 1:57) beklemtoon dat die religie, in die sin van die sentrale sfeer van die menslike eksistensie, alle tydelike modale aspekte van die werklikheid (selfs die geloofsaspek), transendeer. Die religie kan dus nooit 'n blote tydelike fenomeen wees nie, maar kan slegs in die konsentriese gerigtheid van die bewussyn benader word. Dit kan ook nooit in divergerende rigting in die vorm van 'n Gegenstand benader word nie. Religie is veeleer daardie eksistente toestand waarin die ego aan sy ware of vermeende Vaste Grond, gebonde is. Die sinswyse van die ego self is van 'n religieuse aard, en is niks in homself nie. Ware religie is bygevolg

⁷⁵ Vgl. H. Dooyeweerd (1953, 1:55) se opmerking: "But a real account of this fact is rendered only by the Biblical Revelation concerning the creation of man in the image of God. God reveals Himself as the absolute Origin excluding every independent counter-power which may be His opposite. He has expressed His image in man by concentrating its entire temporal existence in the radical religious unity of an ego in which the totality of meaning of the temporal cosmos was to be focussed upon its Origin. The fundamental dependence of human self-knowledge upon the knowledge of God has consequently its inner ground in the essence of religion as the central sphere of our created nature."

volstrekte self-oorgawe. Die afvallige mens wat aanneem dat sy ego iets in homself is, verloor homself in die oorgawe aan afgode, en verabsoluteer die relatiewe. Valse verabsoluterings gee egter juis blyke van die eks-sisterende aard van die religieuse sentrum van die menslike bestaan.

1.4. Die religieuse grondmotiewe⁷⁶

Die hart as religieuse sentrum van die menslike bestaan is nie bloot in sigself beslote nie maar "funksioneer" as't ware vanuit 'n religieus-gemeenskaplike voedingsbodem. Hierdie voedingsbodem word saamgebind deur 'n gemeenskaplike gees. Dié gemeenskaplike gees is vir Dooyeweerd die **religieuse grondmotief**. Anders gestel: 'n religieuse gemeenskap word deur 'n gemeenskaplike gees in stand gehou.

Dit werk daarin as 'n "dynamis", 'n sentrale dryfkrag, wat die "konsentrasiepunt" van die menslike bestaan raak. Hierdie **gemeenskapsgees** werk deur middel van 'n religieuse grondmotief, wat inhoud aan die kenbron van die totale lewenshouding en denkrigting verleen. Binne die historiese ontwikkelingsgang van die menslike samelewing neem dit bepaalde vorme aan. Die sentrale religieuse sin daarvan gaan egter elke historiese vormgewing te bowe. Elke poging om dit suiwer histories te verklaar, verloop daarom noodwendig in 'n visieuse sirkel. Sodanige historiese verklaringspogings veronderstel self 'n bo-teoretiese uitgangspunt (H. Dooyeweerd, 1953, I:61).

Sedert die sondeval en die belofte van die komende Verlosser bestaan daar twee dryfkragte wat die hart van die menslike bestaan aktiveer. Die eerste dryfkrag is dié van die Heilige Gees. Dit werk deur die krag van die Woord van God. Dit rig die skepping weer op sy Skepper en bring die mens in 'n kindsapsverhouding tot die hemelse Vader. Die religieuse grondmotief daarvan is dié van skepping, sondeval en verlossing deur Jesus Christus in die gemeenskap van die Heilige Gees soos ons dit vind in die Heilige Skrif (H. Dooyeweerd, 1953, I:61).

⁷⁶ Die humanistiese religieuse grondmotief word hieronder in meer besonderhede uiteengesit. Vir die besondere betekenis van die woord "religieus" in die **WMI** vgl. D.F.M. Strauss (1968:63 e.v.).

Die tweede sentrale dryfkrag is die gees van die afval van die ware God. Dit lei die menslike hart in apostatiese rigting. As sodanig is dit die bron van alle skepselvergoding. Dit is die bron van die verabsoluttering van die relatiewe in die teoretiese denkhouding. As gevolg van die afgodiese gerigtheid daarvan, ontvang hierdie grondmotief verskillende inhoudes, soos die bekende grondmotiewe van die Grieke, die middeleeue en die moderne humanisme (vgl. H. Dooyeweerd, 1953, I:61 e.v.).

Die vier religieuse grondmotiewe wat Dooyeweerd onderskei is dus (i) die **vorm-materie** motief in die antieke Grieks-Romeinse denke;⁷⁷ (ii) die **natuur-genade** motief in die vroeg-Christelike en middeleeuse denke;⁷⁸ (iii) die **natuur-vryheid** motief in die moderne humanisme; en⁷⁹ (iv) die **skepping-sondeval-verlossing** motief in die reformatoriese denke⁸⁰ (vgl. H.

⁷⁷ Vgl. H. Dooyeweerd (1948b:62): "In the first place, there is the great motive of **Matter and Form**, which was the fundamental motive of Greek thought. It originates in an endless conflict in the religious consciousness of the Greeks between the natural religion of antiquity and of the younger cultural religion of the Olympic Gods." Vir die religieuse grondmotief in die beskawings van Rome en Griekeland, vgl. A.J. Weideman (1972:17 e.v.).

⁷⁸ Vgl. H. Dooyeweerd (1948b:70): "The third fundamental motive is that of **Nature and Grace**, introduced by Roman-Catholicism, which originates in a real attempt to reconcile the opposed religious motives of Greek and Christian thought." 'n Besonder handige uiteensetting van die sintese-grondslag van hierdie grondmotief is te vinde in B.J. van der Walt (1973a:15 e.v. en 1974a:119 e.v.).

⁷⁹ Vgl. H. Dooyeweerd (1948b:73): "The fourth fundamental motive is, that of '**Nature and Liberty**', introduced by modern Humanism, which originates in an insoluble conflict between the religious cult of human personality in its liberty and autonomy, and the desire (stimulated by the religious motive of human liberty and autonomy itself) to dominate reality by modern natural science, which in its classical form seeks to construe it as a rational mechanical and uninterrupted chain of causes and effects". Vgl. ook hieroor D.F.M. Strauss (1969d:25 e.v.) en P. Heiberg (1973:137). Vir die kontinuïteit en diskontinuïteit tussen die Grieks-middeleeuse en die moderne humanistiese wysgerige denke vgl. D.F.M. Strauss (1979a:177). Die verband tussen die rasionalisme en die irrasionalisme word deur P.J. Visagie (1979a:246 e.v.) aan die hand van prominente spanningsmomente bespreek.

⁸⁰ H. Dooyeweerd (1948b:67) formuleer die Christelike grondmotief soos volg: "The second fundamental motive was introduced into Western thought by the Christian religion. It is the motive of **the Creation, the radical Fall due to sin, and redemption in Jesus Christ in the communion of the Holy Spirit**". Dit is die eerste en enigste wysgerige grondmotief wat nie dialekties van aard is nie vgl. G.F. de Vos Hugo (1970:112). Vgl. ook P.J. Heiberg (1971:93 e.v.). Aangaande die rol van

Dooyeweerd, 1948b:17-23).

Die eerste drie van hierdie grondmotiewe huisves 'n dialektiese spanning, omdat hulle telkens saamgestel is uit twee komponente wat as onversoerbare teenstellings 'n polêre konflik tussen menslike denke en daad tot gevolg het. Slegs die laaste van hierdie grondmotiewe - die Christelike - huisves nie so 'n spanning nie, aangesien skepping, sondeval en verlossing in harmonie naas mekaar bestaan.

1.5. Die wysgerige grondideë

Dit is reeds duidelik dat die religieuse grondmotiewe die gang van die teoretiese denke rigtinggewend beheers. Die invloed wat van die religieuse grondmotiewe uitgaan, laat sig langs die weg van 'n drietal transendentale ideë geld. Die antwoorde op hierdie drietal transendentale ideë geld ook as drie **voorwaardes** vir die moontlikheid van teoretiese denke. Die **transendentale voorwaardes** wat aan die wetenskaplike denke ten grondslag lê, staan tesame bekend as die **wetsidee**.⁸¹ Met die term **wetsidee** word hier op 'n algemeen-geldige struktuur-voorwaarde van alle teoretiese denke gedui.

Die drie **tansendentale voorwaardes** is die volgende:

- (i) die kontinue **sinsamehang** van die kosmiese tydsorde;
- (ii) die bo-tydelike selfheid waarin die **sintotaliteit** van die kosmos gesentreer is en
- (iii) die **Oorsprong** van die sin waarheen alle geskape syndes heenwys.⁸²

die Heilige Gees in die Christelike religieuse grondmotief vgl. J.C. Lombard (1971:144 e.v.). Kyk ook H. Dooyeweerd (1972b:61 e.v.) en H. Dooyeweerd (1948b:17-23) in hierdie verband.

⁸¹ Vgl. H. Dooyeweerd (1953, I:93): "From the start, I have introduced the Dutch term **wetsidee** (**idea legis**) for the transcendental ground-Idea or basic Idea of philosophy. The best English term corresponding to it seems to be 'cosmomic Idea', since the word 'law' used without further specification would evoke a special juridical sense which, of course, cannot be meant here."

⁸² Vgl. H. Dooyeweerd (1962:65). In hul onverbreeklike samehang is hierdie drie-eenheid van transendentale ideë die teoretiese uitdrukking van die religieuse konsentrasiewet van die menslike bestaan. Dié idee van die samehang, totaliteit en Oorsprong van alle **sin**, is noodwendig van hipotetiese aard omdat die teoretiese denke nooit onfeilbaar is nie. Volgens H. Dooyeweerd (1953, I:91): "In its entire transcendental function

'n Kennis van die Oorsprong is 'n voorvereiste vir selfkennis. Hierdie voorwaardes is so intiem vervleg dat die drie **transendentale ideë** as drie rigtings van een en dieselfde grondidee beskou kan word.

Die rede waarom Dooyeweerd (1953, I: 93-94) die **transendentale grondideë** die wetsidee noem is, volgens hom, omdat die verskillende groot wysgerige stelsels uitdruklik aan die idee van 'n wêreldorde georiënteer is.⁸³

Hieraan voeg Dooyeweerd toe dat die Calvinisme van meet af klem gelê het op die **wet** as die onoorkomelike **grens** tussen Skepper en skepping (1935, I:58).

Dooyeweerd is dus van mening dat kragtens die **struktuur** van alle teoretiese denke, elke denker van 'n transendentale grondidee of wetsidee uitgaan. In hierdie sin dui die **wetsidee** nie op iets spesifiek Christelik nie. Die **Christelike wetsidee** vloei egter voort uit die keuse van 'n Archimedespunt in die nuwe wortel van die mensheid, Jesus Christus. In hierdie nuwe wortel het die gelowige, deur wedergeboorte, deel aan sy eie wedergebore selfheid. Hier moet beklemtoon word dat die nuwe, herbore hart in Christus, die Verlosser, die nuwe Wortel van die wedergebore mens is.

1.6. Die Christelike wetsidee

Op die vraag wat die inhoud is wat die wysgerige **transendentale grondidee** van die Christelike wetsidee ontvang, antwoord H. Dooyeweerd (1953, I:99) soos volg: Die sintotaliteit van die tydelike werklikheid is in Christus, as Wortel van die wedergebore menslike geslag geleë. Die Christen vind dus sy Archimedespunt in Christus, die nuwe wortel van die (in sonde gevalle) menslike geslag. Deurdat die soewereiniteit van God erken word, buig die

the basic Idea of philosophy remains only a **subjective** - although necessary - hypothesis of philosophy". Vgl. D.J. van den Berg (1974:69 e.v.).

⁸³ "This term (wetsidee) was formed by me, when I was particularly struck by the fact that different systems of ancient, medieval and modern philosophy (like that of Leibniz) **expressly** oriented philosophic thought to the Idea of a divine world-order, which was qualified as *lex naturalis*, *lex aeterna*, *harmonia praestabilita*, etc."

hart (in Christus) onder die wet van God. Die wet van God is 'n universele, onoortreebare grens tussen die **Syn** van God en die **sin** van Sy skepping.⁸⁴

Die wet van God (as 'n manifestasie van Sy skepperswil) vertoon 'n sentrale religieuse eenheid en 'n in die tyd gemanifesteerde verskeidenheid. Op die vlak van die sentrale religieuse eenheid figureer die sentrale, religieuse liefdesgebod. Op die vlak van die in die tyd gemanifesteerde verskeidenheid figureer die modale wette.

Die modale wette van God is universele ordinansies wat die skepping in al sy aspekte omvat. As konstante struktuurprinsipes maak Gods wette individualiteitstrukture moontlik.

Dooyeweerd maak eksplisiet daarvan melding dat sonde verset teen God, die Soewerein van die kosmos, is. Sonde is tegelyk 'n verset teen sowel die wet as sentrale eenheid en in die tyd gemanifesteerde verskeidenheid. Die implikasies van hierdie verset is dat dit 'n afvalligheid van die sinvolheid van die skepping, 'n ontkenning van die grens tussen God en kosmos is (H. Dooyeweerd, 1953, I:100).⁸⁵

⁸⁴ "The totality of meaning of our whole temporal cosmos is to be found in Christ, with respect to His human nature, as the root of the reborn human race. In Him the heart, out of which are the issues of life, confesses the Sovereignty of God, the Creator, over everything created. In Christ the heart bows under the lex (in its central religious unity and its temporal diversity, which originates in the Creator's holy will), as the universal boundary (which cannot be transgressed) between the Being of God and the meaning of His creation. The transcendent totality of meaning of our cosmos exists only in the religious relation of dependence upon the absolute Being of God. It is thus no *eidos* in the sense of speculative Platonic metaphysics, no being set by itself, but it remains in the ex-sistential mode of meaning which points beyond itself and is not sufficient to itself".

⁸⁵ Vgl. H. Dooyeweerd (1953, I:100): "Sin is the revolt against the Sovereign of our cosmos. It is the apostasy from the fulness of meaning and the deifying, the absolutizing of meaning, to the level of God's Being. Our temporal world, in its temporal diversity and coherence of meaning, is in the order of God's creation bound to the religious root of mankind. Apart from this root it has no meaning and so no reality. Hence the apostasy in the heart, in the religious root of the temporal world signified the apostasy of the entire temporal creation, which was concentrated in mankind".

Die mens se afvalligheid kom voort vanuit die menslike hart. Die menslike hart is die religieuse wortel van die tydelike werklikheid en die afval dring gevolglik tot al die geleding van die tydelike werklikheid deur.⁸⁶

Die sondeval is so volkome en totaal dat alle modaliteite van die tydelike werklikheid daardeur getref word. Sowel die vóór-logiese, die logiese as die ná-logiese het aan die vernietigende gevolge van die sonde deel (H. Dooyeweerd, 1953, I:100).

Vervolgens ondersoek Dooyeweerd die implikasies van die **totale** sondeval van die mens:

(i) Wat die wet betref, stel Dooyeweerd dit duidelik dat die sondeval eerstens in sy sentrale, religieuse eenheid betrekking het. Die religieuse menslike ek-heid was oorspronklik in die religieuse gemeenskap van die mens gewortel. Die menslike ek-heid was geen vensterlose monade nie, maar het geleef in die gemeenskap van die "ons" wat op die heilige U, in ooreenstemming met die oorspronklike sin van die skepping gerig was (H. Dooyeweerd, 1953, I:60).

Die sentrale liefdesgebod het op hierdie "ek-ons-U" gerigtheid betrekking. Religieuse liefde is gerig op die naaste as 'n lid van die radikaal religieuse gemeenskap van die mensheid in sy "ons-U" gerigtheid tot God. As sodanig is religieuse liefde die wortel (**radix**) van alle modale aspekte wat die goddelike wet in die tydelike werklikheid ontplooi.⁸⁷

⁸⁶ Vgl. H. Dooyeweerd (1953, I:60): "Critical self-reflection in theoretical thought is, to be sure, the necessary way to the discovery of the starting-point of philosophy. It is indeed the individual ego which gives to its thought the concentric direction. However, true self-knowledge discovers the ex-sistent character of the selfhood also in the fact that the ego is centrally bound with other egos in a religious community. The central and radical unity of our existence is at the same time individual and supra-individual; that is to say, in the individual I-ness it **points beyond** the individual ego toward that which makes the whole of mankind spiritually **one in root** in its creation, fall and redemption".

⁸⁷ Van die religieuse liefde as **radix** van die menslike bestaan, verklaar H. Dooyeweerd (1953, I:60): "But the **religious** command of love understands the neighbour as a member of the radical religious community of mankind in its central relation to God, who created man after His image. Therefore, it is in truth the **radix** of all modal aspects which unfolds the divine law in temporal reality".

In hierdie radikaal religieuse sinvolheid is liefde, wysheid, geregtigheid, krag, skoonheid, ensovoorts in 'n radikale eenheid saamgetrek. Hierdie sinvolheid word deur die tyd in 'n modale verskeidenheid vergestalt.

Die sonde is so radikaal dat dit die wet vir die religieuse gemeenskap van die mensheid aantast. Die verlossing in Christus is egter ook radikaal omdat dit op die religieuse wortel (**radix**) van die mensheid in sy verhouding teenoor die liefdesgebot gerig is. Sowel sondeval as verlossing werk dus vanuit die wortel (**radix**) na die volle tydelike werklikheid deur.

(ii) Tweedens stel Dooyeweerd dat op die vlak van die in die tyd gemanifesteerde verskeidenheid, die sondeval ook wel deeglik sy invloed laat geld het. Dit is interessant om daarop te let dat slegs die modale subjekte, en nie ook die modale wette nie, deur die sondeval aangetas is. Op hierdie punt verklaar V. Brümmer (1961:110) en L.M. du Plessis (1978b:502) dat H. Dooyeweerd slegs in 'n beperkte mate kan verklaar dat die wetsy van die kosmos nie deur die sondeval aangetas is nie. Die (modale) wetsy van die tydelike werklikheid bestaan uit twee groepe wette, naamlik: (a) **natuurwette** ten opsigte van die eerste ses aspekte van die tydelike werklikheid en (b) **norme** ten opsigte van die laaste nege aspekte van die tydelike werklikheid. **Natuurwette** word gekenmerk deur die feit dat hulle vanself geld en, volgens Dooyeweerd, nie oortree kan word nie. Ten opsigte van **norme** het die mens 'n aandeel aan die gelding daarvan en kan hulle dus wel oortree word.

Op die vraag tot welke mate die sonde 'n invloed op die norme aan die wetsy van die kosmos gehad het, blyk dat die bo-willekeurige beginsels (**principia**), waaruit die norme gepositiveer word, die invloed van menslike vorming gespaar is. Die feit dat norme op beginsels (**principia**) gefundeer is, is egter nie genoegsaam om die bepaalde individuele norm weer op sy oorspronklike religieuse bestemming te rig en daarvan 'n "goeie" norm te maak nie. By implikasie behels dit dat selfs die deur-die-mens-gepositiveerde norme onder die gevolge van die sondeval gebuk gaan.⁸⁸

⁸⁸ T.o.v. die uitwerking van die sondeval op die logiese vgl. die interessante opmerking deur H. Dooyeweerd (1953, I:100): "By the fall of man, human thought, according to St. Paul's word, has become ... the 'carnal mind' (Colos. II:18), for it does not exist apart from its apostate religious root. And thought includes its logical function. Of course the logical laws of thought or the modal structural law of the logical as-

Vervolgens dui Dooyeweerd (1953, I:10 e.v.) aan wat die implikasies van die keuse van 'n Archimedespunt in Christus is. Die keuse van 'n Archimedespunt in Christus lei tot 'n reformasie van die wetsidee self. Soos reeds hierbo vermeld het die wetsidee drie voorwaardes vir die moontlikheid van teoretiese denke tot inhoud. Hierdie drie voorwaardes is naamlik: (a) 'n sinsamehang in die kosmiese tydsorde; (b) 'n bo-tydelike selfheid waarin die sintotaliteit van die tydelike werklikheid geleë is; en (c) 'n self-refleksie wat op die Oorsprong gerig is.

Die besondere inhoud van die Christelike wetsidee is volgens Dooyeweerd (1953, I:101) die feit dat vir die Christen God, die Skepper - wat homself in Christus van die mens geopenbaar het - die Oorsprong van alle sin is. Met verwysing na die wetsy van die kosmos, aanvaar die Christen dat die religieuse liefdesgebod die sintotaliteit waarborg. Met verwysing na die subjeksy word die nuwe wortel van die menslike geslag in Christus, as die manifestasie van die (wetsonderworpe) sintotaliteit gestel. Met betrekking tot die sinsamehang in die kosmiese tydsorde word die sinsamehang as 'n relasie van onderlinge onherleibaarheid van die onderskeie modale aspekte tot mekaar (soewereiniteit in eie kring) bely (H. Dooyeweerd, 1953, I:101-102).

Dooyeweerd (1953, I:101-102) gebruik die interessante beeld van ligbreking deur 'n prisma om die samehang tussen die drie voorwaardes van die Christelike wetsidee te illustreer: God is die ligbron, die Oorsprong. Die ongebreekte lig vergestalt die bo-tydelike sintotaliteit na sowel die wetsy as die subjeksy van die kosmos. Die glasprisma is die kosmiese tyd waardeur die religieuse sinvolheid in sy onderskeie modale aspekte opgebreek word. Die kleure in die kleurspektrum is nie tot mekaar herleibaar nie, en kan nie los van die samehang met die ander kleure, bestaan nie. Die verskillende kleure simboliseer die verskeidenheid modale aspekte van die tydelike werklikheid.⁸⁹

pect are not affected by sin. The effects of apostasy disclose themselves only in the subjective activity of thought, which is subjected to these laws. In the apostate attitude, we are continually inclined to make the logical aspect of meaning independent, and to set it apart from its coherence with all other modal aspects, which implies a lack of appreciation of its modal boundaries".

⁸⁹ Vgl. H. Dooyeweerd (1953, I:102): "In the religious fulness of meaning, there is but one law of God, just as there is but one sin against God,

Alvorens daar van Dooyeweerd se opvatting aangaande die wetsidee afgestap word moet daarop gewys word dat daar 'n ryke verskeidenheid modale aspekte (na sowel die wet- as die subjeksy) bestaan. Elk van hierdie modale aspekte reflekteer in die modale struktuur die sinvolheid in sy eie sinswyse: elke modaliteit is soewerein in eie kring. Dit beteken dat elke modaliteit sy eie sfeer van wette het wat nie tot dié van 'n ander modaliteit herlei- baar is nie (H. Dooyeweerd, 1953, I:102).

1.7. Menslike vryheid volgens die WWI

1.7.1. Soewereiniteit in eie kring

Die vyftien modale aspekte wat deur die WWI onderskei word, besit elkeen 'n onherleibare eie aard (H. Dooyeweerd, 1953, I:102 e.v.). Hierdie onherlei- bare eie-aard word aangedui met die begrip soewereiniteit in eie kring. Soos reeds aangedui hang die beginsel van soewereiniteit in eie kring onverbreeklik saam met die transendentale idees aangaande die Oorsprong, totaliteit en radikale eenheid van die kreatuurlike verskeidenheid.⁹⁰

Op die grondslag van die Bybelse grondmotief, berus die idee van die verskeidenheid kring-soewereine werklikheidsaspekte "op die idee dat die diepere eenheid en totaliteit van alle sin die modale verskeidenheid moet transendeer, terwyl die religieus-bepaalde Oorsprongs-idee van die Christe- like wetsidee die waarborg bied dat die Christelike denke elke verabsolu- tering van die betreklike in beginsel vermy" (D.F.M. Strauss, 1969d:42).

and one mankind which has sinned in Adam. But under the boundary line of time this fulness of meaning with reference to its cosmonomic-side as well as to its subject-side separates, like the sunlight through the prism, into a rich variation of modal aspects of meaning. Each modal aspect is sovereign in its own sphere, and each aspect in its modal structure reflects the fulness of meaning in its own modality".

⁹⁰ H. Dooyeweerd (1953, I:104) stel dit soos volg: "As a transcendental basic principle the sphere sovereignty of the modal aspects therefore stands in indissoluble connection with our transcendental Ideas of the Origin and of the totality and radical unity of meaning. Moreover, this principle is indissolubly linked up with our transcendental Idea of cosmic time".

As gevolg van die Archimedespunt-keuse van die immanensie-filosofie word die immanensie-standpunt deur innerlike noodsaak gedwing om een of ander werklikheidsaspek te verabsoluteer. In hierdie verabsoluterings is die ontstaansgrond van alle sogenaamde teoretiese antinomieë geleë, want elke verabsoluttering besit inherent 'n nivellerings-tendens wat die onherleibare eie-aard van ander modale aspekte teoreties tot blote modi van die één verabsoluteerde aspek herlei (H. Dooyeweerd, 1953, I:103).⁹¹

Die skeppingsbeginsel dra 'n dubbele kosmiese toepassing. Aan die een kant dui dit op die modale onderskeiding tussen verskillende wetskringe. funksioneel gesien het dit slegs op die hoe van konkrete dinge betrekking en nie op die wat daarvan nie. Aan die ander kant begrens die beginsel van soewereiniteit in eie kring ook bepaalde individualiteitstrukture wat die verskeidenheid werklikheidsaspekte op 'n tipiese wyse individualiseer en tot 'n geheel saamsnoer.

1.7.1.1. Die beginsel van soewereiniteit in eie kring in modale verband

Die bydrae van Herman Dooyeweerd tot die ontplooiing van die beginsel van soewereiniteit in eie kring vat J.D. van der Vyver (1972:63) in die volgende drie hoofpunte saam:

- (i) Hy het 'n wysgerige werklikheidsleer voorsien vir die begronding van die beginsel van soewereiniteit in eie kring.
- (ii) Hy het die beginsel van soewereiniteit in eie kring van toepassing gemaak op die modale wetskringleer en die leer van menslike samelewingskringe, terwyl hy modaliteite en samelewingskringe behoorlik van mekaar onderskei.

⁹¹

Vgl. H. Dooyeweerd (1953, I:103): "The theoretically abstracted modal aspect which is chosen as the basic denominator for all the others or for a part of them, is torn out of the inter-modal coherence of meaning of temporal reality. It is treated as independent and elevated to the status of an *ἀρχή* which transcends meaning. This occurs whether or not the thinker realizes it. Over against this unrestricted sovereign authority, the remaining aspects of meaning of our cosmos are unable to validate any sphere-sovereignty".

(iii) Hy het die beginsel van soewereiniteit in eie kring, soos dit sy toepassing vind in die wetskringleer, verbind aan 'n sogenaamde beginsel van universaliteit in eie kring; en op die gebied van die leer van menslike samelewingskringe het hy dit gepaar met die sogenaamde leer van enkapsis.

Vervolgens sal die toepassing van die beginsel van soewereiniteit in eie kring op die terrein van die wetskringleer van nader bekyk word.

Dooyeweerd gaan van die standpunt uit dat elke modale aspek van die tydelike werklikheid sy eie sfeer van wette het, wat onherleibaar tot dié van ander modale aspekte is (1953, I:102). Bepaalde soorte wette wat tot 'n sekere modaliteit behoort, vorm deel van 'n sogenaamde "wetskring" (Inleiding, 1969b:46).⁹²

Aldus kan tussen die aritmetiese wetskring, die ruimtelike wetskring, die kinematiese wetskring, die energetiese wetskring, die biotiese wetskring, die psigiese wetskring, die analitiese wetskring, die historiese wetskring, die linguale wetskring, die sosiale wetskring, die ekonomiese wetskring, die estetiese wetskring, die juridiese wetskring, die etiese wetskring en die pistiese wetskring onderskei word.

In elke wetskring kan tussen 'n wetsy en 'n subjeksy onderskei word. Aan die wetsy van die betrokke kring word die wette en aan die subjeksy die modale funksie van die tydelike werklikheid, wat aan die besondere soort wette onderworpe is, aangetref.⁹³

Aangaande die idee van substraat- en superstraatkringe en die verskil tussen die natuursy en die normatiewe sy van die werklikheid, word hier nie verder uitgebrei nie. H. Dooyeweerd (1953, I:101,102) formuleer die

⁹² Vgl. die belangwekkende opmerking van J.D. van der Vyver (1972:68 v.n. 14): "Die onderskeid tussen 'n modaliteit en 'n wetskring kom by Dooyeweerd nie altyd duidelik na vore nie. Vgl. bv. *De Wijsbegeerte der Wetsidee*, Amsterdam, 1935-6, vol 1, bl. 67, waar hy 'wetskringe' met die sg. sinsye van die tydelike werklikheid vereenselwig. Op dié voetspoor identifiseer Dengerink ... verkeerdelik 'wetskring' met 'modaliteit'".

⁹³ H. Dooyeweerd (Inleiding, 1969b:47) verklaar: "Er is geen wet zonder daaraan onderworpen subject (sujet) en er is geen subject zonder wet, die het subject begrenst en aan een ordening bindt".

beginnsel van soewereiniteit in eie kring aan die hand van die verhouding tussen die wetskringe. Met die beginnsel van soewereiniteit in eie kring beeld Dooyeweerd die onderlinge onherleibaarheid van die verskillende modale aspekte uit. Daardie onherleibaarheid word deur die sogenaamde sin-kern van die wetskring gewaarborg (H. Dooyeweerd, 1955, II:74-75).⁹⁴

Volgens Dooyeweerd (1948b:42-43) is die sin-kern 'n sentrale en rigtinggewende moment wat nie logies definieerbaar is nie. Die sin-kerne van die verskillende werklikheidsaspekte waarborg die onherleibaarheid daarvan. As sodanig beeld dit die eie aard van elke aspek van die tydelike werklikheid uit.

Die soewereiniteit in eie kring van die wetskringe vind sy grondslag in die absolute soewereiniteit van God (vgl. H. Dooyeweerd, 1953, I: 104).⁹⁵ Samehangend met die beginnsel van soewereiniteit in eie kring erken Dooyeweerd (1955, II:331) ook die beginnsel van universaliteit in eie kring. Elke wetskring gee 'n tydelike, modale spieëlbeeld van die religieuse volheid van sin. As sodanig weerspieël elke aspek die geheel van die tydelike samehang van sin in sy eie modale struktuur (H. Dooyeweerd, 1955, II:74).⁹⁶

Die sin-kern van 'n wetskring is omring van analogiese modale momente, wat sowel terugverwys na die sin-kerne van al die vroeëre wetskringe (retrosipasies) as vooruitwys na die sin-kerne van latere wetskringe (antisipasies) (H. Dooyeweerd 1955, II:75). Hierdie retrosipasies en antisipasies hef die eie-aard van 'n bepaalde wetskring nie op nie want die sin-kern van daardie wetskring kwalifiseer die bedoelde momente uit vroeëre of latere wetskringe in die lig van sy eie modale sin (H. Dooyeweerd 1955, II:75). Die aritmetiese en pistiese wetskringe is sogenaamde grenskringe omdat die

⁹⁴ Die sin-kern is vir H. Dooyeweerd (1948b:42-43): "a central and directive 'moment' which cannot be logically defined because by it an aspect maintains its irreducible character with regard to all the other aspects of reality".

⁹⁵ Vgl. H. Dooyeweerd (Inleiding, 1969b: 46): "wyl hun modale structuren ... haar diepere wortel-eenheid niet in, maar boven de tijd vinden."

⁹⁶ Vgl. H. Dooyeweerd (1955, II:331): "the modal meaning-structure in each aspect gives expression to the entire coherence of meaning of all the law-spheres".

een geen retrosiperende momente in hom omdra, en die ander geen antisiperende momente het nie (H. Dooyeweerd, 1955, II:75-76).

Die modale struktuur van 'n wetskring vind uitdrukking in die kontinue verband van die sin-kern met sy retrosiperende momente, vir sover die wetskring na sy substraatkringe terugverwys (vgl. H. Dooyeweerd, 1955, II:179). 'n Wetskring voorveronderstel die bestaan van sy substraatkringe, maar nie sy superstraatkringe nie. In 'n sogenaamde ontsluitingsproses van antisiperende momente, openbaar die sin-kern van 'n wetskring sy samehang met die modale aspekte van sy superstraat. Deur hierdie ontsluitingsproses word die primêre sin van die wetskring in die samehang tussen sy sin-kern en retrosiperende momente verdiep (H. Dooyeweerd, 1955, II:185).

Wat die uniekheid en onherleibaarheid van die wetskringe betref, kan dit aan die hand van enkele opmerkings verduidelik word. Die onherleibaarheid van die aspekte kom dāārin na vore dat elke poging om die aard van die een aspek tot diē van 'n ander te herlei, vasloop in allerlei teenstrydighede (antinomieē). Teenstrydigheid ontstaan wanneer twee verskillende aspekte tot mekaar herlei word (d.w.s. teenstrydigheid is altyd inter-modaal van aard). Een van die bekendste voorbeelde van 'n antinomie is die Griek Zeno se verhaal oor die wedloop tussen Achilles, die groot naelloper van Griekeland, en die skilpad. Veronderstel die skilpad is 100 treē voor. Wanneer Achilles die 100 treē ingehaal het, het die skilpad tot by die 110 treē merk gevorder. Agterhaal Achilles hierdie 10 treē, vorder die skilpad 1 tree verder. Steeds sal die skilpad $1/10$ van die afstand wat Achilles agtergehaal het vōōr bly, hoe klein dit ook al mag wees. Met ander woorde Achilles sal die skilpad nooit inhaal nie.⁹⁷

Hierdie teenstrydigheid ontstaan uit die teoretiese herleiding van die kinematiese bewegingsaspek tot die statiese gelyktydigheid van die ruimte-aspek. Beweging kan niē tot die som van opeenvolgende definitiewe statiese ruimte-posisies gereduseer word nie. Sulke teenstrydighede is altyd die aanduiding van teoretiese grensoorskrydinge.

⁹⁷ Hierdie voorbeeld is ontleen aan die uiteensetting van D.F.M. Strauss (1971:11).

1.7.1.2. Die beginsel van soewereiniteit in eie kring in individualiteit-struktuurverband

Met betrekking tot konkrete dinge (stof, plant, dier en mens), gebeurtenisse en samelewingskringe praat H. Dooyeweerd (1950:51) van die **individualiteitstruktuur** van tydelike dinge, gebeurtenisse en samelewingskringe.⁹⁸ Volgens J.J. Fourie (1962:18) wil Dooyeweerd met hierdie term uitdrukking gee aan die idee "dat God sy maakself as individualiteite geskape het, as konkrete dinge wat in die werklikheid gegee is as eenhede; totaliteite met 'n eie tipiese aard of geskiedenis". Ten opsigte van konkrete dinge (stof, plant, dier en mens) stel Dooyeweerd die volgende probleem met betrekking tot die analise van individualiteitstrukture: Hoe kan die mens teoreties toegang verkry tot die strukture waarin dinge hulle in ons nuwe ervaring voordoen?

Alle menslike ervaring is volgens Dooyeweerd (1955, II:552) aan die kosmiese tyd gebonde.⁹⁹

In hierdie sin is tyd die sogenaamde **transendentale a priori** van alle menslike ervaring.

Onderworpe aan dié tydsgebondenheid a priori, kan die kosmos vanuit twee gesigspunte (ervaringshorisonne) teoreties geanaliseer word, naamlik:

1. die ervaringshorison van wetskringe; of
2. die ervaringshorison van individualiteitstrukture (H. Dooyeweerd, 1955, II:557-559).

Wat die leer van die wetskringe betref, "hou (hy) hom besig met daardie strukture wat gemeenskaplik is aan alle dinge, gebeurtenisse en samelewingskringe in die kosmos, sonder om primêr te let op die individuele strukturele verskille van bepaalde dinge, gebeurtenisse en samelewingskringe, maar dan nie na hulle eiensortige of tipiese totaliteit nie, maar

⁹⁸ Vgl. ook H. Dooyeweerd (1943-1948).

⁹⁹ Vgl. H. Dooyeweerd (1955, II:552): "Not to time in a specific (theoretically isolated) aspect, but to time in its cosmic all-sidedness: to the time which is the foundation of all the modal law-spheres, and which maintains them in their continuous meaning-coherence".

na hulle modale of funksionele samehang met die geheel van die tydelike werklikheid" (J.D. van der Vyver, 1972:72).

Dooyeweerd se leer van individualiteitstrukture is spesifiek gerig op die individualiteit van die dinge, gebeurtenisse en samelewingskringe, wat ons as eenhede of totaliteite met 'n eie tipiese geaardheid ervaar.¹⁰⁰

Dié individualiteit is méér as die optelsom van al die funksies van die betrokke ding, gebeurtenis of samelewingskring. Ons kan dus sê dat die betrokke ding, gebeurtenis of samelewingskring méér is as net die saamgebundelde subjeks- en objeksfunksies daarvan. Dit is 'n eenheid, 'n geheel.

Die individualiteitstruktuur van dinge, gebeurtenisse en samelewingskringe hoort tot die sogenaamde plastiese horison van ons ervaring. As sodanig is dit ingestel op die tipiese verskeidenheid, die karakteristieke totaliteit van die betrokke ding, gebeurtenis of samelewingskring (vgl. H. Dooyeweerd, 1955, II:557-559).

Die onderskeid wat tussen die wetskringleer en die leer van individualiteitstrukture gemaak word, moet dus nooit as 'n skeiding gesien word nie; die twee vul mekaar aan. Die modale strukture lê ten grondslag van die strukture van individualiteite en word deur laasgenoemde geïndividualiseer (H. Dooyeweerd, 1955, II:414).

'n Individualiteitstruktuur kom tot openbaring in 'n tipiese groepering van die modale aspekte van die betrokke konkrete ding, gebeurtenis of samelewingskring. In die groepering van modale aspekte tree een van die aspekte as kwalifiserende funksie op. In die kwalifiserende aspek is die interne **bestemmingsfunksie** van die individuele geheel opgesluit (H. Dooyeweerd, 1957, III:83).¹⁰¹

¹⁰⁰ Oor die werklike bestaan van sosiale strukture vgl. J.H. Olthuis (1977:198 e.v.).

¹⁰¹ Van die interne **bestemmingsfunksie** verklaar Dooyeweerd (1962:100-101): "Deze interne bestemmingsfunctie heeft een typische richtinggevende en leidende rol binnen de individualiteitsstructuur. Zij ontsluit alle vroegere aspectfuncties van het geheel en richt ze op de typische innerlijke bestemming van dit laatste. Al deze vroegere functies ontsluiten hierbij haar anticiperende modale structuurmomenten".

Behalwe die bestemmingsfunksie word samelewingskringe ook deur 'n tipiese **funderingsfunksie** gekarakteriseer (H. Dooyeweerd, 1962:102). Die twee karakteriserende struktuurfunksies (die bestemmings- en funderingsfunksie) noem Dooyeweerd (1962:102) die radikaal-funksies van 'n sosiale individualiteitstruktuur.

In die nuwe waarneming van die kosmos ervaar 'n mens 'n verskeidenheid dinge, samelewingskringe, en so meer. Daardie konkrete dinge wat hulle bestemmingsfunksie in dieselfde wetskring het, hoort tot één **radikaaltipe** (H. Dooyeweerd, 1957, III:83). Die radikaaltipe van samelewingskringe word deur 'n gemeenskaplike bestemmings- en funderingsfunksie bepaal.

Binne elke radikaal-tipiese individualiteitstruktuur tref 'n mens strukturele eienaardighede aan. Word sulke strukturele eienaardighede toegeskryf aan die interne struktuur of innerlike aard van die individuele geheel, praat Dooyeweerd van **stam-** of **primêre** tipes. Waar sulke strukturele eienaardighede afhanklik is van morfologiese wisselwerking van 'n individuele geheel van 'n bepaalde soort met individuele geële van 'n ander radikaal-tipe, praat Dooyeweerd van **variabiliteits-** of **pheno-tipes** (1957, III:92-93). Binne 'n bepaalde stamtipe kan verder **onder-stamtipes** onderskei word, wat hulle radikaal-tipiese karakter behou en daarom nie as variabiliteits-tipes geklassifiseer kan word nie (Vgl. J.D. van der Vyver, 1972:74).

Dit is met hierdie onderskeidinge tussen radikaal-, stam-, variabiliteits- en onder-stamtipes waar die universele **enkapsis** van verskillende individualiteitstrukture op die voorgrond tree. Met "enkapsis" bedoel Dooyeweerd 'n vervlegting van intrinsiek verskillende strukture (1962:102-103). As voorbeeld kan na die verhouding tussen kerk en staat verwys word, omdat elkeen na sy eie aard, radikaal-tipes van mekaar verskil (vgl. J.D. van der Vyver, 1972:74).¹⁰²

Met verwysing na die vervlegting van verskillende radikaal-tipiese samelewingskringe, onderskei Dooyeweerd tussen die **uniërende enkapsis**, **eensydige**

¹⁰² Volgens J.D. van der Vyver (1972:74) is die verhouding tussen munisipaliteite en provinsies in 'n moderne samelewing, daarenteen, een waar die een tot die ander in 'n deel-geheel-verhouding staan, omdat die innerlike aard van die munisipaliteite en provinsies deur die staatsgeheel bepaal word. Dit geld ook vir die kerk en sy gemeentes.

fundering en korrelatiewe enkapsis (vgl. 1957, III:653 e.v.). Waar twee samelewingskringe, wat tot verskillende radikaal-tipes behoort, met mekaar in noue struktuurvervlegting tree, het ons met 'n **uniërende enkapsis** te make. J.D. van der Vyver (1972:75), met verwysing na H. Dooyeweerd (1950:55), stel dit met verwysing na kerk en staat soos volg: "Neem 'n mens kerk en staat as voorbeeld, word die uniërende enkapsis uitgebeeld in die figure van 'n kerkstaat en staatskerk. Daardeur word die radikaal-tipiese verskille tussen kerk en staat nie opgehef nie. 'n Kerkstaat (soos die Vatikaan) en staatskerk is naamlik slegs variabiliteitstipes van kerk en staat respektiewelik, wat die innerlike aard en tipiese struktuur van hierdie gedifferensieerde lewenskringe onaangetas laat". Volgens Dooyeweerd kan so 'n uniërende enkapsis degenererende invloede hê wanneer die een die ander oorheers (1962:104).

'n Mens het met **eensydige fundering** te make as die een radikaal-tipiese samelewingskring nie sonder 'n ander radikaal-tipiese kring kan bestaan nie, maar die veronderstelde kring nie noodwendig die afhanklike kring veronderstel nie. 'n Gesin is byvoorbeeld eensydig op 'n huweliksgemeenskap gefundeer; die staat voorveronderstel 'n gesin, maar nie omgekeerd nie, ensovoorts (vgl. J.D. van der Vyver, 1972:75).¹⁰³

Korrelatiewe enkapsis word aangetref waar twee radikaal-tipies verskillende samelewingskringe mekaar wedyrsyds veronderstel. As voorbeeld kan die vervlegting van gemeenskap- en maatskapstrukture genoem word. Dooyeweerd beklemtoon dat wanneer die radikaal-tipiese verskille tussen die sosiale kringe opgehef word of die enkapsis aan 'n deel-geheel-verhouding gelyk gestel word, noodwendig in verabsoluterings van die een of ander samelewingskring verval moet word (1950:53).

Dooyeweerd stel dat te midde van die enkaptiese vervlegting van samelewingskringe, die onderlinge verhouding van sosiale individualiteitsstrukture gesien moet word as een van innerlike soewereiniteit van elke struktuur in sy eie kring (1957, III:169-170).¹⁰⁴ Hierdie teoretiese to-

¹⁰³ Hieraan voeg J.D. van der Vyver (1972:75) toe dat "n vakvereniging is sonder die bedryfslawe ondenkbaar, terwyl die bedryfslawe wel sonder vakbonde kan bestaan; politieke partye is ondenkbaar sonder die staat, maar state kan sonder politieke partye klaarkom, en so meer".

¹⁰⁴ I.v.m. die soewereiniteitsvraagstuk vgl. D.F.M. Strauss (1982:63

taal-beeld is slegs moontlik vanuit die vertrekpunt dat die verskillende samelewingskringe hulle radikale eenheid en sin-totaliteit, buite die kosmiese tyd, in die sentrale religieuse gemeenskap van die mensheid vind (H. Dooyeweerd, 1957, III:170).¹⁰⁵

Aan die hand van die beginseel van soewereiniteit in eie kring ondervang Dooyeweerd enersyds die universalistiese opvatting van die samelewing, wat 'n tydelike samelewingskring konstrueer as sou alle ander samelewingskringe slegs organiese dele van die verabsoluteerde samelewingskring wees, en andersyds die sogenaamd individualistiese opvatting wat die samelewing bloot as die somtotaal van individue beskou (H. Dooyeweerd, 1962:105).

Soewereiniteit in eie kring is dus, volgens Dooyeweerd, die uitdrukking van die soewereine Goddelike Skepperswil en Skepperswysheid, wat alles volgens sy bepaalde aard geskape en in die tyd aan alles sy vaste strukturele grense gestel het (1950:51). Dit beteken dat elke samelewingskring 'n konstante struktuur het, wat deur die innerlike struktuurbeginseels daarvan bepaal word. Die innerlike aard van hierdie tipes gemeenskapsverhoudinge kan nie afhanklik wees van die veranderende historiese voorwaardes van die menslike samelewing nie (H. Dooyeweerd, 1957, III:170). As sodanig dui dit enersyds op die onderlinge onherleibaarheid van die strukture van die werklikheid, maar andersyds ook op die onverbreeklike onderlinge vervlegting en samehang van hierdie strukture in die tyd.

Dooyeweerd beskryf die beginseel van soewereiniteit in eie kring as 'n universeel-kosmologiese prinsipe.¹⁰⁶

e.v.).

¹⁰⁵ Vgl. H. Dooyeweerd (1957, III:169): "From the Christian transcendence-standpoint the radical unity and meaning-totality of all temporal societal structures of individuality is only to be found in the central religious community of mankind in its creation, fall and redemption by Jesus Christ. This starting-point excludes in principle every universalist sociological view, which seeks the unity and all-embracing totality of all types of societal relationships in a temporal community of mankind. Neither a nation, nor the Church in the sense of a temporal institution, nor the State, nor an international union of whatever typical character, can be the all-inclusive totality of human social life, because mankind in its spiritual root transcends the temporal order with its diversity of social structures".

¹⁰⁶ Vgl. H. Dooyeweerd (1950:51) in hierdie verband.

Die struktuurtypes vervul die rol van normatiewe interne lewenswette van die sosiale kringe, waaraan die sosiale kringe onderworpe is (1962:104). Dit waarborg dus die soewereiniteit in eie kring van die sosiale kringe. Die struktuurtypes van die menslike samelewing is van 'n bo-willekeurige, normatiewe aard, maar is deur God slegs as struktuurprinsipes gegee, wat eers deur menslike vormgewing tot positiewe gestalte kom (1962:109).

1.7.2. Wat is die mens?

Volgens Dooyeweerd (1980:173) beklee die vraag: "Wat is die mens?" 'n sentrale plek in die kontemporêre Europese denke. Hierdie vraag is egter geensins nuut nie. Ná elke periode in die geskiedenis van die Westerse denke, waarin alle belangstelling op die kennis van die uiterlike werklikheid gefokus was, het die mens met homself ontevrede begin voel. In hierdie situasie word die klem weer op die vraagstukke van die menslike bestaan geplaas. So spoedig as wat hierdie vraagstuk tot probleem van die menslike denke word, verdwyn die uiterlike wêreld uit die fokuspunt van belangstelling (H. Dooyeweerd, 1980:173).

In die kontemporêre Europese denke word die vraag: "Wat is die mens?" egter nie meer bloot vanuit 'n teoretiese oogpunt gevra nie. Veel eerder het hierdie vraag 'n brandende vraagstuk vir baie denkers geword. Dit het tot vraagstuk geword as gevolg van die geestelike nood van die Westerse samelewing en die krisis in die kontemporêre kultuur (H. Dooyeweerd, 1980:173-174). Op die vraag wat die aard van hierdie krisis is en waarom die vraag: "Wat is die mens?" soos 'n noodroep opklink, antwoord Dooyeweerd soos volg (1980:174): Die krisis van die Westerse beskawing word voorgestel as 'n totale ondergang van die menslike persoonlikheid, ten koste van die opkoms van die massa-mens. Hierdie aanklag word deur verskeie leidende denkers voor die deur van die toenemende oorheersing van die tegnologie en die oor-organisering van die moderne samelewing gelaat. Die resultaat hiervan is 'n proses van depersonalisering van die hedendaagse lewe. Die massa-mens het al sy persoonlike karaktertrekke verloor. Sy gedragsspatrone word bepaal deur dit wat algemeen aanvaarbaar is. Hy skuif sy verantwoordelikheid vir sy dade op 'n onpersoonlike samelewing af. Op sy beurt word hierdie gemeenskap, oënskynlik, deur die robot, die elektroniese brein, deur burokrasie, mode, organisasie en ander onpersoonlike kragte beheers. Die resultate hiervan is dat ons huidige samelewing geen ruimte laat vir

die menslike persoonlikheid en vir die ware geestelike omgang van persoon met persoon nie. Selfs die gesin en die kerk kan dikwels nie 'n sfeer van persoonlike omgang waarborg nie. Die gesins- en familielewes word tot 'n groot mate deur toenemende industrialisasie ontwig. Die kerk self word gekonfronteer met die gevaar van die depersonalisering van die gemeentelike lewe, veral in die groot stede van die wêreld (H. Dooyeweerd, 1980: 174).

Samehangend hiermee het die hedendaagse mens alle ware belangstelling in die godsdiens verloor. Die mens het die prooi van 'n toestand van geestelike nihilisme geword. As sodanig verwerp die mens alle geestelike waardes. Volgens Dooyeweerd het selfs die humanistiese geloof in die **mensdom**, en die mag van die menslike rede om die wêreld te beheers en sodoende die mens tot 'n hoër vlak van vryheid en etisiteit te verhef, geen noemenswaardige appèl op die hedendaagse massa-mens nie. Vir die massa-mens is God dood, en is die humanistiese ideaal van die mens deur twee wêreldoorloë verwoes. Die moderne mens het **homself** verloor, en beskou homself as 'n geworpene in 'n sinlose wêreld, wat geen hoop op 'n beter toekoms het nie (H. Dooyeweerd, 1980:175).¹⁰⁷

Dit is teen dié agtergrond van hierdie geestelike nood dat die vraag: "Wat is die mens?" in die hedendaagse Europese filosofie eksistensieel geword het. Dit het eerder 'n vraag aangaande die hele bestaan van die mens geword. Dit verklaar ook die feit van die kragtige invloed van die hedendaagse personalistiese en eksistensialistiese filosofiese neigings op die Europese letterkunde en op die jeug. In hierdie opsigte is dit nie bloot 'n geval van 'n abstrakte idealistiese beeld van die mens as 'n rasonale en

¹⁰⁷ In hierdie nood bespeur H. Dooyeweerd (1980:175) die gevaar van die kommunisme: "Western civilization, which displays these terrible symptoms of spiritual decline, finds itself confronted with the totalitarian ideology of Communism. It tries to oppose the latter with the old ideas of democracy, freedom, and of inalienable human rights. But these ideas, too, have been involved in the spiritual crisis, which has sapped their very fundamentals. In earlier times, it is argued, they were rooted both in the Christian faith and in the Humanist's faith in reason. But the increasing relativism, which has affected our Western civilization, has left no room for a strong faith, since it has destroyed the belief in an absolute truth. The traditional faith, which gave man his inspiration, has to a great extent been replaced by technical methods and organization. And in general it is due to such impersonal means that the traditional Christian and the Humanistic traits of our culture are outwardly maintained".

etiese wese, wat op die spel is nie. Veel eerder is dié nuwe filosofiese beeld van die mens gemoeid met die mens in sy konkrete situasie in die wêreld.

Die hedendaagse filosofie beskou nie meer die rede (intellek) as die ware sentrum van die menslike natuur nie. As sodanig poog dit om tot die diepste wortel van die menslike selfheid en die diepste oorsaak van die mens se geestelike nood deur te dring. Die vernaamste uitgangspunte van hierdie hedendaagse filosofie vat Dooyeweerd (1980:177) soos volg saam: Die mens is onvrywillig in die wêreld geworpe. Vir sy selfbehoud is die mens aangewese op dit wat die wêreld hom bied. Die stryd om bestaan kenmerk die mens se lewe. Maar, in sy nood staan die mens die gevaar om homself as 'n vrye persoonlikheid te verloor. In hierdie verband word die grootste waarde op die menslike selfheid geplaas. Die menslike ego is vry, dit is nie 'n tasbare objek nie. Die ego is in staat om sy eie toekoms te bepaal. Vir sy verlede sê die hedendaagse mens: "Ek is nie wat ek gister was nie. My toekoms is in my eie hand. Ek kan self die nodige veranderinge teweegbring. Ek kan my toekoms en my eie heil bepaal".

Wanneer die mens oor hierdie skeppende vryheid van sy selfheid nadink, word hy met die diepste grond vir sy ongeluk gekonfronteer, naamlik, die vrees vir die dood (H. Dooyeweerd, 1980:177). Die dood word nie bloot in die biotiese sin verstaan nie. Die dood word veel eerder beskou as 'n donker niksheid wat alle menslike handeling sin-loos maak. Ten einde sy persoonlike bestaan te verseker, moet die mens homself konfronteer met die dood as die niksheid wat sy vryheid beperk. Die mens moet beseef dat sy vryheid 'n vryheid tot die dood is. Aan die hand hiervan verklaar Dooyeweerd (1980:177) dat die eerste benadering tot menslike self-kennis ten diepste 'n pessimistiese beeld van die mens weerspieël.

'n Meer optimistiese poging om die ware persoonlikheid van die mens te her-ontdek vind ons, volgens Dooyeweerd, in die personalistiese filosofie van Martin Buber.¹⁰⁸

Volgens hierdie filosofie word die klem op die kommunale verhoudings van die mens se persoonlike lewe geplaas. Hiervolgens word van die standpunt

¹⁰⁸ Vgl. H. Dooyeweerd (1980:178) in hierdie verband.

uitgegaan dat menslike persoonlikhede die korrelate van mekaar is; met ander woorde as mense veronderstel ons mekaar. Ek kan (as mens) myself nie ken sonder om in ag te neem dat my ego as sodanig in 'n besondere verhouding met die ego van my medemens staan nie. Ek kan nie (as mens) in 'n waarlik persoonlike verhouding met 'n ander ego te staan kom sonder liefde nie.¹⁰⁹

Slegs deur so 'n ontmoeting (in liefde) kan ek tot ware self-kennis en tot kennis van my medemens kom (H. Dooyeweerd, 1980:178). Volgens Dooyeweerd getuig ook hierdie opvatting van 'n gebrek aan self-kennis in 'n radikaal Bybelse sin. Die dilemma waarin die Westerse mens hom bevind is die resultaat van 'n toenemende proses van godsdienstige afvalligheid, wat 'n aanvang met die geloof in die absolute self-vermoë van die rasonele menslike persoonlikheid begin en tot mislukking met die vernietiging van hierdie valse opvatting gelei het (H. Dooyeweerd, 1980:178-179).

Op die vraag hoe die mens tot ware self-kennis kan kom antwoord Dooyeweerd (1980:179) soos volg: Alhoewel daar velerlei besondere wetenskappe bestaan wat gemoeid is met die studie van die mens, ondersoek elkeen hiervan die menslike lewe slegs van 'n besondere gesigspunt of aspek. Alhoewel die fisika, biologie, psigologie, historiografie, sosiologie, regsgeleerdheid, etiek, ensovoorts, inligting aangaande die mens kan verskaf kan hulle nie die vraag antwoord na wat die mens in die sentrale eenheid van sy bestaan, in sy self-heid is nie. Die rede hiervoor is dat elke besondere wetenskap aan die tydelike orde van ons ervaring gebonde is. Binne hierdie tydelike orde vertoon die menslike bestaan 'n groot verskeidenheid aspekte. Die fisika en chemie deel ons die materiële samestelling van die liggaam mee; die biologie lê die funksies van ons organiese lewe bloot; die psigologie gee ons 'n insig in die emosionele lewe van die menslike gevoel. Die geskiedenis deel ons aangaande die ontwikkeling van die menslike kultuur mee, taal omtrent die menslike vermoë om denke en gevoel by wyse van woorde en ander simboliese tekens tot uitdrukking te bring; die ekonomie en die regsgeleerdheid bestudeer die ekonomiese en juridiese aspekte van die mens se sosiale lewe, ensovoorts. Elke besondere wetenskap bestudeer

¹⁰⁹ Vgl. H. Dooyeweerd (1980:178): "And I cannot really have a personal meeting with another ego without love. It is only by such a meeting in love that I can arrive at true self-knowledge and knowledge of my fellow man".

dus die tydelike menslike bestaan in een van sy verskillende aspekte (H. Dooyeweerd, 1980:180).

Al hierdie aspekte van ons ervaring en bestaan is binne die tydsorde verbonde met die sentrale eenheid van ons bewussyn, die Ek, oftewel die ego. Die ego word deur geen aspek van ons tydelike bestaan bepaal nie, aangesien dit die sentrale verwysingspunt van al die aspekte is. Indien die mens geen Ek-heid gehad het nie, sou hy geen ervaring gehad het nie (H. Dooyeweerd, 1980:180).

Die kontemporêre eksistensialisme stel nou weliswaar dat dit nie moontlik is om ware self-kennis by wyse van wetenskaplike ondersoek te bekom nie. Die eksistensialisme stel egter dat sy eie filosofiese benadering tot die menslike bestaan wel tot ware self-kennis lei. Die wetenskap, so word beweer, is beperk tot die ondersoek van dit wat as konkrete objekte gegee is. Die menslike ego is egter geen objek nie. Dit het die vryheid om sig skeppend in die toekoms te projekteer. Die eksistensialistiese filosofie gee voor dat dit in besonder op die ontdekking van die vryheid van die menslike Ek-heid, in teenstelling tot die data voor hande in die empiriese werklikheid, gerig is (H. Dooyeweerd, 1980:180).

Vervolgens stel Dooyeweerd die vraag of ons op hierdie wyse tot ware self-kennis kan kom: "Kan hierdie filosofie werklik na die ware wortel van ons bestaan deurdring, soos vele kontemporêre teoloë geneig is om te glo?" Volgens Dooyeweerd (1980:181) is dit 'n blote illusie om so te dink. Dooyeweerd se antwoord op hierdie eksistensialistiese uitgangspunte verloop soos volg: Die wysgerige denke is, net soos die besondere wetenskappe, aan die tydelike orde van die menslike ervaring gebonde. Binne hierdie tydelike orde doen die menslike bestaan sigself in 'n ryke verskeidenheid van aspekte voor. As 'n tydelike totaliteit vertoon ons menslike bestaan nie die sentrale eenheid waarvan ons in ons self-bewussyn bewus is nie (H. Dooyeweerd, 1980:181).

Die sentrale Ek-heid, wat die tydelike orde te bowe gaan, bly 'n tergende raaisel. Sodra ons probeer om die Ek-heid in 'n definisie of 'n begrip vas te vat, vervlugtig dit tot 'n niksheid.

Volgens Dooyeweerd kan die **Ek-heid** slegs 'n positiewe inhoud verkry indien dit in 'n drieërlei verhouding beskou word.¹¹⁰

Eerstens is die menslike **ego** relasioneel verbonde met ons volle tydelike bestaan en tot ons totale ervaring van die tydelike werklikheid (H. Dooyeweerd, 1980:181). Hierdie verhouding (relasie) kan nie op sigself tot ware self-kennis lei nie. Die tydelike orde van die menslike lewe, met sy verskeidenheid aspekte, bied op sigself geen ware self-kennis nie.¹¹¹

Tweedens is die menslike **ego** relasioneel verbonde met die **ego** van sy medemens. Hierdie verhouding kan op sigself ook nie ware **self-kennis** waarborg nie. Die **ego** van my medemens konfronteer my met dieselfde tergende geheim as my eie self-heid. Solank as wat ons probeer om die verhouding tussen my en my medemens bloot vanuit die tydelike orde van hierdie aardse menslike bestaan te verklaar, vertoon hierdie verhouding dieselfde verskeidenheid aspekte as ons eie tydelike bestaan.¹¹²

Aan hierdie gebrek gaan die eksistensialisme by uitstek mank.

Derdens stel Dooyeweerd (1980:184) dat ware **self-kennis** afhanklik is van die relasionele verhouding tussen die menslike **Ek-heid** en God. Hierdie verhouding is van 'n religieuse aard.¹¹³

¹¹⁰ Vgl. ook D.J. Malan (1983:110) se opmerkings.

¹¹¹ "The temporal order of human life in the world, with its diversity of aspects, can only turn away our view from the real center of human existence, so long as we seek to know ourselves from it. Shall we seek our selfhood in the spatial aspect of our temporal existence, or in the physico-chemical aspect of the material constellation of our body, or in the aspect of its organic life, or in that of emotional feeling? Or shall we rather identify our ego with the logical aspect of our thought, or with the historical aspect of our cultural life in a temporal society, or with the aesthetical, or the moral aspect of our temporal existence? By so doing we would lose sight of the real center and radical unity of our human nature" (H. Dooyeweerd, 1980:182).

¹¹² "Whether we conceive of it in its moral psychological, historico-cultural or biological aspects, we will not arrive at any knowledge of the central relationship between your and my selfhood. By so doing we only lose sight of its central character, which surpasses the diversity of aspects in our temporal horizon of existence" (H. Dooyeweerd, 1980:183).

¹¹³ Vgl. die bespreking van P.J. Visagie (1982:1 e.v.).

Geen filosofiese nadenke kan ons tot ware self-kennis lei nie. Ware self-kennis word slegs deur die Woord-openbaring van God, in die menslike hart, moontlik gemaak. Slegs die Goddelike Openbaring openbaar die ware wortel van die menslike lewe. Dit is die enigste sleutel tot ware self-kennis, in sy afhanklikheid van die ware kennis van God. Dit is die enigste "regter" oor alle teologiese en filosofiese beskouings van die mens.¹¹⁴

Die sentrale tema van die Woord-openbaring kan slegs deur die Heilige Gees die mens bygebring word. Slegs die Heilige Gees open ons harte en maak ons geloof lewend in die hart; die religieuse kern van ons lewe. Die werking van die Heilige Gees geskied nie individualisties nie, maar in die ekumeniese gemeenskap van die Heilige Gees wat alle lede van die Katolieke Kerk in die geestelike sin van die woord verenig. In die sentrale konfrontasie met die Woord van God, kan die mens op sigself niks aanbied nie, maar slegs ontvang.¹¹⁵

God spreek nie tot teoloë, filosowe en wetenskaplikes nie, maar tot sondaars. In hierdie sentrale en radikale sin moet Gods Woord tot die wortel van ons bestaan deurdring; dit moet die sentrale dryfkrag van die totale Christelike lewe, in die tydelike orde-verskeidenheid word. As sodanig behoort die sentrale tema van skepping, sondeval en verlossing die sentrale vertrekpunt van ons teologiese en filosofiese denke te word.¹¹⁶

¹¹⁴ Vgl. H. Dooyeweerd (1980:184): "Thus the inter-personal relation between you and me cannot lead us to real self-knowledge, as long as it is not conceived in its central sense; and in this central sense it points beyond itself to the ultimate relation between the human I and God. This latter central relation is of a religious character. No philosophical reflection can lead us to real self-knowledge, in a purely philosophical way. The words with which Calvin starts the first chapter of his text book on the Christian religion: 'The true knowledge of ourselves is dependent on the true knowledge of God', are indeed the key to answer the question: 'Who is man himself?'" Aan die hand van H. Dooyeweerd se insigte bou ook Kock (1974:3 e.v.) sy uitgangspunte uit.

¹¹⁵ Vgl. die opmerkings van J.W. Skillen (1982:1 e.v.).

¹¹⁶ Van die radikale Bybelse openbaring van die skepping verklaar H. Dooyeweerd (1980:188): "As Creator, God reveals Himself as the absolute Origin of all that exists outside of Himself. There is no power in the world that is independent of Him. Even Satan is a creature and his power is taken from creation, namely, from the creation of man in the image of God. If man had not been created in God's image, Satan's

Die implikasies van hierdie fundamentele Dooyeweerdiaanse greep lê voor die hand: Slegs deur die openbaring van die Woord deur die Heilige Gees en die radikale werking van die Heilige Gees in die hart kan ons **ware menslike vryheid** ken en **ware menslike vryheid** deelagtig word.

1.7.3. Samevatting

Vir die vraagstuk van menslike vryheid het die **Wysbegeerte van die Wets-idee** 'n onskatbare bydrae gemaak.

1.7.3.1. Van besondere belang is inleidend die volgende:

(a) Vir die regte oorskouing van die vraagstuk van menslike vryheid is van fundamentele belang die vertikale verhouding van die mens tot God. Hierdie verhouding van die mens en sy vryheid tot God word ons in Gods Woord van riglyne voorsien, soos dit deur die radikale werking van die Heilige Gees in die hart openbaar word.

Dit is juis hierdie eerste grondgedagte van H. Dooyeweerd wat vir 'n Calvinistiese vryheidsbeskouing van grondleggende betekenis is: Calvinistiese wysbegeerte wil niks anders wees nie as 'n **Skriftuurlike** wysbegeerte; dat die Heilige Skrif, as die Woord van God, gesag oor die **ganse lewe** van die mens het en dat geen enkele lewensterrein aan die gesag van Gods Woord onttrek mag word nie. Dit sluit ook die wysbegeerte en 'n wysgerige besinning oor menslike vryheid in.

(b) Op die vraag op welke **wyse** ons met 'n wysgerige ondersoek, met die Heilige Skrif rekening hou, antwoord Dooyeweerd dat ons nie maar blootweg ons betoog so hier en daar met Bybelstekke mag versier nie. Andersyds mag die Heilige Skrif nie as 'n handboek vir wysgerige probleme gebruik word nie; dit is die genade-openbaring van God se verbond, wat tot die mens

suggestion that man would be like God would have had no single power over the human heart. ... If our heart finds itself fully in the grip of the self-revelation of God as Creator, we can no longer imagine that there would exist a safe and neutral zone which is withdrawn from God." Vgl. D.F.M. Strauss (1979b:262): "Die feitlike inhoud van ons Christelike geloof word sonder twyfel deur die Bybel in Christus aan ons besorg". Vgl. ook die bespreking van J.H. Smit (1980:174 e.v.). Vir die rol wat die kerk in hierdie verband speel/behoort te speel kyk J.H. Smit (1982:80 e.v.).

spreek sodat die mensheid Hom sal ken deur Jesus Christus, Hom sal liefhê en dien. Dit geld ook vir ons wysgerige ondersoek na menslike vryheid.

(c) Om wetenskap, ook wysbegeerte, te beoefen word nie slegs 'n ondersoek van die Heilige Skrif vereis nie. Ook moet ons Gods werke wetenskaplik naspour; die hele geskape werklikheid aandagtig beskou, daaroor nadink; ons gedagtes rig op die kosmos self, waarin ons ook Gods wysheid kan naspour. Dit geld ook van menslike vryheid en die mens se verhouding tot die kosmos (stof, plant, dier en die medemens). Dit kan egter slegs op die korrekte wyse geskied, naamlik in die lig van Gods Woord.

(d) In die lig van Gods Woord verklaar Dooyeweerd die regstreekse soewereiniteit van God oor alle dinge - ook die mens en menslike vryheid. Tweedens is daar van religie slegs sprake vir sover die mens (en menslike vryheid) in 'n verbondsverhouding tot God staan. Derdens leer die Heilige Skrif ons dat die sondeval die menslike hart verderf het; dat die mens slaaf van die sonde geword het; dat die dood die straf op die sonde is; dat God aan die sondige mensheid Sy genade-openbaring skenk in Christus en dat die mens deur God van die sondemag bevry word.

1.7.3.2. Vanuit dit wat hierbo gestel is kan ons aan die hand van die bespreking van Dooyeweerd se wysbegeerte onderskei tussen die **gronde (grondslae)** van menslike vryheid en dit wat ons **kondisies (voorwaardes)** vir menslike vryheid sou kon noem.

(a) As eerste grondslag van menslike vryheid sou ons kon noem die Skepers- en bestieringswil van God soos in die Heilige Skrif aan ons geopenbaar. Dit stel die Calvinis aan die hand van die erkenning van die soewereiniteit Gods oor die hele skepping. Ons kon stel dat uit en deur en tot God alle dinge - ook menslike vryheid - is.

(b) Abraham Kuyper was die grondlegger wat die eerste insig geopen het in die normatiewe struktuurbeginnel van soewereiniteit in eie kring. Die beginnel van soewereiniteit in eie kring word deur die **Wysbegeerte van die Wetsidee** gefundeer in ons Bybelse skeppingsgeloof. Van geweldige belang vir die probleem van menslike vryheid is die feit dat volgens hierdie beginnel alle dinge volgens hulle aard geskape is.

Die verskillende wetskringe is ten opsigte van mekaar **onherleibaar**; elke sin-sy van die kosmiese werklikheid het sy eie sin en sy eie wette, wat nie vir die ander sye geld nie.

Dooyeweerd praat hier van soewereiniteit, omdat alle norme en wette wat in die kosmos vir die geskapene gestel is, hul appèl in die laaste instansie ontleen aan Hom, Wie die absolute Soewerein is oor al Sy skepsele. Maar die soewereiniteit van die kosmiese wette en norme, as **afgeleide** soewereiniteit, moet van die **oorspronklike** soewereiniteit van God onderskei word.

Eersgenoemde soewereiniteit is nie absoluut nie, maar relatief - relatief vir sover dit betreklik is tot die grense van die eie kring waarbinne die wette geld. Binne die grense van 'n bepaalde wetskring geld slegs die wette of norme van dié betrokke kring, nie dié van ander kringe nie. So sou die verskynsel van ekonomiese vryheid bepaal word deur die ekonomiese norme, juridiese vryheid deur die juridiese norme, ensovoorts. Word hierdie soewereiniteit in eie kring uit die oog verloor, sodat die wette of norme van een kring aan 'n ander kring opgedring word, dan ontstaan verwarring en onduidbare tirannie; dan word die menslike lewe nie vrygemaak nie, maar verkneg, waar byvoorbeeld getrag word om die gevoel tot die denke, of die die geloof tot die historiese te herlei, ensovoorts. In die klassieke voorbeeld van Achilles en die skilpad vind ons 'n treffende geval waar die toepassing van die wette van die ruimte in die sfeer van beweging alle beweging (en bewegingsvryheid) teoreties ophef.

Die beginsel van soewereiniteit in eie kring mag nooit as 'n sekere **selfgenoegsaamheid** van die wetskringe beskou word nie. Wie dit sou doen, sou nie alleen die weg van skepselvergoding loop nie, maar hy sou tussen die verskillende wetskringe diep kloue grawe en daarmee die kringe van hulle sin beroof. Die geskapene ken geen selfgenoegsaamheid en rus nie in homself nie.

Die normatiewe struktuurbeginnel van soewereiniteit in eie kring pas Dooyeweerd ook op die verskillende menslike samelewingsvorme toe. Ook dit het vir die probleem van menslike vryheid diegrypende betekenis. Volgens hierdie prinsipe mag die prinsipiële onderskeid en die eie-aard van staat en kerk, kerk en skool, staat en bedryf, ensovoorts nie uit die oog verloor word nie. So het elke lewensterrein van God 'n eie aard ontvang en

daarom mag hulle nie onderling verwar word deur aan hulle bevoegdhede en vryhede buite hul grense toe te ken nie. So het byvoorbeeld die staatsowerheid wat van God die roeping (en vryheid) ontvang het om die swaardmag in stand te hou, geen bevoegdheid (en vryheid) om met die interne sake van die kerk in te meng nie, geen roeping om die taak van die opvoeding van kinders, sonder besondere regsgrond (byvoorbeeld verwaarlosing) aan die ouers te onttrek nie.

Net so het die kerk geen roeping, taak, geen vryheid om in die interne staatsake in te meng nie, geen roeping (geen vryheid) om wetenskaplike aangeleenthede te bespreek en daaroor te beslis nie. Op grond hiervan het die kerk nie die roeping en vryheid om norme te positiver vir en sodoende in te gryp in die vryhede van die gesinslewe, die staatslewe, die bedryfslewe, ensovoorts nie. Dit is juis die besondere insig van die Calvinistiese wysbegeerte dat die soewereiniteit in eie kring (saam met die roeping en vryheid) van die gesin, bedryf, staat, kerk, ensovoorts, slegs met voldoende grond gehandhaaf kan word indien ons uitgaan van die soewereiniteit in eie kring van elke wetskring. Hieraan voeg Dooyeweerd toe dat die bewering afgewys moet word dat die werklikheid deur die veelheid van selfstandige wetskringe in afsonderlike hokkies verdeel word. Want saam met die beginsel van soewereiniteit in eie kring erken die Calvinistiese wysbegeerte die **sin-samehang** van wetskringe. Die grense van die onderskeie kringe is geen klowe nie. Die een kring kan nooit los van die ander bestaan nie. Alle wetskringe hang onderling onlosmaaklik saam. So wys die kringe na mekaar terug en vooruit. Psigiese lewe (gevoelslewe) bestaan nie los van organiese lewe nie. Gods skepping is één groot en ryke geheel, in volle sin één kosmos, één sieraad. In één kosmos met sy ryke sin-verseidenheid, en in die verseidenheid van samehange, word 'n fundamentele **eenheid** bewaar. Dit is hierdie eenheid wat die humanisme uit die oog verloor met die isme-filosofie daarvan: historisme, logisme, biologisme, materialisme, sosialisme, etisme, ensovoorts. In sy kritiek teen die isme-filosofie was dit H. Dooyeweerd wat duidelik aangetoon het dat die isme-filosofie homself teen die beginsel van soewereiniteit in eie kring verset. Hierdie beginsel beteken vir die Calvinistiese denker 'n teoretiese vrymaking van die volle rykdom van die skepping, wat deur die ongelowige denkers verwring word tot die kader van die één vergoddelikte wetskring.

Volgens die beginsel van universaliteit in eie kring word die samehangende eenheid van die kosmos bely. Eén wetskring is nie aan 'n ander vreemd nie. Elke wetskring het met die ander wetskringe 'n onverbreeklike samehang. Ook hang die onderskeie kringvryhede onverbreeklik saam. Daarom kan die kosmiese samehang nie willekeurig versmal word soos die isme-filosofie doen nie. Daarom kan die onderskeie kringvryhede nie tot 'n bepaalde isme-vryheid herlei word nie.

Duidelik het Dooyeweerd aangetoon dat ook in die geskiedenis van die wysbegeerte na elke hoogbloei van 'n bepaalde -isme 'n verstarring intree in die ontsluitingsproses van die wetskringe. So het byvoorbeeld die historisme ongetwyfeld die historiese denke bevorder en veel historiese materiaal aan die lig gebring. In ons tyd het dit egter aan alle kante vasge-loop in 'n krisis van die humanistiese wetenskap, waaruit dit - binne die kader van die ongelowige wetenskap - slegs deur 'n ander eensydigheid bevry kan word. Maar dit is steeds 'n vryheid wat die kiem van nuwe slawerny in hom omdra. Die ware wysheid is die vrymaking van die wetenskap by die lig van die Woord van God, in welke lig ons die beginsels ontdek, waarvolgens die Skepper in Sy wysheid elke ding mooi gemaak het op sy tyd.

Die samehang van die kosmiese verskeidenheid kom, volgens Dooyeweerd, ook in die vervlegtingsamehang van individualiteitstrukture (dinge en lewensvorme) na vore. **Vervlegting** of **enkapsis** vind ons oral in die kosmos. **Enkapsis** dra 'n positiewe én negatiewe betekenis. In **negatiewe** sin beteken vervlegting van individualiteitstrukture 'n samehang wat nie getipeer kan word as 'n verhouding van 'n geheel tot sy dele nie. In positiewe sin beteken dit dat die dinge of samelewingsvorme hul eie **interne struktuur**, hul eie kringsoewereiniteit behou. So het byvoorbeeld die staat 'n juridies-gekwalfiseerde bestemmingsfunksie. Ook die dele van die staatsgeheel soos die provinsies het dieselfde juridiese bestemmingsfunksie. Dit verhoed egter nie dat die dele van die geheel wel 'n **relatiewe outonomie**, 'n betreklike selfstandigheid, maar geen soewereiniteit in eie kring kan hê nie. Al die verskillende vorme van enkapsis illustreer hierdie samehangende vervlegting van die kosmos (stof, plant, dier en mens). Hierdie enkaptiese vervlegting tref ons nie slegs by dingstrukture aan nie, maar ook by die strukture van die menslike samelewing. Die menslike vryheid is nie slegs afhanklik van die mens se vervlegting met stof plant en dier nie. Ook is vryhede van die menslike samelewingsverhoudinge van mekaar afhanklik en

kan dit mekaar nie ontbeer nie. So vorm byvoorbeeld die staat, kerk, gesin, skool, ensovoorts, 'n samehangende verskeidenheid (ook van kringvryhede) waarsonder die een die ander nie kan ontbeer nie.

In hierdie verskynsel van die kosmiese samehang en verskeidenheid het H. Dooyeweerd 'n baie belangrike tweede grond van menslike vryheid blootgelê.

1.7.3.3. Besonder belangrik vir die kwessie van menslike vryheid is Dooyeweerd se identifisering van die **voorwaardes** van menslike vryheid. As eerste voorwaarde van menslike vryheid geld dat vryheid uitsluitlik die mens toekom en nie stof, plant of dier nie. Die mens self is geen grond van menslike vryheid nie. So mag die mens se vryheid nie in sy wil, rede, handelinge, ensovoorts gefundeer word nie. Andersyds geld dat sonder die mens geen menslike vryheid moontlik is nie. Die egte vryheid van die mens is die vryheid van 'n skepsel, relasioneel (betreklik) van aard, onselfgenoegsaam, afhanklik van God en van die geskape werklikheid waarin en waardeur die mens dit verwesenlik; dit is aan Gods wil en wet onderworpe en is slegs in betreklike sin magtig en in afgeleide sin soewerein.

Dit beteken nou dat sonder die korrekte beeld van die mens en die menslike struktuur, daar geen juiste beeld van die menslike vryheid verkry kan word nie. Dit is juis in hierdie verband waar die onderskeidings van D.F.M. Strauss aangaande die struktuur van die mens van grondleggende belang is. Sonder 'n suiwere beskouing van die menslike struktuur soos wat dit verskil van stof, plant en dier, kan ons na die essensie en wesentlike van menslike vryheid nie deurdring nie.

As tweede voorwaarde vir menslike vryheid stel Dooyeweerd die kosmiese wetsorde. Die wetsorde as sodanig is geen grond vir menslike vryheid nie, want dan sou die Calvinisme in 'n **nomisme** verval en die wet vergoddelik. Dan sou die deterministiese vryheidbeskouings reg hê in hulle opvatting dat daar geen ruimte vir die vrye wilsbeslissings van die mens is nie.

Die kosmiese wetsorde is egter 'n onontbeerlike **voorwaarde** vir menslike vryheid. eerstens staan hiermee veroordeel alle opvattinge wat menslike vryheid en die kosmiese wetsorde teenoor mekaar stel. Slegs deur gehoorsaamheid aan die kosmiese wetsorde kan die mens vry wees. Vryheid as

wetsvervulling is **gehoorsaamheid**. So kan 'n wetenskaplike as wetenskaplike alleen vry wees as hy onvoorwaardelik gehoorsaam is aan die wette en norme wat sy wetenskaplike veld van ondersoek beheers. Netso moet die boer rekening hou met die aard van die grond, met die jaargetye, die reënte, ensovoorts. As die boer nie die **wette** van dit alles gehoorsaam nie, kan hy geen verantwoordelike beheer uitoefen nie en is hy dus nie vry nie.

Dit was veral wat hierdie tweede voorwaarde (kondisie) van menslike vryheid betref waar Ir.H. van Riessen in die geledere van die **WNI** besondere uitbouingswerk verrig het.

HOOFSTUK II

Die uitbouing van die vryheidsbeskouing van die WWI

2.1. Inleiding.

Die vryheidsbeskouing van H. Dooyeweerd het binne die geledere van die WWI 'n besondere uitbouing ondergaan. Dit moet gesien word teen die agtergrond van die feit dat die vryheidsproblematiek sedert die begin van die twintigste eeu 'n brandende vraagstuk geword het. Teenoor standpunte vanuit die geledere van die rasionalisme en irrasionalisme het die WWI (en ook die WSI) 'n eie Christelik-reformatoriese standpunt geformuleer.¹ Binne die kaders van die WWI het standpuntinname hoofsaaklik 'n uitbouing van opvattinge aangaande menslike vryheid meegebring. Dit was veral die WSI wat 'n grootskaalse ombouing van fundamentele vryheidsbeginsels in die WWI onderneem het. Hieraan moet egter toegevoeg word dat sowel 'n uitbouing as 'n ombouing van uitgangspunte aangaande menslike vryheid in die denke van H.G. Stoker plaasgevind het.²

¹ Die term rasionalisme beteken: oorskatting van die ratio. Ratio is: "rede", dit wil sê verstand toegerus met apriori's. Die term irrasionalisme is negatief. As sodanig dui dit op 'n verset teen die rasionalisme. Hiermee word alle foute in die wysbegeerte by die rasionalisme gesoek. Vgl. D.H.Th. Vollenhoven (1956:33-39).

² Vir 'n ander Calvinistiese opvatting omtrent menslike vryheid vgl. Stoker se interfakultêre lesing, P.U. vir C.H.O. in 27 Koers 180 (1960b). Hierina het o.a. van hom oor vryheid verskyn: Die samehangende verskeidenheid van menslike vryheid veral in samelewingsverband 31 Koers 469 (1964b); Menslike vryheid 31 Koers 426 (1964a); Die kosmiese dimensie van gebeurtenisse 29 Philosophia Reformata 1, Kok, Kampen, Nederland, (1964c); Universitêre vryheid (Mededelingen van de Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte), Kok, Kampen, Nederland, (1963b); Een en ander oor menslike vryheid (Festschrift - De Vleeschauwer), Mededelingen van die Universiteit van Suid-Afrika, Pretoria; (1961c); Wysgerige vryheid - Philosophic Freedom (roneodruk; presidentsrede voor die 6de kongres van die SA Vereniging vir bevordering van Wysbegeerte) (1961b); Beginsels en Metodes in die Wetenskap, (Pro Rege-Pers Bpk., Potchefstroom) (1961a). Voor die genoemde interfakultêre lesing het oor vryheid van hom verskyn: Calvin and Ethics (John Calvin-Contemporary Prophet; Baker Book House, Grand Rapids, USA; 1959); "The Case for Apartheid" in 9 Bulletin of the Committee on Science and Freedom 41, (1957b), Manchester, England en: Corrections, no.10; Praktiese Calvinisme [(SAUK-Radiopraatjies; Pro Rege-Pers Bpk., Potchefstroom (1956a)]; False Viewpoints of Human Freedom [(VSA-lesing (1946a), roneo-publikasie, P.U. vir C.H.O.)]; The Essence of Human Freedom (d.o.); Die waarheid maak vry (Die Kerkblad, 22-9-1944

'n Besondere kenmerk van die uitbouing van opvattinge aangaande menslike vryheid deur eksponente binne die geledere van die **WWI** is dat dit met 'n besondere verruiming van insig op vakwetenskaplike terrein gepaard gegaan het. Hiervan gee in besonder die wetenskaplike arbeid van D.F.M. Strauss en Ir.H. van Riessen blyke.

As **voorwaarde** vir menslike vryheid het H. Dooyeweerd gestel die struktuur van die mens. Wat die verband tussen die struktuur van die mens en menslike vryheid betref, het D.F.M. Strauss 'n besonder insiggewende bydrae gelewer.

2.2. D.F.M. Strauss: die evolusionisme en die aard van menslike vryheid

2.2.1. Die struktuur van die mens en menslike vryheid

As vertrekpunt in sy ondersoek na evolusionisme en die aard van menslike vryheid ondersoek Strauss die probleemverhouding tussen die vermeende volstrek-eksakte meganiese natuurwette en die aard van menslike vryheid (D.F.M. Strauss, 1981c:225). Hier bygevoeg word dat D.F.M. Strauss in besonder die uitbouing van die **WWI** se vryheidsopvatting op die terrein van die natuurwetenskappe tot 'n sekere mate vooruit geloop het.

Volgens Strauss (1981c:225) word reeds in die Renaissance die teruggrype na die Griekse en Romeinse oudheid omgebuig en gerig op die nuwe ideaal van vrymaking, waardeur die mens in outonomie sy lewenslot in eie hande kan neem.

Hierdie outonome vryheidstrewer het dadelik in die opkomende natuurwetenskappe 'n redelike instrument gesien met behulp waarvan die natuur in volledige outonomie en vryheid beheers kon word. Deur hierdie instelling is die mens vergoddelik tot **self-wetgewer** sodat egte vryheid vir die humanis slegs kan bestaan wanneer die mens gehoorsaam is aan die wet wat hy vir homself gestel het. Hierdie humanistiese vryheidsideaal is 'n ombou-

tot 7-9- 1945); **Die stryd om die ordes** [(Adm. Buro van die Geref Kerk (1942a), Potchefstroom)]; "Intellektuele Vryheid" in 2 **Die Gereformeerde Vaandel** 206, Stellenbosch (1934); "Die idee van menslike vryheid" in 8 **Jaarboek, van die SA Akademie vir Wetenskap en Kuns** 9 (1938f); "Vryheid en Skrifkennis" in **Vryheid** (Gereformeerde Jongeliedeverenigings van die Kaapse Provinsie), (1937a).

ing en verwêreldliking (sekularisering) van die Bybelse vryheidsopvatting:³ in plaas daarvan dat die mens sy vryheid in Christus vind wat hom verlos van die sondeslawerny en vrymaak tot gehoorsaamheid aan die God-gestelde skeppingsbeginsels vir sy ganse lewe, tree die vergoddelikte mens as self-wetgewer na vore (D.F.M. Strauss, 1981c:225-226).

Die humanistiese lewens- en wêreldbeskouing teer egter nie alleen op die verwêreldliking van die Bybelse grondmotief van sondeval en verlossing nie, want ook die Bybelse skeppingsmotief word omvorm en gerig op die "selfskeppende" moontlikhede van die mens se redelike denke. Die strewe om die natuur in volle outonome vryheid te beheers het spoedig aanleiding gegee tot die ideaal van 'n alles-insluitende natuurwetenskap. Hierdie (natuur-) wetenskapsideaal het die mens se selfgeskape rede-god van die humanisme as grondslag gehad (D.F.M. Strauss, 1981c:226).⁴

Die ideaal van die outonome vryheid van die menslike persoonlikheid (die humanistiese **persoonlikheidsideaal**) sou egter spoedig in konflik met sigself kom. Deurdat die ganse werklikheid deur middel van "rekonstruerende skeppende denke" onder eksak-geformuleerde wette van oorsaak en gevolg tuisgebring word, word menslike vryheid self gedegradeer tot 'n natuurwetmatige gedetermineerdheid "wat in volstreekte onvryheid blinde natuurwette gehoorsaam!" (D.F.M. Strauss, 1981c:226). Hoewel die persoonlikheidsideaal die menslike soewereiniteit en outonomie wou verhef tot self-wetgewer en heerser oor die natuur, het die daaruit voortvloeiende wetenskapsideaal die ganse werklikheid onder meganiese bewegingswette tuisgebring, wat die vermeende selfgenoegsame vryheid van die menslike persoonlikheid ophef en

³ D.F.M. Strauss verwys in hierdie verband na die woorde van J-J. Rousseau Boek I, hoofstuk VIII van sy bekende werk *Die Sosiale Verdrag*: "Vryheid is gehoorsaamheid aan 'n wet wat ons vir onself voorskryf". Vir 'n kritiese evaluering van die aard van menslike vryheid volgens humanistiese sienings vgl. D.F.M. Strauss (1980a:299 e.v.).

⁴ Volgens D.F.M. Strauss vind ons 'n onverbloemde vergestaltung hiervan in Thomas Hobbes se hoofwerk oor liggaamlike dinge waar hy die volgende gedagte-eksperiment aan die leser voorhou: breek die werklikheid in jou gedagte af en ontsteek dan daarna - met 'n bewuste sinspeling op die Bybelse skeppingsverhaal - stelselmatig lig in die chaos deur die werklikheid opnuut element vir element te konstrueer uit die eenvoudigste bestanddele daarvan met behulp van die wiskundige natuurwetenskap. In hierdie beginfase van die humanisme is dit opvallend hoedat die wetenskapsideaal die skeppingstaak van God oordra op die vergoddelikte "wiskundige denke" van die mens wat al "skeppend denkend" 'n nuwe kosmos moet konstrueer!

in natuurwetmatige bepaaldheid en gebondenheid vasvang. Die rede hiervoor moet gesoek word in die feit dat die humanistiese denke gewortel is in 'n voor-teoretiese **grondmotief** wat innerlik deur die onversoenbare tweespalt tussen natuur en vryheid (wetenskaps- en persoonlikheidsideaal) uiteengebreek word (D.F.M. Strauss, 1981c:226).⁵ Ondubbelsinnig kom Strauss tot die slotsom:

"Wie die problematiek van natuur en vryheid aan die wortel van die humanistiese denke nie raaksien nie, sal die spanninge in die moderne biologie rondom die evolusie-probleem nie deursien nie" (1981c:229).⁶

Teenoor die humanistiese uitgangspunte aangaande die verhouding tussen natuur en vryheid, stel D.F.M. Strauss (1981c:238 e.v.) 'n opvatting van menslike vryheid voor wat Christelik-wetenskaplik vanuit 'n antropologiese totaalbeeld verstaan moet word.

Geen enkele vorm van teoretiese (of wetenskaplike) denke kan ontkom aan die grondvraag aangaande die verhouding en samehang tussen die verskeidenheid aspekte en strukture wat in die tydelike werklikheid ervaar word nie (D.F.M. Strauss, 1981c:238). Op hierdie vraag is daar net soveel antwoorde moontlik as wat daar aspekte en strukture in die werklikheid is. Die vele "isme"-filosofieë het hulle ontstaan daaraan te danke dat telkens 'n ander werklikheidsaspek vergoddelik word. So 'n vergoddeliking (verabsolutering) hou dan in dat alle ander werklikheidsaspekte tot die één verabsoluteerde gesigspunt herlei word. Slegs in Christus kan ons in beginseel van sulke

⁵ Vir 'n interessante uiteensetting van R. Descartes en I. Kant se bydrae tot die humanistiese wetenskapsideaal vgl. D.F.M. Strauss (1981c:227-228 en v.n. 85 en 86). Die humanistiese grondmotief van natuur en vryheid, wat die teenstelling tussen geloof en wetenskap onderlê, is deur I. Kant uitgewerk in die ooreenstemmende teenstelling tussen **feit** en **behoort** en **feit** en **norm**. Volgens D.F.M. Strauss (1981c:228 v.n. 89) is in die nieuw-Kantiaanse Badense skool (W. Windelband, H. Rickert, Max Weber, e.a.) hierdie dualisme voortgedra in die skeiding tussen **feit** en **waarde** (ofte wel die bo-tydelike waarde-oordele en synsoordele) - gepaardgaande met die ideaal van 'n sg. waarde-vrye wetenskap, vgl. ook D.F.M. Strauss (1980a:300 e.v.) en (1980a:303 e.v.) vir die verabsolutering van die menslike outonomie deur die humanisme.

⁶ Vir 'n besonder waardevolle uiteensetting van die natuur-vryheid grondmotief wat ook sy stempel op moderne opvattinge in o.a. die teorieë van Bernard Rensch, J. Huxley, H. Driesch, A. Gehlen, R. Kugler, H. Plessner, Marleau-Ponty en H. Jonas afgedruk het, vgl. D.F.M. Strauss (1981c:229-238) en (1980a:300 e.v.).

verabsoluterings bevry word en kom tot die Christus-herbore hartsbesef dat geen skepselgegewe vergoddelik mag word nie (D.F.M. Strauss, 1981c:238).

In die grondleggende skeppingsorde het God sy wet gestel wat elke skepsel se skeppingsbestaan na sy aard bepaal en begrens. Omdat die skepping in sy verskeidenheid aspekte en strukture in alle teoretiese denke steeds **veronderstel** is, kan van die **skepping in die begin** géén **begrip** gevorm word sonder om die **grense** wat ook aan die menslike denke gestel is te **oorskry** nie. Die Bybelse skeppingsopenbaring stel daarom grense aan ons denke - die menslike teoretiese denke kan slegs vanuit die geskape skeppingsverskeidenheid benaderend verwys na die skepping wat die grense van alle begripsvorming te bowe gaan. Hierdie benaderende verwysing impliseer dat die menslike denke slegs vanuit sy begrensde sfeer deur middel van egte **grensbegrippe** (of **ideë**) kan verwys na dit wat alle begrip te bowe gaan.⁷

In Christelike kringe, aldus D.F.M. Strauss, is daar egter dikwels met die Bybelse openbaring insake die skepping in die begin omgegaan asof ons die onbegryplikheid daarvan kan omvat (D.F.M. Strauss, 1981c:238).⁸

Die orde van Gods skepping is, volgens Strauss (1981c:240), steeds die onvermydelike a priori (veronderstelling) van 'n wetenskaplike ondersoek van die verlede.⁹

⁷ Vir D.F.M. Strauss se fundering van die onderskeiding tussen **begrip** en **idee** vgl. sy **Begrip en idee**, Assen, Van Gorcum (1973a).

⁸ M.b.t. die evolusie-problematiek is die bekendste resultaat van hierdie poging, volgens D.F.M. Strauss, die verskillende fundamentalistiese variasies op die tema van opeenvolgende "besondere skeppingsdade" van God: "Wie trouens die 'skeppingsdae' van Genesis 1 as (langer of korter) tydperke sien (hieroor bestaan daar minstens 8 teorieë) kom in stryd met Genesis 1:14 waar vir die eerste keer sprake is van vaste tye, dae sowel as jare, en besef bowendien nie dat die skepping **ondateerbaar** is nie. Die verstaanbare verhaal dōr die skepping mag nie met die skepping vereenselwig word nie. Saam met Genesis 2:1 beklemtoon H. Dooyeweerd daarom tereg dat slegs gesê kan word dat die skepping **voltooid** is. Elke tydskuur en datering **veronderstel** die **voltooid** orde van die **skepping**. Daarom lewer Genesis 2:4 e.v. geen tweede skeppingsverhaal (soos algemeen aanvaar word) nie, maar 'n verhaal (waarskynlik deur 'n ander outeur) oor die **wording** (en formasie, vgl. Genesis 2:7) van die mens en ander skepsele. Die tydelike **wordingsproses** is egter nooit **voltooid** nie, want steeds ontstaan en vergaan ('word') plante, diere en mense."

⁹ Van die rol van Gods openbaring aangaande God se skepping, waarsku D.F.M. Strauss teen 'n fundamentalistiese vervlakking van die Skrif: "Die sentrale aanspraak van Gods Woord op die hart en die volle lewe van die

Die treffende diskontinuïteite (gapings) in die fossiele-rekord en in die sistematiek, wat vanuit die onbewese kontinuïteitsgeloof van verskeie evolusionistiese standpunte deur spekulasie oorbrug word, wys heen na die skeppingsgegewe orde-verskil tussen stof, plant, dier en mens - 'n skeppingsverankerde struktuur bepaaldheid wat orde-begrensend selfs in die hoëre eenhede van die plante- en diereryk aanwesig is (1981c:240). In die grondidee van die Christelik-wetenskaplike denke, volgens D.F.M. Strauss, word steeds onderskei tussen **wet** en **feitlike subjek** (dit wat feitlik aan die wet onderworpe is). In elke aspek van die skepping tref ons hierdie onverbreekbare korrelasie tussen **wetsy** en **feitlike sy** aan - 'n korrelasie wat ook geld ten opsigte van die tipiese totaalstrukture (H. Dooyeweerd praat van **individualiteitstrukture** en Ir. H. van Riessen van **identiteitstrukture**) van individuele entiteite (fisiese entiteite, plante, diere en die mens). Dooyeweerd (1959:132) praat in hierdie verband van die sukses-siewe verwerking van die individualiteitstrukture as ordeningstipes van die plante- en dierewêreld: "Die struktuurtypes van plante en diere is immers as sodanig glad nie individuele subjekte, wat in die tydelike wordingsproses ontstaan nie, maar veeleer ordeningstipes wat tot die wetsy en nie tot die feitlike sy van ons ervaringswêreld behoort nie. Dit kan slegs verwerklik word in verganklike individuele lewende wesens, maar as ordeningstipes dra dit noodsaaklik 'n konstante en grondleggende karakter in die tydsorde, omdat dit ons ervaring van die plante- en dierewêreld eers **moontlik** maak, afgesien van die vraag hoe 'n mens **teoreties** oor die **ontstaansproses** van lewende wesens dink."

Vervolgens stel D.F.M. Strauss die **mensbeskouing** van die **WWI** aan die orde: Die skepping bestaan nie slegs in 'n verskeidenheid eie-geaarde aspekte nie, maar gee hom aan ons in die wordingsproses in 'n groot verskeidenheid konkrete entiteite. Wanneer verskillend-geaarde entiteite met mekaar in een of ander relasie staan, ontmoet ons verskillende **vervlegtingsvorme**, wat met die term **enkapsis** aangedui word. Enkapsis wil bloot sê dat die eie-aard van die gegewens wat in een of ander vervlegtingsamehang staan, nie deur die samehang opgehef word nie. Die besondere vorm van enkapsis

Christus-herbore mens mag nie fundamentalisties vervlak word nie want die Bybel gee slegs **rigting** en **ingesteldheid** aan ons wetenskaplike denkkonsep - en hierdie op-God-gerigte-ingesteldheid van die Christelik-wetenskaplike word verantwoord in die **grond-idee** van sy teoretiese denke waarin rekenskap afgeleë word van die bo-teoretiese vooronderstellinge wat sy denke in laaste instansie in die greep het" (1981c:240).

wat ons hier moet verantwoord betref dié vervlegtingsrelasies waar die verlegting tot 'n relatief duursame struktuurgeheel aanleiding gee - dit staan bekend as 'n **enkaptiese struktuurgeheel**.¹⁰

In 'n enkaptiese struktuurgeheel sal, volgens D.F.M. Strauss (1981c:241) minstens twee eie-gearde strukture vervleg wees, en wel sōdanig dat die funderende struktuur benewens die interne werkingsfeer daarvan ekstern diensbaar sal wees aan die stempelende (kwalifiserende) struktuur waarin dit enkapties ingebind is. 'n Lewende sel is byvoorbeeld gefundeer in fisies-chemiese opboustawwe; op die basis daarvan funksioneer die sel se **lewende organisme** waarin die boumateriaal enkapties gebonde is. Derdens tref ons die selliggaam as bioties-gekwalfiseerde struktuur-totaliteit aan wat beide voorgenoemde strukture enkapties omvat (D.F.M. Strauss, 1981c:241-242).¹¹

Volgens Strauss bied die feit dat die mens aktief (subjektief) in alle werklikheidsaspekte (vanaf die getalsaspek tot by die geloofsaspek) figuureer, nog geen voldoende perspektief op die menslike liggaamlikheid nie. Om tot 'n insig in hierdie struktuurwet van die menslike liggaamlikheid te kom, moet rekenskap van die verskillende (individualiteit-) strukture wat enkapties daarin vervleg is, gegee word. In die aspek-ryke liggaamlike bestaan van die mens is trouens verskillende eie-gearde strukture (in onderskeiding van aspekte) saamgeweef (D.F.M. Strauss, 1981c:242).

Gestempel deur die fisies-chemiese aspek van energiewerking tref ons allereers die fisies-chemiese onderbou-struktuur aan. Benewens die interne werkingsfeer van hierdie substruktuur is daar talle funksies te ontleed wat 'n enkaptiese gerigtheid besit op die na-fisiese strukture van die

¹⁰ Hoewel die term **enkapsis** deur verskeie moderne bioloë gebruik word in die sin van **geheel en dele**, het H. Dooyeweerd (volgens D.F.M. Strauss) in sy teorie van 'n enkaptiese struktuurgeheel die term **enkapsis** juis ingevoer om van dié vervlegtingsvorme rekenskap te gee waarin daar juis nê van 'n deel-geheel relasie sprake is nie.

¹¹ Vgl. D.F.M. Strauss (1981c:242 v.n. 133): "In die bioties-gerigte sin van die woord kan fisies-chemiese opboustawwe nooit egte **organiese dele** van die selorganisme wees nie - daarvoor kom slegs die selorgane in aanmerking wat weliswaar steeds in fisies-chemiese opboustawwe **gefundeer** is. Hoewel die opboustawwe nie subjektief as dele van die selorganisme in aanmerking kom nie, is dit nogtans aanwesig in die selliggaam as struktuurtotaliteit, wat sowel die opboustawwe as die selorganisme enkapties omvat".

menslike liggaamlikheid. Op die basis van die fisies-chemiese substruktuur bestaan die bioties-gestempelde organiese substruktuur wat in biotiese sin die verskillende organe van die menslike liggaam omvat (D.F.M. Strauss, 1981c:242).

Op die fondament van beide voorgenoemde bestaan die sensitief-gestempelde psigiese substruktuur wat die sentrale sensustelsel van die mens omvat en wat verband hou met die menslike bewussyn en onbewuste (D.F.M. Strauss, 1981c:242). Al drie die voorgenoemde substrukture is ten slotte enkapties verbonde aan die kwalifiserende **akt-struktuur** van die mens. Hierdie **akt-struktuur** besit 'n normatiewe aard en hoewel dit kwalifiserend optree met betrekking tot die substrukture van die menslike liggaamlikheid is dit in sigself **ongekwalifiseerd**. As sodanig word dit deur géén normatiewe aspek **gekwalfiseer** nie, want indien die mens byvoorbeeld deur die logiese en/of etiese aspekte gekwalfiseer was, sou hy slégs logies of slegs eties kon optree. In werklikheid kan die mens egter met 'n variasierike plastisiteit 'n verskeidenheid moontlike normatiewe **akt-iwiteite** verrig: die een oomblik kan hy kultuur-histories beheersend-vormend besig wees, die volgende oomblik logies-analities en daarna sosiaal, ekonomies of eties handel (D.F.M. Strauss, 1981c:242-243).

Omdat die wetenskap in sy verskeidenheid geledinge die mens telkens vanuit 'n bepaalde aspek vakwetenskaplik in die visier kry, kan geen vakwetenskap die sentrale vraag: "Wie en wat is die mens in sy volle selfheid?" beantwoord nie. Die menslike selfheid, sy hart (siel of gees) in sentraal-Bybelse sin, is nie vatbaar vir wetenskaplike analise of voorwerp van wetenskaplike ondersoek nie. Ewe min kan die volle selfheid van die mens met enige aspek (byvoorbeeld die logiese of die sosiale) of met enige struktuur van sy liggaamlikheid vereenselwig word. Nietemin is die ganse tydelike liggaamlike bestaan van die mens (in die gemelde vier strukture) gesentreer in die hart as die worteleenheid van die mens se ganse tydelike bestaan van waaruit alle normatiewe menslike aktiwiteite hul sentrale en alles-beslissende **rigting** (deur die **grondmotief** van die hart) ontvang.¹²

¹² D.F.M. Strauss (1981c:243) verwys in hierdie verband na die volgende uitspraak van Dooyeweerd (1957, III:85): "But this act-structure, though it functions in all the modal aspects, lacks, as such, a typical qualifying function within a temporal sphere. It is the immediate temporal expression of the human I-ness, which transcends the cosmic temporal order. The reason is that human existence is not restricted to

Die vier liggaamstrukture van die mens is enkapties vervleg in die liggaamsvorm, waaruit volg dat die onderskeiding van hierdie strukture nie gebruik kan maak van 'n **ekstern-morfologiese** kriterium nie, maar aangewese is op 'n interne struktuuranalise.

Vervolgens stel D.F.M. Strauss (1981c:244) die vraag hoe ons anatomies, morfologies of selfs fisiologies tot 'n omskrywing van menslike **vryheid**, soos dit in die akt-struktuur tot uitdrukking kom, kan kom. Strauss se antwoord hierop kan ons aan die hand van die volgende proposisies weergee:

- (i) Menslike vryheid hang saam met die aard en struktuur van die tipies normatiewe aspekte waarin die mens subjektief funksioneer. Die tipies menslike aspekte besit almal 'n normatiewe aard wat onder meer daarin na vore tree dat óf in ooreenstemming, óf in stryd met die betrokke normatiewe struktuur opgetree kan word. Binne al hierdie aspekte tref ons daarom teenstellinge aan, soos: logies - on-logies, histories - on-histories, sosiaal - on-sosiaal, regmatig - on-regmatig, eties - on-eties, geloof - on-geloof. Dit hou in dat on-logiese redenasies gebonde bly aan die aard van die logiese en nie iets nie-logies nie - slegs indien sulke redenasies steeds **onderworpe** is aan universele logiese norme kan hierdie norme as maatstaf aangelaê word om tot die konklusie te kom dat **on-logies** (dit wil sê in stryd met die logiese norme) geredeneer is. In die natuursye van die werklikheid tref ons slegs die **nie-vorm** aan, byvoorbeeld bioties - nie-bioties. Wanneer die **on-vorm** wêl verskyn besit dit geen normatiewe sin nie (byvoorbeeld gesond - on-gesond, of: gevoelig - on-gevoelig) (D.F.M. Strauss, 1981c:244).
- (ii) Elke normatiewe sy van die menslike lewe bevat grondleggende en universele skeppingsbeginsels wat slegs as beginsels, aan die mens

the temporal world, and does not find its ultimate internal destination in the latter. Every radical type, qualified by a typical leading function, implies an inner restriction and limitation of the internal temporal destination of the individual beings enclosed in it. But man is created after the image of God, as the lord of the 'earthly' temporal world. Therefore his body lacks any trait of specialization which would bind it to a specific milieu. The erect gait, the spiritual expression of the human face, the human hand formed to labour after a free project, testify to the fact that the human body is the free plastic instrument of the I-ness, as the spiritual centre of human existence".

gegee is en daarom op menslike vormgewing aangewese is. As sodanig word die bo-individuele skeppingsbeginsels slegs deur middel van menslike konkretisering en positivering in uiteenlopende unieke situasies tot positiewe gelding gebring. Geen unieke situasie mag **irrasionalisties** losgemaak word van die bepalende en begrensde wetsynie, en ewe min mag 'n bepaalde positivering **rasionalisties** met die grondleggende beginsels wat vir alle tye gegee is, vereenselwig word (D.F.M. Strauss, 1981c:244).

Menslike vryheid betref dus die gehoorsaamheid aan God-gestelde skeppingsbeginsels wat aan die mens steeds in uiteenlopende situasies 'n normatiewe keuse- en positiveringsvryheid laat. Ware, op God gerigte vryheid, kan die mens alleen deelagtig word deurdat hy in Christus verlos is van die sonde-slawerny en vrygemaak is tot gehoorsaamheid aan die skeppingsbeginsels vir elke uitgang uit die Christus-herbore hart en vir elke lewensvorm (D.F.M. Strauss, 1981c:244).

(iii) Gepaard met die struktuur-grense nivellerende inset van die evolusionisme ken ons in die moderne tyd egter ook die historisme wat die aanvaarding van enige beginsel wil relativeer tot 'n blote historiese bepaaldheid. Alles moet dan histories verstaan word, sodat alle regsopvattinge, morele oortuigings, godsdienstige maatstawwe, wetenskaplike standaarde, en so meer, histories bepaald gesien word, en in volstreekte relatiwiteit opkom, blink en versink. Net soos elke ander -isme loop ook die historisme in allerlei antinomieë vas omdat die ryke verskeidenheid van Gods skepping sig nie ongestraf laat herlei tot één verabsoluteerde gesigspunt nie (D.F.M. Strauss, 1981c:245).

(iv) Menslike vryheid kan derhalwe nooit dialekties gesien word as vrywees van natuurnoodwendigheid nie, want in hierdie dialekties-humanistiese mening lê 'n onoplosbare probleem opgesluit wat vanself tot 'n dialektiese wentelgang van die een pool in die humanistiese denke tot die ander pool aanleiding gee. Indien die menslike aktstruktuur slegs op die basis van die enkapties-verbonde fisies-chemiese, biotiese en sensitiewe substrukture normatief-gestempel kan funksioneer, is dit tevergeefse moeite om vryheid te probeer definieer in

dié mate waarin menslike vryheid sig moet **afsit teen** die veronderstelde natuursubstraat. Kragtens die integrale struktuurwet van die menslike liggaamlikheid besit die mens 'n eie (aktstruktureel-gestempelde) aanleg wat slegs mēt verrekening van die onlosmaaklik-samehangende (enkapties-vervlegte) strukture benader kan word (D.F.M. Strauss, 1981c:245).

- (v) Menslike vryheid veronderstel dat die mens **toerekenbaar** is. Toerekenbaarheid veronderstel dat die mens in norm-onderworpenheid steeds alternatiewe beslissings vir sy eie verantwoordelikheid kan neem. Veral in die regs wetenskap het die onhoudbaarheid van natuur-kousale veroorsakingsleerstellinge skerp op die voorgrond getree. Volgens Strauss "sal nooit 'n **sluitpunt** gevind kan word in die oorsaaklikheidsreeks nie en dan sal daar ook geen sprake kan wees van normatiewe toerekening aan 'n vrye regswil nie. Die **sin** van die onderskeiding tussen regmatig en on-regmatig (wederregtelik) sal daarmee vanself verval: indien iemand in 'n oorsaaklikheidsreeks nie anders kon handel as wat hy gehandel het nie kan hy ook nie in normatiewe sin aanspreeklik gehou word vir sy dade nie (dan is hy nie toerekenbaar nie). 'n Natuur-kousale veroorsakingsreeks bied geen invalspoort vir normatiewe toerekening nie" (D.F.M. Strauss, 1981c:245-246).

Strauss merk ook terloops op dat die humanistiese boedelskeiding tussen natuur-kousaliteit en vryheid in dialektiese sin aanleiding daartoe gegee het dat kousaliteit (dikwels in deterministiese sin) steeds met fisiese kousaliteit vereenselwig is.¹³

In alle na-fisiese aspekte tref ons egter nie-oorspronklike (dit is analogiese) kousale relasies aan - ook in die normatiewe aspekte. Wanneer 'n sekere gebeurtenis byvoorbeeld 'n juridies-relevante gevolg bevat, ontstaan die **juridiese** oorsaaklikheidsvraag: aan watter **oorzaak** moet die juridies-relevante gevolg juridies **toegereken** word. Die hele oorsaaklikheidsvraag besit hier 'n **normatiewe sin**, want los van regsnorme kan dit nōg gestel, nōg beantwoord word.

¹³ Vgl. D.F.M. Strauss (1981c:246 v.n. 138): "Wie die fisika nie deterministies wil benader nie, hoef geensins die kousaliteitsbegrip prys te gee nie. Kousaliteit beteken, fisies gesien, bloot dat iets nie sōnder 'n oorsaak gebeur nie: wāt die gevolg is hoef egter nie vantevore vas te staan nie."

D.F.M. Strauss wys op die implikasies van die feit dat die mens nie soos die dier psigies gekwalifiseer is nie (met ander woorde dat die mens nie tot die diereryk behoort nie). Vanweë die sensitief-psigiese kwalifikasie van die diereryk kan slegs 'n klein snit van die ryke ervaringswêreld en ervaringsmoontlikhede van die mens vir die dier relevant wees (D.F.M. Strauss, 1981c:246).

As gevolg van die variasierike normatiewe aard van die menslike aktiewe moet hy steeds met normatiewe **oorleg** sy doen en late stuur en kan hy nie blindweg soos die dier op instinkmatige (oorerflike) gedragsspatrone vertrou nie. Voorts besit die menslike sensitief-psigiese toerusting ook juis vanweë die normatiewe, aktstrukturele stempel van die totale menslike liggaamlikheid 'n voorsprong wanneer dit met dié van die dier vergelyk word - by die mens is hierdie toerusting trouens nie bloot diensbaar aan bio-psigiese behoeftes nie, maar ten volle op alle normatiewe aktiwiteite gerig (D.F.M. Strauss, 1981c:248).

Hieruit konkludeer Strauss dat vryheid nie gesien kan word as die vry-wees van een of ander natuur-gebondenheid (-beperking) nie, maar slegs positief benader kan word vanuit die eie-gearde normatiewe bestaanswyses waarin die mens **slegs op die basis van sy substrukture** in vryheid kan funksioneer (D.F.M. Strauss, 1981c:248).

2.2.2. Samevatting

Samevattend kan ons van die vryheidsbeskouing van D.F.M. Strauss die volgende belangrike gedagtes stel:

- (a) Die wysgerige denke kan nie ontkom aan die wysgerige grondvraag na die verhouding en samehang tussen die verskillende aspekte en strukture van die werklikheid nie. Ten einde 'n verabsoluttering van 'n enkele werklikheidsaspek te vermy is ons daartoe geroepe om in aanmerking te neem dat ons slegs in Christus in beginsel van sulke verabsolutterings bevry word en gebring word tot die Christus herbore hartsbesef dat geen skepselgegewe vir God aangesien, dit wil sê vergoddelik mag word nie.

- (b) Vir 'n besef van die struktuur van die mens as voorwaarde vir menslike vyheid is die Calvinistiese mensbeskouing van deurslaggewende belang.
- (c) In die alsydige (aspek-ryke) liggaamlike bestaan van die mens is verskillende strukture saamgeweef. Die totaliteitstruktuur van die menslike liggaam stel 'n eie biotiese **ontwikkelingstipe** daar wat wesensverskillend is van die plante- en diereryk.

Die onderskeie strukture van die menslike totaliteitstruktuur besit elk 'n eie tipiese **menslike** stempel wat stof, plant en dier ontbeer.

Die mens kan 'n verskeidenheid van menslike akt-iwiteite verrig, wat geen eweknie in die plante- of diereryk besit nie.

- (d) Die tipiese menslike akt-struktuur is 'n besondere voorwaarde vir die vryheid van die mens. Dit is opvallend dat Strauss nie tussen akt en handeling onderskei nie, terwyl Dooyeweerd (1957, III:88) dit wel doen.¹⁴

Belangrik is egter die misvatting van die evolusioniste wat sonder 'n diepgaande ondersoek van die menslike akt-struktuur tot die slotsom kom dat nie wessentlike verskille tussen dier en mens bestaan nie.

- (e) Menslike vryheid hang nou saam met die aard en struktuur van die tipies normatiewe aspekte waarin die mens subjektief funksioneer. Elke normatiewe sy van die menslike lewe bevat grondleggende en universele skeppingsbeginsels wat slegs as begin-punte (begin-sels) aan die mens gegee is en daarom op menslike vormgewing aangewese is. Met ander woorde, slegs deur middel van menslike konkretisering en posivering word die bo-individuele skeppingsbeginsels in uiteenlopende situasies tot positiewe gelding gebring.

¹⁴ Hy laat vaar hierdie onderskeiding na aanleiding van die kritiek wat Spier daarop uitgeoefen het in sy Oriëntering in die Christelike Wysbegeerte (1972, vgl. pp.118-119). Vgl. hierby hoedat Strauss reeds sedert sy artikel oor wetenskap en werklikheid in Tydskrif vir Christelike Wetenskap in 1971 konsekwent aktes en handelinge as wissel terme gebruik (p.43). Omdat hy 'n vertaler was van Spier se gemelde werk kon hy reeds vóór die verskyning van Spier se boek hierdie insig benut.

(f) Menslike vryheid betref dus die gehoorsaamheid aan God-gestelde skepingsbeginsels wat aan die mens steeds in uiteenlopende situasies 'n normatiewe keusevryheid en positiveringsvryheid laat.

2.3. Ir.H. Van Riessen: vryheid en wet

2.3.1. Die wet as voorwaarde vir menslike vryheid

Vir Ir.H. van Riessen (1970:152) is die lewenswyse van liefde deur geloof dié van vryheid. Hiervoor beroep hy hom op Jakobus 2:12: "Praat en tree dan op soos mense wat geoordeel sal word volgens die wet wat vry maak". Die populêre opvatting is dat die wet bind en dat vryheid die teendeel van binding is. Sô besien skyn vryheid 'n vryheid van die wet te wees. Vir Van Riessen is dit inderdaad so; byvoorbeeld, in die geval van verkeerswette wat die verkeer ten dele bind en ten dele vrylaat. Hier gaan dit egter om die hele wet van God en om die vryheid van die hart. Hieraan voeg Van Riessen (1970:152) toe dat:

"Behalve verschil zal er natuurlijk ook verband zijn tussen enerzijds de wet voor het verkeer en de vrijheid daarin, en anderzijds de gehele wet van God en de vrijheid van het hart. ... Deze kwesties zijn echter als grensproblemen uiterst moeilijk, zodat zij niet alleen niet op te lossen zijn maar ook in dit boek slechts summier besproken kunnen worden".

'n Wedersydse uitsluiting van wet en vryheid is onskriftuurlik en getuig meestal, volgens van Riessen, sowel van 'n misvatting oor die wet as 'n misvatting oor vryheid. Buite God se wet bestaan daar vir 'n skepsel geen moontlikhede nie. Om vry te wees van God se wet is dan ook eerstens skyn, in die tweede plek sonde in eintlike sin en as sodanig, in die derde plek, slawerny.

Uit Galásiërs 5 blyk dat daar twee vorme van slawerny bestaan, naamlik die waan dat die mens vry van God se wet in selfsug sal kan bestaan, en die waan dat die mens deur die wet, losgemaak van God in Christus, sou kan

lewe. Volgens 2 Korinthiërs 3:6 word die mens in die laaste geval die dood deelagtig.

Ware vryheid daarenteen is die lewe wat God in Sy wet skenk en beveel - die lewe van die mens van en voor God. Die wet staan nie in die weg van vryheid nie maar, maak inteendeel, jûs vry (Jakobus 1:25), want dit skenk aan die mens 'n vry lewe.

Die verhouding tussen wet en vryheid bring ons, volgens Van Riessen, op 'n terrein van besonder moeilike grensprobleme. Hiervan stel Van Riessen (1970:160) drie aan die orde. Soos reeds vermeld het Van Riessen (vgl. 1970:152) tot dusver oor **religieuse vryheid**, die vryheid van die hart, gehandel. Die vryheid van die hart is 'n vryheid van die sonde. In positiewe terme beteken dit 'n lewe in Christus in harmonie met God se liefdesgebod. Benewens hierdie sentrale vryheid bestaan daar ook 'n modale vryheid. Alhoewel dieselfde woord in beide gebruik word, bestaan daar sowel ooreenkomste as verskille tussen hierdie vryhede.

Ons stuit hier op die verhouding van die gesteldheid en die gebondenheid van die hart en die gedrag in die praktyk. Die verband hiertussen is dat die religieuse keuse die handeling in die praktyk motiveer en rig. Die Christen word gerig op die Koninkryk van God en die wêreldse mens word gerig op en gemotiveer deur sy afgode (Ir.H. van Riessen, 1970:160).

Tog is dit nie altyd die geval nie. Die Christen kom slegs tot 'n gedeeltelike gehoorsaamheid. Alhoewel hy in sy hart vry is, sal hy sy modale vryheid en verantwoordelikheid soms versaak. Alhoewel sy hart op die goeie gerig is, doen hy die kwade wat hy nie wil nie (Romeine 7:19). Die mens wat God nie liefhet nie en in sy hart nie vry is nie "brengt zijn modale vrijheid wel degelijk in praktijk. Hij kiest en hij handelt. Wel is hij daarmee op een verkeerde weg, maar hij komt op die weg niet onder Gods wet uit" (Ir.H. van Riessen, 1970:160).

Ten einde iets meer hiervan te verstaan, moet ons die tweede kwessie betreffende die verhouding van die wet en vryheid aan die orde stel. Soortgelyk as vir die religieuse vryheid geld vir die modale vryheid dat dit die mens nie buite die wet plaas nie. Die werking van die wet is in sy hart geskryf en sy gewete konfronteer hom met God se wet (Romeine

2:14,15). Hy hou wel die waarheid in ongeregtigheid onder en vervang God deur afgode (Romeine 1), maar hy kan slegs bestaan in soverre hy Gods wet in die praktiese lewe eerbiedig. God handhaaf Sy wet, bind die mens in sy gewete daaraan en konfronteer hom met die kwaad wat uit anti-normatiewe handelinge spruit. Dit is om dié rede dat kultuur nie wegsink in chaos nie (Ir.H. van Riessen, 1970:160-161).¹⁵

Die derde kwessie betref die verhouding van die wet en vryheid in soverre die mens meewerk aan die vorming van wette. God het die mens geskape na Sy beeld en as Sy medewerker by die ontplooiing van die skepping. Die vrye kultuurarbeid van nuwe dinge en h voortbrenging van nuwe dinge en gebeurtenisse getuig hiervan. Die mens ontsluit en ontwikkel die moontlikhede wat God in Sy skepping ingesluit het (Ir.H. van Riessen, 1970:161).¹⁶

2.3.2. Samevatting

Opmerklik van die teoretiese besinning van Ir.H. van Riessen is die feit dat hy die kosmiese wetsorde as tweede voorwaarde (kondisie) vir menslike vryheid beklemtoon. Samevattend is die volgende vir die Calvinistiese vryheidsbeskouing besonder belangrik:

- (a) Menslike vryheid is geen willekeur nie. Intendeel, die menslike handelinge moet juis getoets word aan die wette en norme wat geld vir die mens. Volgens Jakobus 2:12 maak die wet die mens juis vry.

¹⁵ Vgl. Van Riessen (1970:161): "Sartre kan een volstrekte vrijheid prediken, een nihilistische omdat hij elke norm daarvoor afwijst, maar hij doet niet anders dan het gebod voor de modale vrijheid, nl. dat de mens behoort te kiezen, in zijn pour soi verabsoluteren. Het nihilisme als de volkomen normloosheid zou het einde van het mensenbestaan betekenen. Daarom treedt de definitieve antichrist, die de wetteloze genoemd wordt, aan het einde van de wereldgeschiedenis op, vlak voordat Christus weerkomt om de totale afval te veroordelen en het Koninkrijk in te richten".

¹⁶ Vgl. Ir.H. van Riessen (1970:161): "Wanneer nu zoiets nieuws tot stand komt zal het in zijn ordelijkheid verwijzen naar de structuurwet, die ervoor geldt en die evenzeer nieuw genoemd kan worden. Men denke bv. aan de eerste stoommachine, een nieuw schilderij, een nieuwe mode, een nieuw spel, de eerste staat, die ontstond door menselijke cultuurarbeid uit de ongedifferentieerde gemeenschap, waarin noch staat, nog gezin, noch kerk, noch bedrijf te onderscheiden was. In al dergelijke gevallen gaat een nieuwe identiteitsstructuur gelden."

(b) Van besondere belang is die feit dat die kosmiese wetsorde deurgaans vir Van Riessen **voorwaarde** en geen **grond** van menslike vryheid is nie.

(c) Menslike vryheid staan nie antities teenoor die wet nie, maar teenoor slawerny. By herhaling merk van Riessen op dat ongehoorsaamheid aan God se wet (*anomia*) juis sonde is. Hierdeur mis die mens sy van God-gegewe doel. Dit moet as besondere insig aangemerkt word dat die teenstelling van vryheid versus wetsgebondenheid 'n **valse** teenstelling is. Vryheid staan nie teenoor wet nie; ook vryheid het 'n eie-aard, en is dus wetsbepaald.

Die mens mag dus nie sy vryheid soek in wetsoortreding nie; dit ontwrig juis die mens se verhouding tot God (vertikaal), tot die wet en tot die kosmos (stof, plant, dier en mens) (horisontaal).

Christelike vryheid staan nie teenoor gebondenheid (teenoor die wet) as sodanig, soos die mensverankerde vryheidsteorieë dit stel nie. Egte menslike vryheid staan teenoor slawerny.

(d) Die mens is met 'n sedelike besef, 'n regsgevoel, 'n kunssin, ekonomiese insig, 'n taalsin, logiese denke, ensovoorts toebedeel, wat geen ander skepsel besit nie. Deur telkens die norme vir die sedelike, die juridiese, die estetiese, die ekonomiese, die linguale en die logiese te gehoorsaam kan die mens werklik vry wees.

HOOFSTUK III

Menslike vryheid volgens die Wysbegeerte van die Skeppingsidee: H.G. Stoker

3.1. Inleidend

Die literatuur oor aspekte van menslike vryheid is van 'n geweldige omvang. Afgesien van die omvang van die materiaal ter sprake is die navorser by die aanloop van 'n studie soos hierdie genoodsaak om homself prinsipieel oor sy uitgangspunte (metodologies en andersins) te verantwoord. Dit sal die skrywer aan die hand van die Calvinisties-reformatoriese beskouings van menslike vryheid ook in hierdie hoofstuk onderneem.

Hierdie is 'n ondersoek na die **Wysbegeerte van die Skeppingsidee** se beskouings van menslike vryheid. Dit gaan dus oor hierdie wysbegeerte se filosofiese oortuigings oor menslike vryheid. Aangesien hierdie oortuigings in dié wysbegeerte prinsipieel begrond is, sal die ondersoek uiteraard 'n pelgrimsreis na die oorspronge van dié wysbegeerte vereis.

Ten aanvang moet duidelikheidshalwe enkele opmerkings gemaak word.

- (i) Eerstens is die Calvinisties-reformatoriese wysbegeerte se wesenlike beskouings in 'n groot mate dieselfde. Daar is egter enkele aspekte wat nie goedsmoeds met mekaar vereenselwig kan word nie. Ons kan dus hoofsaaklik praat van variasie-verskille.
- (ii) Binne die kaders van die Calvinisties-reformatoriese wysbegeerte was die invloedrykste variant ongetwyfeld die **Wysbegeerte van die Mets-idee**.

Die **Wysbegeerte van die Skeppingsidee** het op die basis van die **MWI** ontstaan. Die grondlegger van die **Wysbegeerte van die Skeppingsidee** was die Potchefstroomse filosoof, H.G. Stoker. Die **Wysbegeerte van die Skeppingsidee** word afgekort as **WSI** en deurlopend so gebruik. Die derde variant is

die Wysbegeerte van die Openbaringsidee in Nederland. Die Wysbegeerte van die Openbaringsidee word hierin as **WOI** afgekort.¹

(iii) Vooraf kan gemeld word dat H.G. Stoker op groot skaal die kosmologiese grondbeginsels van die **WWI** sonder teësprak aanvaar. In enkele opsigte vertoon die **WSI** egter kleinere nuanseverskille van die **WWI**. Ook in sy vryheidsbeskouing het H.G. Stoker sterk teen die uitgangspunte van H. Dooyeweerd en D.H.Th. Vollenhoven aangeleun. Van H.G. Stoker verdien besondere vermelding dat hy intens met die menslike vryheidsproblematiek geworstel het.²

3.2. Die Wysbegeerte van die Skeppingsidee (WSI): H.G. Stoker (1899-)

3.2.1. Oriëntering

Soos reeds vermeld was dit veral H.G. Stoker, die vader van die **Wysbegeerte van die Skeppingsidee**, wat in Suid-Afrika onmiskenbaar sy stempel op die vryheidsproblematiek afgedruk, het.

Die besondere voordele van H.G. Stoker se vryheidsbeskouing kan soos volg aangestip word:

- (i) Die prinsipiële aard van Stoker se benadering stel hom in staat om 'n konsekwente terminologie te handhaaf.
- (ii) Die kernagtige benadering van H.G. Stoker en die konsekwentheid van sy terme stel die navorser maklik in staat om toegang tot sy sistematiek te verkry.

¹ In hierdie studie gaan ons ons toespits op die **WSI** en die **WWI** as die belangrikste en invloedrykste van die variante van die Calvinisties-reformatoriese wysbegeerte. H. Bavinck kan tereg as die vader van die **WOI** as ander variant beskou word.

² Vir die belangrikste werke van H.G. Stoker oor menslike vryheid kyk v.n. 2 van hoofstuk 2 hierbo.

(iii) 'n Groepering van die verskillende werke van wysgere in die loop van die geskiedenis kan aan die hand van H.G. Stoker se metode prinsipiël geskied.

Weens die konsekwentheid van aanpak tot die wysgerige problematiek is dit egter onontbeerlik om na die teoretiese grondslae van die wysgerige uitgangspunte deur te dring. Dit is trouens 'n kenmerk van sowel die WSI as die MMI dat bepaalde aspekte van die betrokke wysgerige uitgangspunte nie in isolasie beskou kan word nie, maar dat die grondslae van die Christelike wysbegeerte grondig deurdink moet word alvorens **korrekte en ware** gevolgtrekkings gemaak en oordele gevel kan word (vgl. H.G. Stoker, 1933a).

Ten einde reg aan die uitgangspunte van H.G. Stoker te laat geskied, is dit onontbeerlik om die grondslae van Stoker se kosmologie van nader te ondersoek. Alhoewel Stoker se wysbegeerte in dieselfde denkklimaat as dié van die MMI ingebed lê, moet vooraf vermeld word dat daar ook belangrike nuanseverskille tussen die MMI en die WSI bestaan. Op die belangrikste van hierdie verskille sal hieronder teruggekom word.

Van die werk van Stoker verklaar J.A. Heyns (1967:174): "Daarom het hy in elke geskrif hoe groot of hoe klein ook al - iets om te sê, en wat hy sê, bring ons verder: dit lei ons nader na die oorsprong en wys ons die weg na die bestemming - daarin is ware grootheid geleë". Ten einde dus 'n geheelbeeld van die werk van Stoker te verkry is dit noodsaaklik om elkeen van sy geskrifte (hoe klein of hoe groot ook al) wat van belang mag wees, te verdiskonteer.

3.2.2. Enkele formele perspektiewe

Die belangrikste resultate van Stoker se wysgerige denkarbeid lê oor meer as vyftig jaar versprei en het met die voltooiing van sy proefskrif oor **Die Gewete** in 1925 'n aanvang geneem. Hierdie werk wat Stoker onder die leiding van Max Scheler in Duitsland voltooi het, was die voorloper tot 'n magdom publikasies en artikels wat sowel hier te lande as oorsee gunstig ontvang is. Die arbeid wat Stoker op die terrein van die wysbegeerte

verrig het, het nie slegs in Suid-Afrika nie maar ook in Nederland en die Verenigde State van Amerika aanklank in wysgerige kringe gevind.³

As filosoof het Stoker onder die invloed van die Nederlandse wysgere D.H.Th. Vollenhoven en H. Dooyeweerd, met die **WMI** asook met H. Bavink se **WOI** in aanraking gekom. Hierdie invloed was daarvoor verantwoordelik dat dit nuwe perspektiewe vir Stoker in die uitbouing van sy eie wysbegeerte geopen het (H.G. Stoker, 1969:160). In sy filosofiese arbeid het Stoker egter ook voluit kind van sy tyd gebly en die invloed wat denkers soos A. Kuyper en Max Scheler op die filosofiese arbeid van Stoker uitgeoefen het kan ook nie tē gering geskat word nie.⁴

Die kernmoment wat by 'n aanpak van die wysbegeerte van Stoker egter voorop staan, is die uitbouing van 'n selfstandige wysgerige ontwerp met name die **Wysbegeerte van die Skeppingsidee**.⁵

Teen hierdie agtergrond moet 'n uiteensetting van H.G. Stoker se wysgerige ontwerp onderneem word. By 'n perspektivistiese oorskou van die belangrikste momente in die wysgerige ontwerp van Stoker moet die volgende aspekte nie uit die oog verloor word nie:

- (a) Die geloofsbeginnsel wat H.G. Stoker se wysgerige uitgangpunte ten grondslag lê setel in sy oortuiging dat die Christendom 'n universele karakter dra wat die Christelike gedagte nie bloot tot die kaders van kerk en godsdiens beperk nie (vgl. H.G. Stoker, 1967:42 e.v.).⁶

³ Hiervan getuig die verskeidenheid bydraes in die bundel "**Waarheid en werklikheid**" (1971) opgedra aan Stoker.

⁴ Vgl. V. Brümmer se opmerking in sy artikel "Is 'n transendentale kritiek religieus bepaald?" (in **Waarheid en werklikheid**, 1971:15). Kyk ook D.F.M. Strauss (1969a:59).

⁵ So vroeg as 1933 verklaar H.G. Stoker in sy **Die wysbegeerte van die skeppingsidee of grondbeginsels van 'n kalvinistiese wysbegeerte** dat dit 'n eerste poging is om 'n eie wysbegeerte doelbewus, sistematies en omvattend op te bou (kyk H.G. Stoker 1933c:7). Dit neem egter nie weg dat hy die **WMI** prinsipieel wou uit- en ombou nie (H.G. Stoker, 1933a). Vir Stoker se (positiewe en negatiewe) kritiek op die **WMI** vgl. sy 1938a; 1938b; 1938c; 1938d; 1939a; 1939b; 1939c asook 1957a:31 e.v.).

⁶ In sy roneopublikasie **Scriptural faith and the pursuit of science** (ongedateerd:1) merk Stoker soos volg op: "Just as science, art, politics, economics, and any other sphere of culture, each in its own way

Die grondwaarhede van die Christelike geloof is voorts én vrugbaar én relevant vir die hele lewe [insluitend alle kultuurgebiede en alle samelewingskringe (kyk H.G. Stoker, 1967:42 e.v.)].

- (b) Lynreg teenoor die ateïsme wat die bestaan van God ontken en die panteïsme wat glo dat die wêreld God is, stel Stoker die teïsme as vertrekpunt. Daarvolgens word geglo dat God Drie-enig Hom aan die mens geopenbaar het as Skepper, Wetgewer, Instandhouer en Bestierder van hemel en aarde. Ook word erken dat God as Absolute Soewerein heers oor alles wat deur Hom geskape is - insluitend die mens en alles wat die mens doen en nalaat (H.G. Stoker, 1967:42 e.v. Vgl. ook 1935b:32).
- (c) Die aardse werklikheid (insluitend die mens) kan sig nie bo die wet deur God gestel verhef en aan God gelyk word nie.⁷

and each in interdependence on the rest (but each without surrendering its own particular relative independence), enriches all the cultural spheres (that is, religion and all the various human societal spheres) and is obliged to render such enrichment, so even the Christian religion may and should enrich everything man can do - even the pursuit of science". Hiermee hang saam Stoker (1969:118) se uitgangspunt dat 'n lewens- en wêreldbskouing antwoorde op die mees fundamentele vrae aangaande die verhouding van God tot mens en wêreld gee. Hierdie antwoorde gee aan die mens en die wêreld die mees fundamentele sin, betekenis, bestemming en doel. 'n Lewens- en wêreldbeskouing is meerendeel 'n hartsaak (H.G. Stoker, 1969:118): "Die mees diepgaande en diepsinnige kennis van 'n lewens- en wêreldbeskouing is die religieuse geloofskennis. Geloof ... is ... 'n 'gegrepenheid' in die hart van die mens deur 'n ware ... openbaring van die Archê Hierdie met sy hart ... aanvaarde geloof is 'n onpeilbare en besielende krag waarmee die mens God ken en dien ..., waarmee hy die diepste sin van alles ... verstaan, wat al sy kenne en doen rig en lei, en waarvoor die mens alles, uiteindelik ook sy lewe veil het". Vgl. ook van Stoker sy (1945a) hieroor.

- ⁷ Omdat God nie kosmos en die kosmos nie God is nie, vertoon die verhouding God-kosmos heterogene steunpunte en daarom is die verhouding relationeel. As sodanig handhaaf Stoker die teïsme. Hieronder verstaan Stoker (1937b:8) die volgende: "Die Teïsme (en ons verstaan hieronder die mees konsekwent Skriftuurlike Teïsme, soos vertolk in die Gereformeerde teologie) handhaaf dat niks van God kosmies is, en niks van die kosmos in wesenlike sin goddelik is nie. Die grens tussen beide is radikaal, absoluut. God is in hierdie sin absoluut transendent bo die kosmos. Tog is God tegelyk ook in die kosmos immanent. Want niks kan bestaan nie, as Hy dit nie instandhou en dra nie; die kosmos sal in niet wegsink as God Hom aan die kosmos onttrek. Deur Sy alomteenwoordigheid, onderhouding en bestiering is God orals waar daar kosmos is. Maar hierdeur word God nie identies met die kosmos nie." Vir Stoker se opvattinge m.b.t. die wetsorde vgl. sy (1956b:124) e.v.

(d) Vir Stoker sal die Christen in alles wat hy doen en laat God dien, eer en verheerlik en niks in die werklikheid bo God stel nie. God Drie-enig is en bly die Alfa en die Omega, die Eerste en die Laaste uit wie, deur wie en tot wie alle dinge is.⁸

(e) Diens aan God veronderstel implisiet ook diens aan God in die beoefening van enige sinvolle wetenskap. Kortom, waar God in die wetenskap inderdaad gedien word, ontstaan Christelike wetenskap.⁹

(f) Stoker benader die beoefening van 'n Christelike wetenskap vanuit 'n drieërlei onderskeiding in die veld van wetenskapsbeoefening, naamlik die kenbare, die kenner en die kennis¹⁰ (vgl. H.G. Stoker, 1963a:20 en

⁸ Vgl. sy (1952:163 e.v.). Van H.G. Stoker se wysgerige opvattinge verklaar P. de B. Kock (1973:171): "Te alle tye was dit Stoker se strewe om mee te werk aan 'n positief-Christelike reformasie. Sy uitgangspunte wou hy Bybels verantwoord en wel in Calvinistiese sin. Aan 'n sintese-standpunt het hy nooit geglo nie". In sy proefskrif met die titel *'n Kritiese studie van die wysbegeerte van H.G. Stoker vanuit die standpunt van H. Dooyeweerd* konkludeer D.J. Malan dat Stoker 'n sintese-denker is (D.J. Malan, 1968b:86). Tot 'n mate kyk Malan die punt mis dat Stoker 'n radikaal Christelike motief in sy wysbegeerte huldig. In sy kritiek op Malan se bevindings laat H. Hart hom in *Waarheid en werklikheid* (1971:112) soos volg uit: "Stoker demonstrates philosophically in all of his work from beginning to end that as a thinker he is driven by the idea of integrally christian scholarship and that this idea functions as the norm for his work and so becomes the indicator for its spiritual direction. And even if in effect most of the work itself were a failure in that respect; even if it made use of all the various concepts that synthesis philosophy has furnished through the ages; even if it were thoroughly dualistic in character; even then it would not be possible to mark it as synthesis philosophy".

⁹ Onder die Calvinistiese reformasie van die wetenskap verstaan H.G. Stoker (1937c:2) die erkenning en konsekwente deurwerking van die waarheid dat ook die wetenskap aan die God van die Skrifte behoort en aan hierdie drie-enige God gehoorsaamheid verskuldig is, dat ook die wetenskap om God, soli deo gloria, beoefen moet word, dat die kruis van Christus ook vir die wetenskap reddende sin het, dat Christus ook hier koning is, dat Gods Woord ook vir die voet van die wetenskap 'n lamp, en op die pad van die wetenskap 'n lig is!. Hierdie geloofsbeginsele staan by H.G. Stoker sentraal. Vgl. sy (1948a:51) e.v.

¹⁰ In hierdie verband verklaar H.G. Stoker (1969:151): "Die kenne is op die kenbare en die kenbare op die kenne aangewys. Die een het sonder die ander geen sin nie. Dit is o.i. verkeerd om te meen dat die mens met sy kenaarleg, kenaktes en kenfunksies die 'dinge' (stof, plant, dier en mens) kenbaar maak en slegs daarom kan ken. Die 'dinge' is in hulself kenbaar. Teal (of teologies gesproke): hulle is kenbaar geskape. Die mens mag omrede sy kenaarleg 'n behoefte tot kennis hê. Maar die 'dinge' self het in hul kenbaarheid 'n nood' om geken te word. Hulle

1964c:24-27). Vanuit hierdie onderskeiding vloei die volgende belangrike implikasies voort:

- i) Vanuit die hoek van die **kenbare** aanvaar Stoker dat die wetenskaplike nie net die kosmos (stof, plant, dier en mens) of die ervaring (feitlike en empiries-verifieerbare kennis) as kenbron van die wetenskap kan aanvaar nie. Die Skrif bied relevante gegewens wat vir die wetenskap en die wetenskaplike van belang is en nie met 'n wetenskaplike ondersoek van slegs die kosmos gevind kan word nie. Die implikasie hiervan is dat sou die lig van die Skrif geïgnoreer word, dan word relevante gegewens vir wetenskapsbeoefening opsy geskuif en word onwetenskaplik gehandel.¹¹

Volgens H.G. Stoker gaan dit in die Skrif nie slegs om waarhede aangaande die mens en die menslike sieleheil nie, maar ook om waarhede wat heel die kosmos raak. Hierdie basiese Skriftuurlike waarhede behels *inter alia* dat:

'will' geken word; hulle 'spreek die mens aan' om hulle te ken; hulle 'roep' en 'verplig' die mens tot vorming van kennis. Juis daarom verwek hulle o.a. in ons verwondering. Hierdie antropomorfe segswyses druk net uit dat die 'dinge' self kenbaar is, en dat hulle (deur die mens) geken sal word. Teaal of teologies gesproke: God openbaar Homself en die kosmos aan die mens; en Hy gee aan die mens die 'vermoë' (aanleg) om die openbaring (die waarheid) deelagtig te word. Die geopenbaarde (kenbare) vereis die aanleg van die mens om die openbaring te verstaan (te ken) en vice versa. Dit is nie die mens wat deur te ken aan die 'dinge' 'n openbaringskarakter gee nie; hulle het dit in hulself".

- ¹¹ Volgens H.G. Stoker (1964c:24) is uit Gods Woord en uit die ontwaring van kosmiese idionne tesame kenbaar geopenbaar hulle onderskeid en samehang: God Drie-enig, die Skepper en die Skepping. Wat die eerste betref, die hemel (met sy engele) en wat die laaste betref die kosmos as geheel (of totaliteit) en die verskeidenheid in en van die kosmos, waar onder stof, plant, dier en mens. H.G. Stoker (1969:152) verklaar van die verskil tussen Skepper en skepping die volgende: God is alwys, almagtig, algoed. Hy is algenoegsaam en absoluut; die skepping is onselfgenoegsaam (in alles van God afhanklik) en betreklik (relasioneel). God is ewig; die skepping is tyds. (Tyds is iets anders as tydelik). God staan bō die wetsorde wat Hy vir Sy skepping gestel het; die skepping staan geheel en al onder die wetsorde van God. Niks van die skepping is identies met God nie en niks van God is skepping nie. Dit neem egter nie weg dat God en die skepping saamhang nie. God het die skepping geskape, hou dit in stand en bestier dit volgens Sy voorstenige bestuur. Hiervoor gebruik Hy ook die kosmiese wetsorde. Van die belang van die Skrif in sy wetenskapsbeoefening vgl. van Stoker sy (1935a:24 e.v.). Vgl. ook sy *Kristendom en wetenskap* (1929).

1. God algenoegsaam is en niks in die kosmos vergoddelik mag word nie;
 2. 'n fundamentele wetsorde deur God vir die skepping gestel is en dat die wet dus nie verwerp, of in die mens setel of as 'n ewige selfgenoegsame bepaling van die natuur gemaak mag word nie;
 3. God 'n radikale verskeidenheid in sy skepping gelê het en dat hierdie verskeidenheid nie geloën of teoreties genivilleer mag word nie;
 4. dat die kosmos wel goed geskape is, maar in sonde geval het en eers deur Jesus Christus verlos is.¹²
- (g) In lyn met sy Calvinistiese uitgangspunte postuleer Stoker die belang van Skriftuurlike waarhede vir elke wetenskap (en wanneer daar van wetenskaplik gebruik gemaak word, word wetenskap nie minder wetenskap nie, maar word dit verchristelik) (H.G. Stoker, 1967:13-41).¹³
- (h) (i) Die belangrike moment in Stoker se Christelik-wetenskaplike siening is die oortuiging dat van die Bybel geen wetenskaplike handboek gemaak mag word nie. Die wetenskaplike wat hom hieraan skuldig maak, sou die Skrif gebruik soos hy nie bestem is om gebruik te word nie (vgl. H.G. Stoker, *Scriptural faith and the pursuit of science*).¹⁴

¹² Implisiet word oortuigings wat mens en wêreld as inherent goed, wat of die kwaad tot ewige prinsipe verhef of dit as iets negatiefs betitel en nie as 'n positiewe krag beskou nie, en beskouings wat die mens in humanistiese sin as eietatige selfverlosser sien, by die wortel afgesny.

¹³ Hierdie aspek staan ook in die lig van die feit dat die veld van wetenskaplike ondersoek belig word deur die fundamentele waarhede van Gods Woord. 'n Christelike teoloog, wysgeer, vak- en inter-wetenskaplike ondersoek sy veld in hierdie lig. Hierdie lig vorm die grondslag van sy wetenskapsbeoefening. Daarom het ons hier nie met 'n Christelike beoefening van wetenskap te make nie, maar met 'n beoefening van Christelike wetenskap. Hierby kom nog die noodsaaklike wisselwerking van Christelike vak- en inter-wetenskap en Calvinistiese wysbegeerte aan die een kant en die Gereformeerde teologie aan die ander kant (H.G. Stoker, 1970b:79).

¹⁴ Dit wat Stoker hier in gedagte het druk hy soos volg uit: (i) Gods

(ii) Van die wetenskaplike **kenner** verklaar Stoker dat hy wetenskap beoefen as **hele** mens. Die geloof in Skriftuurlike waarhede behels dat die gelowige en ongelowige anders teenoor die kenbare sal staan en gevolglik op verskillende wyses wetenskap sal vorm.¹⁵

(iii) Derdens gaan dit in die wetenskap om **kennis** van die waarheid. Volgens Stoker is die waarheid **één** omdat die wetenskaplike die eenheid van God bely. Die **éénheid** van die waarheid beteken dat die Skriftuurlike waarhede en die waarhede wat die wetenskaplike in sy wetenskapsbeoefening vind, in beginsel nie van mekaar kan verskil nie. Waar daar wel botsing is (en in feite is daar) kan dit wees:

1. **óf** omdat die wetenskap sy feite nie reg verstaan en interpreteer nie, **óf**
2. omdat die Skrif verkeerd uitgelê word, **óf**
3. omdat die fout by sowel 1. en 2. lê.

Ten spyte van 1., 2. en 3. neem dit nie weg nie dat albei ernstig moet soek na die waarheid.

(i) Die bestaansreg van 'n Christelike wetenskap hang ten nouste saam met H.G. Stoker se beskouing oor die wisselwerking van die wetenskappe. Die grondslag vir die samehang en wisselwerking van die wetenskappe

Woord mag nie as 'n ensiklopedie of naslaanwerk vir onopgeloste probleme misbruik word nie; (ii) Gods Woord mag ook nie as 'n wetenskaplike handboek opgevat en misbruik word nie. Dit is in voorwetenskaplike taal vir **alle** mense (en nie net vir die wetenskaplikes nie) geskryf (H.G. Stoker, 1969:142).

¹⁵ Wetenskap het met meer as die mens te doen. Dit gee ook uitsprake, byvoorbeeld, oor God (teologie), die kosmos (wysbegeerte) en stof, plant en dier (diverse vakwetenskappe). In hierdie sin is die wetenskap meer as net menslik. Dit is ook vanuit 'n ander oogpunt nie bloot menslik nie, omdat daar 'n Goddelike geheim selfs in die vorming van wetenskap is. In dié sin dat dit egter die mens is wat wetenskap beoefen en bou, is wetenskap deur en deur menslik. Wetenskaplike kenne is menslike kenne. Die wetenskaplike kan nie ken soos God ken nie. Die dier kan nie ken soos die mens ken nie. Wetenskap is in unieke sin menslik. Hierin, onder andere, lê sy grense, maar ook sy positiese moontlikhede (H.G. Stoker, 1969:251). Volgens Stoker (1960a:141) staan elke wetenskap (teologie, wysbegeerte en vakwetenskappe) en alle wetenskappe onderling in die teken van 'n stryd om waarheid.

hang saam met Stoker se onderskeid tussen God en kosmos (vgl. H.G. Stoker, 1970a:45-123).

- i) Ten eerste onderskei Stoker die teologie as koningin van die wetenskappe.¹⁶
- ii) Ten tweede onderskei hy die wysbegeerte.¹⁷
- iii) Ten derde onderskei hy die verskillende vakwetenskappe.¹⁸

Alhoewel Stoker eksplisiet tussen (i), (ii) en (iii) onderskei is die wisselwerking tussen die wetenskappe in die wedersydse korrelasionele verband tussen (i), (ii) en (iii) gegee (vgl. H.G. Stoker, 1963:20; 1970a:18-45). Ten opsigte van (iii) kan gemeld word dat Stoker die wetenskappe as elk soewerein op sy eie gebied beskou. Hierdie beginsel van soewereiniteit in eie kring (wat Stoker ook met betrekking tot die kerk, staat en maatskappy toepas) beteken egter nie dat daar nie ook wisselwerking tussen die verskillende wetenskappe sal wees nie. Hoe eiesoortig die terrein van ondersoek van elke wetenskap mag wees, vorm dit tog 'n hegte eenheid met mekaar.¹⁹

¹⁶ H.G. Stoker (1970a:91 e.v.) reken tot die terrein van die teologie ook die auranologie en die angelologie. Volgens H.G. Stoker (1970a:207) is die teologie die wetenskap van (die openbaring van) die Archê, die Absolute, die Algenoeegsame en van die afhanklikheid van alles van die Archê (die Oorsprong), en is Christelike teologie die wetenskap van die openbaring van God Drie-enig in sy Woord en in sy skepping aangaande Homself en Sy verhouding tot alle dinge. Vir die verhouding van die teologie met die filosofie vgl. sy vroeëre (1941c:144 e.v.).

¹⁷ Van die wysbegeerte verklaar H.G. Stoker (1963a:20): "Wysbegeerte is die wetenskap wat die kosmos (die 'aards' geskape heelal, w.o. stof, plant, dier en mens, natuur, kultuur en godsdien) tot veld van ondersoek het. Wysbegeerte ondersoek die kosmos in sy totaliteit en in sy radikale verskeidenheid, en gaan na hoe die radikale verskeidenheid van die kosmos vervleg is, asook wat die plek bv. van 'n originêre identiteit (bv. die mens) in die kosmiese totaliteit is." Hierdie gedagte het Stoker so vroeg as 1938 reeds ontwikkel: "... die wysgeer vra hoe in die kosmos alles tot een geheel saamgeweef is. Wysgerige denke is dus gerig op die sin-totaliteit van die kosmos" (1938a:11). Vgl. ook hier H.G. Stoker (1970a:209).

¹⁸ Vgl. ook hier H.G. Stoker (1964c). Vir die onderlinge verhouding tussen teologie, wysbegeerte en die verskillende vakwetenskappe vgl. H.G. Stoker (1964c:4), sy vroeëre (1940a:293e.v.; 1940c; 1941b:101 e.v.; 1946b; 1950a:1 e.v.; 1954a:106 e.v. en 1968: 118 e.v.).

¹⁹ Vanuit 'n kosmologiese gesigspunt maak H.G. Stoker (1970a:23-31) melding van
(i) die absolute Eenheidsgrond van die kosmos;

Die wetenskappe is onderling van mekaar afhanklik en is tot samewerking met mekaar bestem.

Kortom, daar bestaan dus ook 'n universele gebondenheid van die enkele wetenskap met al die ander. Dat daar nie (of nie voldoende) wisselwerking tussen die verskillende wetenskappe bestaan nie, sien Stoker as 'n bepaalde aspek van die omvattende krisis waarin die moderne universiteit hom bevind.²⁰

3.2.3. Stoker se wysgerige grondslae

3.2.3.1. Die fundering van 'n wysgerige kosmiese ondersoek

Volgens H.G. Stoker (1970a: 209 en 232) is daar vier hoofprobleme wat tot die wysbegeerte se veld van ondersoek behoort:

- (i) Wat is die kosmos as kosmos na sy (omvattende) fundamentele aard en sin? Hierby word die vraag na die teale *a priori* ingesluit, in die erkenning dat daar 'n besondere (afhanklikheids-)relasie tussen die kosmos en God as Oorsprong bestaan.²¹

-
- (ii) die "formele" eenheid van die kosmos as gelykheid van aard;
 - (iii) die eenheid van die kosmos as samehangende veelheid en verskeidenheid;
 - (iv) die eenheid van die kosmos as herstel van verskeurdheid.

Met betrekking tot die menslike kenne maak Stoker melding van

- (i) die "formele" eenheid van kenne as gelykheid van aard;
- (ii) die eenheid van kenne as samehang van verskeidenheid;
- (iii) kenne en eenheid as herstel van verskeurdheid;
- (iv) kenne en die absolute Eenheidsgrond (H.G. Stoker, 1970a:32-33).

²⁰ Van veel waarde in hierdie verband is H.G. Stoker (1969:16) se opmerkings oor onder andere spesialisasie, professionalisme en die chaotiese karakter van die huidige universiteit en die bydrae van elk tot die krisis van die huidige universiteit. Van spesialisasie verklaar Stoker: "Die waarheid hang saam en vorm 'n eenheid. Die universiteit behoort aan die een kant die wetenskap as 'n eenheid te beoefen en die totaliteitsvisie van die wetenskap te bewaar. Aan die ander kant behoort die universiteit te spesialiseer. 'n Krisismoment van die huidige universiteit is die omstandigheid dat toenemende spesialisasie dreig om die eenheidsbeeld van die wetenskap te vernietig."

²¹ Hierdie vraag is die radikaal fundamentele, die eintlike grondslag van die wysbegeerte. H.G. Stoker (1970a:232) verklaar dat dit fundamenteel

Voorts hoort hierdie wysgerige grondvraag (dit wil sê die totaliteitsvraag in primêre sin) by 'n analise van die eerste wysgerige hoofprobleem tuis. Volgens Stoker (1970a:234) kan die antwoord op hierdie grondvraag of in die kosmos self (vanuit 'n intern-kosmiese visie) of buite die kosmos (vanuit 'n ekstern-kosmiese visie) gesoek word. Die keuse van 'n staanplek of visie is 'n religieuse - (*apriori* -, eksistensiële- of geloofs-) keuse wat deur die lewens- en wêreld-beskouing van 'n wysgeer bepaal word. Calvinistiese (of reformatoriese) wysgere kies altyd 'n ekstern-kosmiese visie of staanplek en daarom kan H. Bavinck byvoorbeeld die **openbaringsidee** en H. Dooyeweerd die **wetsidee** as antwoorde op die grondvraag aandien. Stoker se eie antwoord is (skeppingsgerig) 'n **skeppingsidee**.²²

- (ii) Wat behels die verskeidenheid in die kosmos? Hoe verskil die kosmiese oorspronge (of oeridionne) in hulle onherleibaarheid van mekaar?²³
- (iii) Hoe hang die van mekaar te onderskeie oeridionne in die kosmos saam, dit wil sê wat behels die kosmiese totaliteit in 'n sekondêre sin?²⁴

in radikale sin betrekking het op die absolute Grond. Fundamenteel in relasionele sin het dit betrekking op kosmiese gronde. So is fundamentele onderskeidings van byvoorbeeld kleur: kwaliteit, intensiteit, eks-tensiteit en vorm. In die geval van fundamenteel in relasionele sin het dit sin om van meer of minder fundamenteel te praat.

- ²² H.G. Stoker stel dat sy vaste oortuiging is dat die fundamentele Archimedespunt, die alomvattende eenheidsbepaling van die kosmos, die grensbepaling tussen God en kosmos gegee is in Genesis 1 vers 1: "Die kosmos is 'n skepping Gods en God is die soewereine Skepper van die kosmos. Die **skeppingsidee** behoort myns insiens die mees omvattende formele eenheidsbeskouing van die kosmos te kan gee" (H.G. Stoker, 1933c:25). Die kosmos is nie net openbaring nie, maar ook wetsonderdaan van God. Die skeppingsidee, sê Stoker voorts, is ook 'n grens, 'n Archimedespunt. Want die Skepper is nie sy skepping en die skepping nie die Skepper nie. Die kosmos is egter nie net wetsonderdaan van God nie, maar is ook dinamiese werklikheid, ook afhanklik van God. As God slegs vir een oomblik die kosmos sou los, sou dit in die niet versink. Stoker vind die formele eenheid van die kosmos in die alomvattende verhouding van die kosmos tot God gegee in die skeppingsidee; maar 'n formele eenheid van die kosmos as skepping wat die volle moontlikheid ooplaat vir die ryke verskeidenheid van die binne-kosmiese verskynsels en wat nie die eenheid van die kosmos tot 'n monisme vervlak nie.

- ²³ Kyk in hierdie verband na H.G. Stoker (1970a:232) en sy vroeëre (1943: 91 e.v.).

(iv) Wat is die fundamentele aard en sin van 'n oeridion (in sy uniekheid) en wat is sy plek en rol in die totaliteit van die kosmos? H.G. Stoker maak in hierdie verband melding van die "onderling verbonde dubbele betekenis van 'totaliteit'",²⁵ waaruit blyk dat hy twee samehangende betekenis van die begrip "totaliteit" onderskei: (a) totaliteit in sy primêre betekenis, wat daarop dui dat die kosmos skepping van God is en daarom van God afhanklik is; en (b) totaliteit in sy sekondêre betekenis wat op die intra-kosmiese samehang (van in casu: oeridionne) te betrek is. L.M. du Plessis (1978b:601) vat dit kernagtig soos volg saam: "(a) en (b) hou ten nouste met mekaar verband: die ekstern-kosmiese erkenning van (a) maak 'n intern-kosmiese ondersoek van (b) moontlik".

Aan die hand van wat tot dusver gesê is kan 'n globale oorsig van H.G. Stoker se fundering van 'n wysgerige kosmiese ondersoek aan die hand van die skeppingsidee gegee word.²⁶

'n Samevattende oorsig van Stoker se filosofie word hoofsaaklik in **Oorsprong en rigting**, Band II aangetref.

3.2.3.2. Riglyne vir 'n Christelik-reformatoriese wysbegeerte

Aangaande 'n gepaste naam vir die Christelik-reformatoriese wysbegeerte verkies H.G. Stoker die naam Calvinistiese wysbegeerte (1970a:213-214). Die redes waarom hierdie wysbegeerte Calvinisties genoem word lê onder andere daarin dat Calvyn die fundamentele Skrifwaarhede wat vir die wysbegeerte van grondliggende belang is, onderstreep het. Hierdie waarhede moet

²⁴ Vgl. hieroor H.G. Stoker (1970a:232).

²⁵ Kyk H.G. Stoker (1970a:232).

²⁶ Van die voordele van die skeppingsidee sê H.G. Stoker (1933c:26): "Met die skeppingsidee as argimedespunt, as grensbepaler tussen God en kosmos, as eenheidsbepaler van die kosmos, het ons 'n beginsel wat die kosmos in al sy aspekte, in sy volle alsydigheid omvat, - 'n argimedespunt, wat die ander, nl. die van die openbaring en die van die wetsidee ook omvat. Ook hier is die diepste sin van die kosmos religieus, ook hier is die diepste wese van syn 'n diene van God. Die diens van God is egter nie net sinvolle wetsgehoorsaamheid nie, maar ook vrye aktiwiteit volgens eie bevoegdheid".

die wysgeer aanvaar, nie omdat Calvyn hulle onderstreep het nie, maar omdat hulle volgens God se Woord waarhede is. Die eerste hiervan is dat Gods Woord lig werp op alles wat bestaan en orals (ook vir die beoefening van die wysbegeerte) 'n lamp vir die voet en 'n lig vir die pad is (1970a: 214). Hierdie waarheid word ook die formele beginsel van die Calvinisme genoem (1970a:214). Die tweede waarheid is dat God (uit en deur en tot Wie alle dinge is en aan Wie alle dinge behoort) absoluut soewerein is oor alles wat hy geskape het. Hierdie waarheid word ook wel die materiële beginsel van die Calvinisme genoem (1970a:214).

Stoker onderskei egter 'n verskeidenheid nuanses van die Calvinistiese wysbegeerte en wys enige skoolvorming binne die Calvinistiese wysbegeerte totaal af. Calvinistiese wysgere is immers volgens Stoker, nie gebonde aan die *ipse dixit* van 'n leermeester nie maar deur die gemeenskaplike lewens- en wêreldbeskouing, gemeenskaplike geloof aan die betekenis van die lig van die Woord van God in die beoefening van die wysbegeerte, aan hulle gemeenskaplike veld van ondersoek en met dit alles aan hulle gemeenskaplike grondslag, religieuse grondmotief en fundamentele beginsels (H.G. Stoker 1970a:158, 215). Hierdie gemeenskaplike uitgangspunte, wat Stoker meen by alle Calvinistiese wysgerige strominge te onderken is, kan aan die hand van sy kosmologiese onderskeidings vlugtig aandag geniet. Stoker wil in die besonder probeer aantoon dat, binne die kaders van drie (gemeenskaplike) *a priori*'s, Calvinistiese wysgere *ad idem* is en dieselfde taal praat (H.G. Stoker, 1970a:225).

3.2.3.3. Die teale kosmiese (of kosmologiese) *a priori*

- (1) God as die Absolute en Algenoegsame is die *Arché*. Alle dinge is uit, deur en tot God. Alles behoort aan Hom en God is soewerein oor alles (H.G. Stoker, 1970a:226).²⁷

Hierdie besondere tipering van die teale (kosmologiese) *a priori* bevat ook sy teenkant: Die kosmos in sy onselfgenoegsame, wetsonderworpe, kreatuurlike, eiestandige aard en sin wys na sy Oorsprong, na God heen (H.G. Stoker, 1970a:226). Hierdie heenwysing is 'n teale

²⁷ Vir Stoker se onderskeid tussen God (Theos) en wêreld (kosmos) kyk H.G. Stoker (1937b).

ontiese a priori van die hele kosmos en alles wat tot die kosmos behoort. Die Calvinistiese wysgeer ondersoek die kosmos as kosmos en hy sal nie iets in of van die kosmos verabsoluteer nie. As sodanig ondersoek hy die kosmos in sy totaliteit en samehangende radikale verskeidenheid in die lig van die agtergrondsperspektief van die radikale onderskeid tussen én die verhouding van God en kosmos: "Want niks van God (ook nie Sy alomteenwoordigheid, immanensie en presensie) is kreatuurlik nie en niks van die kosmos is met God identies nie. Dit is geen dualisme nie, maar aanvaarding van 'n dualiteit, waarby God alleen absoluut en algenoegsaam, maar die kosmos in alles van God afhanklik, onselfgenoegsaam, kreatuurlik en aan Gods wetsorde onderworpe is. Nog meer, waarby God (uit, deur en tot Wie álle 'dinge' is) die transkosmiese sentrum van die kosmos as totaliteit en samehangende verskeidenheid is" (H.G. Stoker, 1970a: 226).

- (ii) Volgens Stoker is daar in die kosmos 'n relatiewe verskeidenheid wat uit die kosmos verstaan- en verklaarbaar is (H.G. Stoker, 1970a: 226). Hierbenewens erken hy ook 'n radikale verskeidenheid wat nie uit die kosmos verklaar- en verstaanbaar is nie. Hierdie besondere gestruktureerdheid binne die kosmos, as 'n onherleibare verskeidenheid, plaas die plig op die Calvinistiese wysgeer om, in sy soeke na hierdie radikale verskeidenheid, dit te eerbiedig en nie (soos talle wysgere wel doen) teoreties tot iets anders van die kosmos te reduseer en sodoende (noodwendigerwys) teoreties te nivelleer nie (H.G. Stoker, 1970a:227).
- (iii) As 'n verdere uitloper is met (i) en (ii) hierbo gegee, dat die Calvinistiese wysgeer die wetsorde van God as 'n teale ontiese a priori van die kosmos sal aanvaar. Alhoewel daar onder Calviniste meningsverskille aangaande die wet en die wetsorde wat vir die kosmos geld sal wees, is daar algemeen eenstemmigheid dat die kosmiese wetsorde sy oorsprong in God vind; dat dit vir die kosmos as totaliteit en samehangende radikale verskeidenheid geld; dat dit uitdrukking is van die absolute soewereiniteit van God oor die kosmos; dat die wet 'n onderskeidingsgrens tussen God en kosmos vorm omdat God Wetgewer en die kosmos wetsonderdaan is. Die kosmos kan nie bo die wetsorde van die kosmos uitstyg nie en waar die mens die

normatiewe wetsorde oortree bly dit gēld en verval die mens in skuld en kom onder die oordeel te staan (H.G. Stoker, 1970a:227-228).

- (iv) In die lig van Gods Woordopenbaring is sonde en kwaad die afval van die bestemming wat God vir mens en kosmos bepaal het. Hierdie teale kosmiese a priori noem Stoker die abnormaliteit van mens en kosmos (H.G. Stoker, 1970a:228). Volgens Gods Woord hou God, nieteenstaande sonde en kwaad, met Sy genade en goedheid die kosmos in stand. Slegs die verlossende en herskeppende soendood van Christus kan finalitêr die sonde en kwaad oorwin (H.G. Stoker, 1970a:228).

3.2.3.4. Die teale hominiese (of antropologiese) a priori

- (i) Ten aanvang moet gelet word op die feit dat alles wat onder 3.2.3.3. gestel is ook geld vir die mens, omdat die mens tot die kosmos behoort en omgekeerd (H.G. Stoker, 1970a:228).
- (ii) Tot die tipies hominies-aprioriese behoort die mens se geskapeheid na die beeld van God. Die besondere plek en rol wat die mens binne die kosmos vervul behels meer eksplisiet dat:
- (a) Die mens in die kosmos as **mandator Dei** aangestel is (H.G. Stoker, 1970a:228);
 - (b) Dat God hom sy roeping gegee het om die natuur te beheers, kultuur te vorm, sy naaste en homself in liefde te behartig; God lief te hê en te dien, eer en verheerlik en om sy kreatuurlike deel by te dra tot die verwesenliking van die (deur God gestelde) bestemming van homself en die kosmos (H.G. Stoker, 1970a:228);
 - (c) Hy in alles toerekenbaar en aan God verantwoordelik is en aldus sy vryheid aktualiseer (ten spyte van sy gehoorsaamheid aan God se wil en wet) (H.G. Stoker, 1970a:228-229).
- (iii) Die **mensheid** is 'n eenheid volgens afstamming (uit een bloed), die herbore menslike geslag is in Christus een (H.G. Stoker, 1970a:229). Ten spyte van 'n daadwerklike (hoër) eenheid is die mens as mens sterflik; maar daar is ook 'n opstanding. As gevolg van die sonde

heers daar in die hart van elke mens, tussen enkelinge en sosiale kringe en tussen sosiale kringe 'n stryd (H.G. Stoker, 1970a:229).

3.2.3.5. Die teale gnostiese (of gnoseologiese) a priori²⁸

As derde "been" van die taak van die wysbegeerte fundeer Stoker die kenbaarheidsaspek van die kosmos in die besef dat

- (i) menslike kennis 'n kosmiese aangeleentheid is, (vanweë, en juis as gevolg van) die feit dat menslike kennis 'n tipiese menslike verskynsel is geld alles wat onder 3.2.3.3. en 3.2.3.4. gesê is ook vir die kennis (H.G. Stoker, 1970a:229).
- (ii) Ten spyte van verskille tussen Calvinistiese wysgere oor kenne en kennis (as sodanig) is daar tog duidelike punte van ooreenkoms, byvoorbeeld (a) alle Calvinistiese wysgere onderskei tussen die kenne van God, van die mens en van die dier (H.G. Stoker, 1970a:229); (b) Op die gebied van die menslike kennis moet onderskei word tussen **kenaanleg** en **kenne**, die **kenbare** en **kennis**. **Kenaanleg** en **kenbaarheid** vind beide hulle oorsprong in God. Voorts moet duidelik tussen voorwetenskaplike en wetenskaplike kenne onderskei word (H.G. Stoker, 1970a:229); (c) **Kenne** is nie tot sintuiglike waarneming beperk nie. Vir die Christen-wetenskaplike val ook selfwaarneming, intuïsie en geloof hieronder. Enige teenstelling tussen geloof en wete word by die wortel afgesny (H.G. Stoker, 1970a:229-230); (d) Met die krea-tuurlikheid van menslike **kenne** en **denke** word die toerekenbare en verantwoordelike unieke eie aard van **kenne** en **denke** nie verwerp nie (H.G. Stoker, 1970a:230); (e) Menslike kenne en denke beperk is en daarom onderskei moet word tussen waarhede waarvan die mens kennis kan neem en waarhede wat hy met sy verstand kan begryp, verklaar en verstaan. Hierby handhaaf die Calvinistiese wysgeer verder die onderskeid tussen waarhede waarvan die mens kennis kan neem, maar wat in die grond van die saak hiperdoks is, dit wil sê sy verstand te bowe gaan, en waarhede wat hy met sy verstand kan begryp, ver-

²⁸ Sien hier ook H.G. Stoker (1970a:45 e.v.).

klaar en verstaan. Gnostiese waarheid is beantwoording van die kenne (en kennis) aan die kenbare (H.G. Stoker, 1970a:230).

3.2.4. Die grondvraag insake die kosmos (as totaliteitsvraag in primêre sin)²⁹

Vir (en in sy soeke na) die totaliteitsvraag in primêre sin (as totale oorskou van die kosmos) bestaan vir Stoker twee moontlikhede: die antwoorde vir die mens as (n vir Stoker vraende) wese kan binne of buite die kosmos gesoek word.³⁰

Daar kan van 'n intern-kosmiese visie en 'n ekstern-kosmiese visie gepraat word: "Ons het hier 'n a priori-keuse, 'n eksistensiële (of beter: 'n religieuse geloofs-) keuse innerlik bepaal deur die betrokke lewens- en wêreldbeskouing" (H.G. Stoker, 1970a:234). 'n Calvinistiese wysgeer, volgens Stoker, kan nie anders as om met groot beslistheid 'n eksterne visie te kies nie.³¹

Die onderskeid tussen 'n intern-kosmiese en 'n ekstern-kosmiese visie fundeer Stoker in twee (duidelike onderkenbare) benaderingsmoontlikhede (H.G. Stoker, 1970a:234-235). Die eerste benaderingsmoontlikheid noem

²⁹ Sien hier H.G. Stoker (1970a:234 e.v.).

³⁰ Vir die onderskeid van ekstern- en intern-kosmiese visies van die kosmos sien H.G. Stoker (1969:195 e.v.). Volgens H.G. Stoker (1970a:234 v.n. 81) begin ons ondersoek met 'n ekstern-kosmiese visie van die kosmos. Op grond hiervan noem hy die WSI teosentries. In die lig hiervan gaan ons voort met 'n intern-kosmiese ondersoek van die kosmos. Wie egter die ekstern-kosmiese visie van die kosmos uitskakel en die kosmos van die staanspoor af intern-kosmies ondersoek, vorm 'n kosmosentriese wysbegeerte. Waar die WSI tussen teosentriese en kosmosentriese wysbegeerte onderskei, onderskei die WMI (in 'n ander sin) tussen transendensie-wysbegeerte en immanensie-wysbegeerte. Vgl. ook van H.G. Stoker sy (1936a:11,12).

³¹ H.G. Stoker (1970a:235) verklaar: "Ons keuse is - ooreenkomstig die Woordopenbaring van God - die keuse van 'n ekstern-kosmiese sleutel, wat ons die kosmos ontsluit in die lig dat God die Oorsprong van alles is: Het ons ons eenmaal oor hierdie ekstern-kosmiese visie op die kosmos verantwoord (die grondvraag), dan kan ons die kosmos in die lig hiervan intern-kosmies ondersoek, m.a.w. nagaan wat die kosmos ons ... alles bied, m.a.w. die ander take van die wysbegeerte, hierbo genoem, behartig."

Stoker (met 'n terminologiese ontlening aan Calvin) die **orde van die skepping** (aliter die eerste orde). Die tweede moontlikheid (met 'n idente verwysing) kan as die **orde van die sondeval en verlossing** (aliter die tweede orde) beskou word (H.G. Stoker, 1970a:236 e.v.).

In die ontrafeling van Stoker se insigte kan die hooftrekke in sy aanpak soos volg saamgevat word:

- (i) Die tweede orde (van die sonde en kwaad) het nie die eerste orde vernietig nie, maar dit wel geskend en verskeur, want die mens het niteenstaande die sondeval tog nog mens gebly en geen duiwel of dier geword nie. Soortgelyk het die menslike kenne (waaronder **denke**: die **rede**) niteenstaande die verduistering deur die sonde, tog **kenne** gebly en plant en dier het niteenstaande byvoorbeeld siekteverskynsels onderskeidelik plant en dier gebly (H.G. Stoker, 1970a:236).

Volgens Stoker bly die wetsorde van die eerste orde steeds in die tweede geld, niteenstaande die oortreding daarvan, en al kom dit in die tweede orde (kragtens **sondeval** en **kwaad** sowel as **verlossing** en **herskepping**) in 'n nuwe perspektief te staan (H.G. Stoker, 1970a:236).

- (ii) By 'n wesenskou van die orde van die skepping moet duidelik verstaan word dat: (a) dit nie die oorspronklike skepping (in **casu kosmos**) soos dit in die begin (en voor die sondeval) goed (let wel: baie goed) was nie, en (b) ook nie die skepping (of kosmos) soos dit sou ontwikkel het as daar geen sonde of kwaad was nie. Die eerste orde (as orde van die skepping) moet verstaan word as die skepping (of kosmos) soos dit geskape is en nou nog bestaan en deur God in stand gehou word. Met ander woorde, die skepping (of kosmos) in ons bedeling, en wel met relevante afsien van sonde en kwaad en die uitwerking daarvan (H.G. Stoker, 1970a:236).
- (iii) Vir Stoker impliseer die aanvaarding van die twee ordes geen dualisme nie. Die bepalende moment is egter die vraag met watter van die ordes 'n wysgeer begin. Hierin lê die verskil tussen die uitgangspunte van Calvinistiese wysgere: hulle kies verskillend en kom gevolglik tot verskillende resultate (H.G. Stoker, 1970a:236-237).

Volgens Stoker moet die wysgeer met die eerste orde begin. Die begin met die eerste orde beteken nie die uitskakeling van die tweede orde nie; dit beteken slegs dat die ondersoek van die tweede orde in die lig van die eerste orde sal geskied. Die tweede orde (van sonde en kwaad) word soms getipeer as 'n abnormaliteit in prinsipiële sin, omdat dit 'n krenking en verskeurdheid openbaar van die eerste orde (van die skepping), wat prinsipieel normaal is. H.G. Stoker (1970a: 238) aanvaar hierdie stelling omdat die normale nie vanuit die abnormale nie, maar die abnormale vanuit die normale verstaan moet word.

3.2.5. Eksplisering van die grondidee van die wysbegeerte

Om tot die basiese fundering van 'n eie grondidee van die wysbegeerte te kom, is dit vir Stoker noodsaaklik om selektief (dog uiters relevant) uitgangspunte binne Christelik-reformatoriese kringe teenoor mekaar af te grens alvorens hy 'n eie (op die spoor van die voorgaande unieke) grondidee aan die orde stel.

3.2.5.1. Grondidee binne Christelik-reformatoriese kringe

Die eerste afgrensing van Stoker betrek die **openbaringsidee** as grondidee (H.G. Stoker, 1970a:238 e.v.). In Suider-Afrikaanse verband was dit veral die denkarbeid van F.J.M. Potgieter wat op die steierwerk van H. Bavinck en V. Hepp voortgebou het. Binne hierdie denkstroming het F.J.M. Potgieter die openbaringsidee op **fanerosiosentriese** grondslag verder uitgebou (H.G. Stoker, 1970a:240-241).

Volgens Stoker kan ons by H. Bavinck³² en V. Hepp vier openbaringsidee

³² Van die openbaring verklaar H. Bavinck (1908:23): "De gansche wereld rust zelve in openbaring; openbaring is de onderstelling; de grondslag, het geheim van heel de schepping en al haar formatiën. Hoe dieper de wetenschap graaft, des te beter ziet zij openbaring als het fundament onder alle schepselen uitgebreid. In elke moment des tijds klopt de polsslag der eeuwigheid; elke punt der ruimte is van Gods alomteenwoordigheid vervuld; het eindige wordt gedragen door den Oneindige, en alle worden wortelt in het zijn. Met alle schepselen is de bijzondere openbaring, welke in den persoon van Christus tot ons komt, op deze zelfde onderstelling gebouwd". Voorts verklaar Bavinck (1908:66): "In het zelfbewustzijn maakt God den mensch, de wereld en zichzelf aan die mensch bekend Deze relevantie is daarom niet alleen voor de

onderskei: (a) die openbaring van God aan Homself binne die Triniteit; (b) die openbaring van God aan Homself deur Sy werke; (c) die openbaring van God aangaande Homself en Sy verhouding tot alle dinge aan die mens; (d) die openbaring van die kosmos (stof, plant, dier en mens) as kosmos aan die mens (H.G. Stoker, 1970a:238-239). Met betrekking tot God se openbaring van die kosmos as kosmos aan die mens kan gesê word dat hoewel hierdie openbaring 'n teologiese kant mag hê, dit op die keper 'n wysgerige probleem is. Dit is die probleem "(i) van die kenbaarheid van die kosmos; (ii) van die aanleg van die mens om die kosmos te ken; en (iii) van die verhouding van beide. Want alle openbaring (en so ook hierdie vierde sin van openbaring) onderstel iemand wat openbaar, iets wat geopenbaar word en iemand aan wie geopenbaar word" (H.G. Stoker, 1970a:239).

Saam met Stoker moet die opvatting in die geleedere van die MOI (by name H. Bavinck en V. Hepp) dat die openbaringsidee die hoof sleutel van die kosmos as kosmos is, afgewys word (vgl. H.G. Stoker, 1970a:240). Die openbaringsidee is weliswaar die hoof sleutel om ons kennis van die kosmos te verstaan, maar nie van die kosmos as kosmos (in sy kreatuurlike eiestandige aard en sin) nie (H.G. Stoker, 1970a:240). Hierteenoor stel Stoker dat die kosmos as kosmos 'n skepping van God is, en die skeppingsidee bied aan die wysbegeerte die hoof sleutel om die kosmos as kosmos te verstaan (H.G. Stoker, 1970a:240). Volgens die skeppingsidee is die kosmos as kosmos 'n skepping (van God) omdat die wysgeer moet aanvaar dat God die Skepper van die kosmos is, maar die skeppende (en herskeppende) handeling van God val buite die veld van die wysbegeerte en is as sodanig 'n teologiese vraagstuk (H.G. Stoker, 1970a:240). In Stoker se opvatting dat die kosmos as kosmos 'n skepping van God is gaan dit nie om die handeling van God nie maar om die produk van die skeppingswerk van God "in casu om hierdie geskape kosmos as kosmos, hierdie bestaande, aards geskape heelal", die universum waartoe ook die mens behoort en waarin hy hom ... bevind en waarin hy gestel is om sy (van God gegewe) roeping te vervul" (H.G. Stoker, 1970a:240). Hierdie geskape kosmos is 'n "syn", 'n "werklikheid", 'n eiestandige "aardse" heelal wat openbaring en wet omvat.

Volgens die MOI is openbaring die eintlike misterie van die kosmos wat (as hoof sleutel) die kosmos as kosmos ontsluit. Die MSI daarenteen antwoord op

religie, maar ook voor de filosofie, met name de Erkenntnistheorie van het hoogste belang".

die grondvraag, wat die kosmos as **kosmos** is, dat dit 'n skepping, 'n geskape werklikheid, 'n geskape heelal, 'n geskape "syn" is (H.G. Stoker, 1970a:242). Van die uitgangspunte van die **WOI** en die **WSI** kan gesê word dat hulle onderskeidelik op verskillende "vlakke" lê. Waar die **WSI** 'n ontologiese benadering tot die kosmos as kosmos het, is die benadering van die **WOI** gnoseologies. Volgens die **WSI** is openbaring egter die hoof sleutel vir 'n Calvinistiese gnoseologie (kennisleer) (H.G. Stoker, 1970b:242). Volgens die **WSI** lê die laaste sleutel van kennis in **openbaring**. Anders as eksponente van die **WOI** behoort die wysgeer nie met 'n **transendentale** ondersoek te begin nie, maar met 'n diafanerotiese ondersoek van kenne en kennis. Eers daarna (in die lig daarvan) moet kenne as antwoording transendentiaal ondersoek word (H.G. Stoker, 1970a:243).

By 'n bespreking van die **wetsidee** skenk Stoker heelwat aandag aan sowel **immanente** as **transendente** uiteensettings (meerendeels sy eie **skeppingsidee**) ten einde sy eie kritek van H. Dooyeweerd gestalte te gee (vgl. H.G. Stoker, 1970a:243-255):

By H. Bavinck vind ons dat tussen die idee as **synswyse** en die **wet** as **bewegings-** en **werkingswyse** onderskei moet word. Die klem deur Bavinck (volgens Stoker) op hierdie onderskeid geplaas beteken dat die **wetenskappe** nie slegs wette opspoor nie maar dat dit moet deurdring van die **wette** na die **idee**; van die **idee** tot die gedagtes van God en uiteindelik tot God self. Dit dui vir Stoker onmiskenbaar op die **medebepalendheid** van die wetenskap vir die bedenklike dualisme van **identiteit** en **realiteit** wat by H. Bavinck aangetref word. Voorts kom dit noodwendigerwys op 'n verenging van die wetsidee neer, omdat die **synswyses** onder die wet bestaan (H.G. Stoker, 1970a:244-245).

D.H.Th. Vollenhoven handhaaf 'n basiese (en funksionele) onderskeid tussen drieërlei syn te wete, dié van God, dié van die wet en dié van die kosmos.³³

Stoker is van mening dat die wetsidee oorspan word as daar 'n "syn" aan toegeken word, wat van dié van God en kosmos onderskei word (H.G. Stoker,

³³ In sy kritiek verwys Stoker na D.H.Th. Vollenhoven (1950).

1970a:245). Teenoor Vollenhoven se onderskeid stel Stoker (heel kripties) die volgende:

"Daar bestaan onses insiens net tweërlei syn, naamlik die absolute, algenoegsame 'Syn' van God en die onselfgenoegsame, kreatuurlike, geheel en al van God afhanklike syn van die kosmos. God is tegelyk Skepper en Wetgewer van die kosmos. In die kosmos kan ons tussen die kosmiese wetsorde en dit (oftewel die *idionne*) waarvoor die wetsorde geld, onderskei. Albei is ewe kreatuurlik en hang onverbreeklik en onskeibaar saam. Die kosmos is 'n skepping aan Gods wetsorde onderworpe en sluit met ander woorde sy wetsbepaaldheid in" (H.G. Stoker, 1970a:245).

Volgens Stoker beskou H. van Riessen die wetsidee as 'n religieuse band tussen God en kosmos (H.G. Stoker, 1970a:245). Eksplisiet verkies Stoker om van 'n teale band te praat. Stoker mik sy kritiese skietgoed veral teen Van Riessen se skynbare erkenning van slegs 'n algemene (of dan generale) wet. Stoker, daarenteen, beklemtoon ook die bestaan van die kontingente behore: "Ook waar hy skryf van die verskeidenheid van wette (byvoorbeeld die gravitasiewet of die sedewet) het hy blykbaar net die algemene wet op die oog. Ons behoort onses insiens ook nog 'n ander tipe wet te erken, wat ... 'n wet is vir die kontingente, 'eenmalige', 'onherleibare' behore" (H.G. Stoker, 1970a:246). Van hierdie **eenmalige behore** wat in sy unieke eenmaligheid tot sy volle reg kom noem Stoker die volgende: (a) "Wat jōu hand vind om te doen, dōen dit met alle mag". (b) "Wat swaarste is moet swaarste weeg". (c) "Handel mondig en verantwoordelik". (d) "Vervul jou roeping!". (e) "Vorm kultuur!". (f) "Reformeer!". (g) "Doen alles met mate!" ens.³⁴

³⁴ Volgens H.G. Stoker, (1970a:246 v.n. 105) word te veel Skriftuurlike uitsprake wat die kontingente onthul, deur die Calvinistiese wysbegeerte verwaarloos. Dit lei daartoe dat die prinsipiële betekenis hiervan nie tot sy reg kom nie: "Ek dink aan uitsprake soos gegee in Prediker 3, nl. daar is 'n tyd om dīt te doen en 'n tyd om dāt te doen; elke mens, elke ding het sy tyd; my (ōf sy) tyd het nog nie gekom nie; gesette tye; op die bestemde tyd; my tye is in U hand; bestemde tyd; vervulling van tyd; totdat die tyd gekom het; ensovoorts, en verder aan tekste wat geleentheid en tyd verbind; voorts aan tekste wat oor die tekens (van die tye) handel; ensovoorts. Die kontingente vind sy grond in die bestiering van God. Elke tyd, geleentheid en teken is nie onverskillig nie, maar kom met sy eenmalige, onherhaalbare behorensiese (ver-pligtende) aansprake tot die mens".

Volgens Stoker tref ons ook by K.J. Popma 'n eiesoortige wetsidee aan (H.G. Stoker, 1970a:248). In hierdie verband maak Popma die volgende onderskeidings:

(i) Die skepping is 'n bouwerk van God waarvoor Hy 'n plan, 'n raadsplan gemaak het. Ons mag selfs die skeppingswet (in Popma se wysbegeerte) die bouplan van God noem. Die **wet** (as wet) geld vir (en nie van) die geskapene en behoort nie tot die geskapene self nie, maar is 'n duidelike **grens** tussen God en die geskapene (H.G. Stoker 1970a: 248-249).³⁵

(ii) Dit (die wet) is 'n woord van God as uitdrukking van Sy wil. Die **skeppingswet** omvat in die eerste plek die **wetswoord** (en is) tot die mens as sentrum en kroonpunt van die skepping gerig. Hier het ons die **ene wet**, die **eensheid** van die wet vir die religie, die religieuse wet: God lief te hê bo alles en sy naaste en homself te eerbiedig as gunsteling van God. Vanuit hierdie wet moet die kompleks van struktuurwette van die skepping verstaan word (H.G. Stoker, 1970a:249).

Die fundamentele besware teen die strukturele samehang van Popma se wysgerige wetsbeskouing kan soos volg saamgevat word:

- (a) die **skeppingswet** as bouplan van God skyn eensydig en 'n oorspanning van die wetsidee te wees;
- (b) die opvallende hier (soos in die geval van die struktuurwette) is die vereenselwiging van orde (plan) en wet, terwyl Stoker daarenteen 'n daadwerklike onderskeid handhaaf;
- (c) die **skeppingswet** as **wet** vir die skepping nie tot die skepping behoort (nie meteen ook van die skepping is) nie.

Vir Stoker is Gods wetgewing as daad toebehorend by God en nie tot die skepping nie (H.G. Stoker, 1970a:249). Die kern van Stoker se beswaar bly "Dat die **religieuse wet** 'de ene wet', die eenheidswet is, kan net by 'n antroposentriese kosmosbeskouing gehandhaaf word. Maar die mens is onses

³⁵ Hieraan voeg Stoker (1970a:253) toe dat "...Dooyeweerd so 'n radikale teëstelling (mag ek sê: 'breuk'? tussen teoretiese (d.w.s. wetenskaplike) denke en nuwe ervaring aanvaar, is te wyte aan die prioriteit wat hy met sy kenleer aan die transendentiaal-kritiese metodes (en daarmee aan sy **Gegenstandsleer**) verleen, en dat ek dit nie doen nie, is te wyte aan die prioriteit wat ek met die kenleer aan die fanerotiese metode toeken."

insiens wel kroonpunt, hoewel nie sentrum van die kosmos nie" (H.G. Stoker, 1970a:249).

3.2.5.2. Die kontoere van Stoker se grondidee

Met die oog op Stoker se opvattinge van die grondidee moet die aandag op sewe aspekte gefokus word wat aan die hand van H. Dooyeweerd se kritiek op Stoker (en Stoker se reaksie hierop) op die voorgrond tree. Die belangrikste momente in Stoker se kritiek teen Dooyeweerd bring volgens Stoker na vore dat:

- (i) Nie alle wysgerige stelsels 'n wetsidee veronderstel nie (byvoorbeeld die eksistensie-filosofie). Hierbenewens behoort die Christelike karakter van die Calvinisties-refomatoriese wysbegeerte juis in sy grondidee uit te kom (wat die skeppingsidee as grondidee wel doen). As sodanig is die **WMI** nie spesifiek Christelik nie omdat dit die grondidee van alle wysgerige stelsels is. Hierteenoor word juis met die naam **Wysbegeerte van die Skeppingsidee** hierdie wysbegeerte van ander wysbegeertes onderskei (H.G. Stoker, 1970a:251).
- (ii) Die skeppingsidee positief antwoord op die vraag wat die kosmos is. By 'n nadere ondersoek "in u lig" tref ons in beginsel sonde en kwaad sowel as verlossing en herskepping aan. Dit bly egter steeds nadere bepalinge van die skepping soos wat dit nou bestaan (H.G. Stoker, 1970a:251).
- (iii) Teenoor H. Dooyeweerd wat die besondere voordeel van die wetsidee sien in die toespitsing op die oorsprong en sin van die wet, sowel as dat die verhouding van laasgenoemde tot die subjektiwiteit die grenskarakter van die grondidee duidelik na vore bring, wys Stoker daarop dat: (a) Begrensing 'n negatiewe bepaling is. 'n Positiewe bepaling waaruit die grens as grens verstaan kan word is meer verkieslik. So 'n positiewe onderskeiding is dié tussen God (algenoegsaam, absoluut, alwys, algoed, almagtig, soewerein) en die kreatuur in sy onselfgenoegsaamheid, afhanklikheid en wetsgebondenheid (H.G. Stoker, 1970a:251-252); (b) Die skeppingsidee sodoende kan aantoon dat die materialis sowel die materie as die materiewet verabsoluteer, terwyl die wetskriterium die oog slegs op die verabsoluttering van die materiewet vestig (H.G. Stoker, 1970a:252).

- (iv) Die wysbegeerte as veld van ondersoek het die geskape kosmos en die samehang van die radikale verskeidenheid daarinne. Om dié rede kan dit nie afgly van die bane van die vakwetenskappe nie. Hierbenewens moet die wysgeer elke keer sy bevindinge weer toets aan die "gegewens van die nuwe ervaring en wetenskaplike denke" (H.G. Stoker, 1970a:252-253).
- (v) Vanuit taalkundige oogpunt dit met die eerste oogopslag lyk asof die wetsidee net na die wetsy van die werklikheid verwys. Aangesien die grondidee van die Calvinisties-reformatoriese wysbegeerte onmiddellik aan sowel die wetsy as die subjeksy volle reg behoort te laat geskied kan van die WSI gesê word dat dit op hierdie punt faal. Die benaming van die **skeppingsidee** is dus te verkies vir sover aan beide wetsy as subjeksy volle reg geskied (H.G. Stoker, 1970a:253-254).
- (vi) Die skeppingsidee (wat wet en subjekte omvat) 'n kritiese skerppte het en 'n snydende toespitsing op die grense van wysgerige ondersoek. Die benaming **wetsidee** mis die kritiese skerppte wat die wysgerige denker tot selfbesinning dwing oor sy instelling teenoor die kosmos (na sy wetsy én sy subjeksy) (H.G. Stoker, 1970a:254).
- (vii) Die WSI stel dat die wysgerige grondidee van die kosmos as skepping meer bied as dié van openbaring en dié van wet en albei openbaring en wet, insluit en dat met die naam WSI meteen aan die eis van die naam as linguale onderskeidingsteken voldoen word (H.G. Stoker, 70a:254).

3.2.6. Stoker se beskouing van die kosmos as kosmos

Die fundamentele gedagte wat soos 'n goue draad deur Stoker se kosmologie loop is een van 'n kosmiese beskouing in die lig van die **Woord van God as skepping van God**. Hierdie fundamentele vertrekpunt moet voorts in gnoseologiese sin gesien word as 'n onthulling van die kosmos aan die mens soos dit werklik en waarlik is.

Aksidenteel hang hiermee saam dat die kosmos onselfgenoegsaam is, in alles van God afhanklik en aan sy wetsorde onderworpe is. Die uitgangspunt van Stoker (as 'n **eksterne visie**) berus op die substraat dat indien die voor-

gaande waarhede van die kant van die kosmos benader sou word, die onderworpenheid van die kosmos aan die wet oorbeklemtoon sou word. Die gevare van 'n **oorbekteltoning** van die **wet** lê daarin dat dit die verhouding tussen God en kosmos **relatiewe** (H.G. Stoker, 1970a:260).

Die begrip "relativering" is volgens Stoker besonder betekenisryk. Die term **relatief** moet verstaan word as die **relasie** tussen **gelyksoortige** of **homogene** steunpunte, terwyl relasionaliteit dui op die relasie van **ongelyke** of **heterogene steunpunte**. Die verhouding tussen God en kosmos is fundamenteel **relasioneel**: "omdat God absoluut en algenoegeaam is, terwyl die kosmos kreatuurlik en onselfgenoegeaam is, in alles van God afhanklik (is)" (H.G. Stoker, 1970a:260).

Vir die WSI is die ekstern-kosmiese visie van die skeppingsidee dus 'n fundamentele aangeleentheid.³⁶

In hierdie verband opereer Stoker met 'n onderskeid wat van rigtinggewende belang is vir die begrip van die verskille tussen Stoker en Dooyeweerd. Hierdie onderskeid sien Stoker (1970a:260-261) soos volg: "Dat met die ekstern-kosmiese visie van die kosmos die kosmos nie net volgens 'die orde van skepping' nie, maar ook volgens 'die orde van sondeval van die mens (asook die kwaad in die kosmos) en die verlossing van die mens (asook die herskepping) in Christus' gesien moet word, spreek volgens Gods Woordopenbaring vanself. Alleen maar - met ons wysgerige ondersoek van die kosmos as kosmos moet die ekstern-kosmiese visie volgens 'die orde van die skepping' aan dié volgens 'die orde van sonde en kwaad en van verlossing en herskepping' voorafgaan" (H.G. Stoker, 1970a:260-261).

³⁶ Van die belang van die ekstern-kosmiese visie van die kosmos vir wetenskaplike ondersoek sê H.G. Stoker (1969:196): "As ons wil weet wat die kosmos waarlik is, moet ons dit as geheel (in sy totaliteit) van buite af be- en oorsien; moet ons met ander woorde 'n ekstern-kosmiese standpunt vind. Want 'n intern-kosmiese visie van die kosmos kan nie anders nie as om uit te gaan van (en 'n standpunt in te neem op) iets wat tot die kosmos behoort; dié een kies dit en die ander iets anders." Die mens kan egter nooit buite die kosmos kom nie. Uit homself is die mens nie by magte om 'n standpunt buite die kosmos in te neem en 'n ekstern-kosmiese visie van die kosmos te vorm nie. God wat aan die kosmos transendent is, kan Homself en Sy verhouding tot die kosmos aan die mens openbaar. Deur Sy openbaring kan die mens dus 'n ekstern-kosmiese visie van die kosmos ontvang. Vgl. ook H.G. Stoker (1941a:65 e.v.).

In die lig van die ekstern-kosmiese visie van die kosmos ondersoek Stoker nou die kosmos van binne.³⁷

Vir hierdie intern-kosmiese ondersoek is dit vir Stoker van essensiële betekenis om telkens met die konkrete werklikheid te begin, gedurig die band met die konkrete in die oog te hou en die resultate van sy ondersoek steeds weer aan die konkrete te verifieer (H.G. Stoker, 1970a:261).³⁸

3.2.6.1. Stoker se interne kosmiese ondersoek

Ter wille van die afgrensing van hierdie ondersoek word daar (a) by Stoker se uiteensetting van *idionne* en *idiotansies* aansluiting gevind vir sover dit vir 'n interpretasie van Stoker van belang mag wees en (b) noodwendigerwys op sy *fanerotiese metode* gelet. Die gevare aan 'n verkorte uiteensetting van H.G. Stoker se wysbegeerte dra egter die kiem ôf van 'n vereenvoudiging wat slegs ten dele aan die totale samehang van sy wysbegeerte reg laat geskied ôf dat die fokus (skeefgetrek) onbewustelik tot bepaalde grepe in sy denke beperk word. Die hoofklem word hier egter op enkele gesigpunte geplaas ten einde die grondslae van die *WSI* beter te verstaan en toeganklik te maak.

³⁷ Volgens H.G. Stoker (1969:197) is die betekenis hiervan van buitengewone belang vir alle wetenskappe. Dit is as't ware 'n sleutel wat vir ons die kosmos van buite af oopsluit en aan ons 'n ekstern-kosmiese visie van die kosmos bied.

³⁸ Die ekstern-kosmiese visie gaan aan die intern-kosmiese visie vooraf. Elkeen wat die kosmos uitsluitlik van binne af wil be- en oorsien, moet 'n staanplek (of standpunt) binne die kosmos vind, van waaruit hy dit kan be- en oorsien. Omdat hierdie staanplek waarvan uitgegaan word, fundamenteel is, moet dit as algenoegsaam en absoluut gestel word, terwyl dit juis kreatuurlik en onselfgenoegsaam is. Omdat daar in die kosmos egter 'n radikale verskeidenheid bestaan ('n verskeidenheid van radikale onderskeidings waarvan die een nie tot die ander herleibaar of in terme van die ander verstaanbaar is nie), moet een daarvan gekies word (byvoorbeeld stof of lewe of die psigiese of die idee of die evolusieproses of iets anders) en sal die ander verskeidenheid in die lig van hierdie keuse gesien word. Hierdeur word die radikale verskeidenheid gerelativeer of genivelleer. Solank van uitsluitlik intern-kosmiese visies uitgegaan word, sal daar 'n verskil van standpuntkeuse bly bestaan. Die enigste uitweg uit hierdie stryd van standpunte is die moontlikheid om die kosmos van buite af te be- en oorsien (dit wil sê 'n ekstern-kosmiese visie van die kosmos).

H.G. Stoker bepaal hom eerstens by dit wat hy "Hapantiese bepalings" noem (vgl. H.G. Stoker, 1970a:261-263). Hierdie bepalings (oftewel **happas**, as duidend op almal) is afgelei van "pas" (oftewel elkeen). Die hapantiese bepalings moet van die kosmiese dimensies onderskei word. Waar kosmiese dimensies met die hele kosmos vanuit 'n bepaalde kant te make het, het hapantiese bepalings met die hele kosmos te doen (H.G. Stoker, 1970a:261). By Stoker se benadering van die kosmos in die lig van sy intern-kosmiese visie hou hy rekening met die volgende bepalings:

- (a) 'n besef van die baie **idionne** waaruit die kosmos bestaan;³⁹
- (b) 'n onderskeid van 'n **veelheid** van idionne: "Hier word nie die abstrakte begrip 'veelheid' bedoel nie, maar dat ons in die kosmos dit en dit en dit en dat en dat en dat aantref" (H.G. Stoker, 1970a:261);⁴⁰
- (c) dié van verskeidenheid, met 'n besef dat die **verskeidenheid** van idionne relatief, kwantitatief of radikaal mag wees (H.G. Stoker, 1970a:262);⁴¹
- (d) die **samehang** van idionne. Hierdie samehang, verduidelik Stoker, slaan op die feit dat geen idion in isolasie van die ander bestaan nie: "Ook samehang van idionne is 'n hapantiese bepaling van die kosmos en ingewikkelder as die vorige twee, omdat samehang die vele en onderskeie idionne wat saamhang, onderstel. Ook dit is in die wysbegeerte dringend ondersoek. Ook hier kom die probleme van aard, oorsprong, tipes en soorte van samehang ter sprake en daarmee dié van relatiewe en relationele verhoudings (H.G. Stoker, 1970a:262).

³⁹ Byvoorbeeld appels, bewegings, emosies, gedagtes, geluide, handelings, kleure, mense, muggies, state, stoele, mense en woorde (H.G. Stoker, 1970a:261).

⁴⁰ Hiermee hang saam teorieë, soos byvoorbeeld dié van kwantitatiewe monisme, pluraliteit en pluralisme, asook die probleme van die oorsprong van veelheid, van diskreetheid en van die **principium individuationis** (vgl. H.G. Stoker, 1970a:261).

⁴¹ "Ruimte is iets anders as tyd; groen is iets anders as blou; 'n kleur iets anders as 'n geluid; gras iets anders as 'n boom; 'n plant iets anders as 'n dier; emosie iets anders as 'n gedagte; kuns iets anders as wetenskap; kerk iets anders as staat; ontwikkeling iets anders as geskiedenis; ensovoorts (H.G. Stoker, 1970a:262).

- (e) dié van struktuur (tussen idionne bestaan 'n besondere wyse van samehang).⁴²

Volgens Stoker is die hele kosmos gestruktureer. Die hapantiese bepaling van struktuur is ingewikkelder as die voriges omdat dit die voriges onderstel. Ook hier kom aan die orde die probleme van aard, oorsprong, tipes en soorte van struktuur (H.G. Stoker, 1970a:263); en

- (f) die grondliggende wyse of geordendheid van strukturering. Hierin word die grondliggende wyse of geordendheid van strukturering gegee. Die kosmiese wetsorde is dus, volgens Stoker, 'n hapantiese bepaling van die kosmos (H.G. Stoker, 1970a:263).⁴³

Hierdie ses onderskeidings moet volgens Stoker dien as agtergrond vir sy verdere onderskeidings tussen idiostansies en kosmiese dimensies.

3.2.6.1.1. Die idionne

Volgens Stoker is die sleutel om die kosmos wysgerig te verstaan (die grondidee van die wysbegeerte) dat die kosmos as kosmos 'n skepping van God is wat nie op homself bestaan nie, maar in sy kreatuurlike, onselfgenoegsame en wetsbepaalde eiestandigheid in alles van sy Oorsprong afhanklik is en na sy Oorsprong heenwys (H.G. Stoker, 1970a:263). Op 'n binne-kosmiese vlak kan 'n korrekte begrip, interpretasie en wysgerige ontleding slegs geskied aan die hand van die hapantiese onderskeidings wat aan ons 'n **formele oorsig** gee. Die vraag is egter of 'n **materiële oorsig** gegee kan word. Dit, sê Stoker, is slegs moontlik as tussen idionne onderskeidings gevind kan word wat "n oorsiggewende skikking moontlik maak" (H.G. Stoker,

⁴² "n Kleur vorm 'n strukturele eenheid van bv. intensiteit, kwaliteit, ruimtelike ekstensiteit, ensovoorts; 'n boek van ruimtelike formaat, gewig, papier en lees- en verstaanbare inhoud, ens.; 'n chemiese reaksie het 'n bepaalde (juis ook dinamiese) struktuur; die struktuur van 'n huwelik verskil van dié van die staat; 'n historiese gebeurtenis het sy struktuur; ensovoorts (H.G. Stoker, 1970a:263).

⁴³ H.G. Stoker (1970b:263) beklemtoon dat ons nie struktuur en wet mag vereenselwig nie: "Daar is so iets soos 'n struktuur-wet. Die struktuur van die maan, asook die struktuur van van die beweging van die maan om die aarde, is onderskeidelik aan betrokke fisies-chemiese en aan fisiese wette onderworpe."

1970a:264). In aansluiting hierby moet tussen *idonne*⁴⁴ en *toebehorende idionne* onderskei word. Byvoorbeeld, hierdie hond (n *idion*) leef, blaf, hardloop, is intelligent (toebehorende *idionne*)⁴⁵ (H.G. Stoker, 1970a:264). Die eerste soort noem Stoker *idiostante idionne*, en wel omdat hulle eiestandigheid besit⁴⁶ (H.G. Stoker, 1970a:264). Wat *idiostante* betref, maak Stoker n verdere onderskeid tussen stof, plant, dier en mens⁴⁷ (op grond hiervan word soms ook wel gepraat van die ryk van stof, die plante-ryk, die diereryk en die menseryk).

Daar kan nie van Stoker se beskouing insake *idiostansies* afgestap word sonder om op die vraag in te gaan of daar meer *idiostante* as die genoemde vier is nie. Na n uitvoerige analise van die sistematiek van *idiostansies*, konkludeer Stoker dat:

(a) energie nie voldoende as *idiostansie* getipeer kan word nie;⁴⁸

⁴⁴ Stoker noem byvoorbeeld bewus-wees (van n bepaalde iets), n bitter smaak (van iets), boot, n diamant, n bepaalde doel, n bepaalde gedagte, n gesin, n gesproke woord, n heuningdruppel, n hofbevel, n bepaalde kunstuk, n insig (in n bepaalde saak), liefde (van n bepaalde kind vir sy moeder), n bepaalde mens, n bepaalde oorsaak, n bepaalde plek, rond-wees (van n bepaalde bal), n bepaalde smartgevoel, trou van n bepaalde vriendedaad, twis (tussen bepaalde persone), n bepaalde waterval, n betrokke Woordopenbaring van God, ensovoorts, *idione* (H.G. Stoker, 1970a:204-205 v.n. 9). Sommige *idionne* verskil relatief. Ander *idionne* verskil radikaal (is nie tot mekaar herleibaar nie). n Radikaal van ander onderskeie en nie tot ander herleibare *idion*, noem Stoker n oer-*idion*. Dit is n *originêre* of *kosmies-oorspronklike idion*. *Idionne* kan wees *idiostansies* of *toebehorende idionne*. n Begrip van n oer-*idion* noem Stoker n *grondbegrip* of n *grondidee*. n Begrip verwys na iets wat mens intellektueel kan beheers, n idee na iets wat sy verstand te bowe gaan (byvoorbeeld, kreatuurlikheid van die kosmos). Alle *idionne* is *kreatuurlik* (behoort tot die skepping) (in *casu* die kosmos), met ander woorde God Self is geen *idion* nie (vgl. H.G. Stoker, 1970a:205 v.n. 9). Vgl. ook H.G. Stoker (1970a:205 en 337).

⁴⁵ Vir die term "*idion*" kyk H.G. Stoker (1970b:22 en 82 v.n. 36; 1970a:337-338). H.G. Stoker (1964a:6-7) verklaar: "*Idionne*" druk nie net die eie eiendheid van '*syndes*' uit nie want ook byvoorbeeld bepaalde relasies tussen en samehange van byvoorbeeld *syndes* is *idionne*. Die erkenning van *idionne* (waarvan elk selfogenoegsaam is) laat ons dus nie in n pluralisme beland nie."

⁴⁶ Vgl. H.G. Stoker (1970a:319-320).

⁴⁷ Vgl. H.G. Stoker (1964c:7;1970a:264-265). Vir n meer volledige bespreking van Stoker se onderskeid tussen stof, plant, dier en mens vgl. H.G. Stoker (1969:162 en veral 183-189).

- (b) die bestaan van tussen-idiostansies nog nooit oortuigend aangetoon is nie;⁴⁹
- (c) ook tussen plant en dier, tussen-idiostansies nie afdoende bewys is nie;⁵⁰
- (d) tussen dier en mens sodanige oorgangsvorme nog nie gevind is nie (H.G. Stoker, 1970a:266).

Die afleidings wat hieruit gemaak kan word is die volgende:

- (a) die vier ryke van idiostansies is onherleibaar (radikaal onderskeie);⁵¹
- (b) die oorsprongsvraag van idiostansies nie los te sien is van voorwetenskaplike (waaronder lewens- en wêreldbeskoulike) onderstellings nie;
- (c) die teologie, wysbegerte en diverse vakwetenskappe elk - kragtens sy eie betrokke veld van ondersoek - daarby relevante belang het. Relevante vraagstukke behoort dus inter-wetenskaplik onder oë gesien te word.

3.2.6.1.2. Stoker se leer van die kosmiese dimensies⁵²

3.2.6.1.2.1. Inleidend

⁴⁸ Kyk H.G. Stoker (1970a:265).

⁴⁹ Kyk H.G. Stoker (1970a:266). Hierdie standpunt handhaaf Stoker konsekwent in die lig van sy vroeëre werke: "Die vraag doen hom voor, of net die genoemde vier ('tipes' van) idiostansies bestaan. Sou byvoorbeeld tussen 'n stoflike 'ding' en 'n plant of tussen 'n plant en 'n dier of tussen 'n dier en 'n mens (nie 'oorgangstipes' nie), maar wel 'tussentipes' van idiostansies bestaan (ook al vermeld Gods Woord daarvan niks nie)? Dit mag so wees, maar dit is vanuit die kosmos nog nie oortuigend aangetoon nie...." (H.G. Stoker, 1964c:28).

⁵⁰ Vgl. H.G. Stoker (1970a:266).

⁵¹ Vgl. H.G. Stoker (1964c:27).

⁵² Vir 'n uiteensetting van Stoker se leer van die kosmiese dimensies is veral van belang H.G. Stoker (1964c:27-31; 1969:162-183; 1970a:273-283). Van Stoker se pleit vir die erkenning van 'n kosmiese dimensie van gebeurtenisse (bo en behalwe dié van modaliteite en "individualiteitstrukture") gee reeds sy brosjure **Die wysbegeerte van die skeppingsidee**, De Bussy, Pretoria (1933c) aanduidings. In hierdie werk praat Stoker nog van kegel-snedes in plaas van kosmiese dimensies.

Stoker se uitgangspunt met betrekking tot die bestaan van 'n verskeidenheid kosmiese dimensies is die volgende: Indien mens die oog op die verskeidenheid toebehorende idionne rig, dan val dit op dat sommige **partikulier** en ander **universeel** van aard is (H.G. Stoker, 1969:162; 1970a:273). Die onderskeid tussen 'n mes en 'n potlood, 'n roos en 'n appel of tussen 'n emosie en 'n begeerte, tref net hierdie besondere "dinge" en is dus partikulier. Sodra onderskeidings die hele kosmos tref (dit wil sê vir stof, plant, dier en mens geld) dan is hulle universele onderskeidings en noem ons hulle kosmiese dimensies: "Hulle is universele kante of 'aspekte' van die kosmos. Hulle bied universele gesigspunte van verskeidenheid, waarvolgens ons die hêle kosmos (stof, en plant en dier en mens) kan be- en oorsien" (vgl. H.G. Stoker, 1969:163).

Stoker onderskei vier kosmiese dimensies alhoewel hy toegee dat verdere navoring nog meer aan die lig mag bring. Die vier kosmiese dimensies is:

- (a) die kosmiese dimensie van modaliteite;⁵³
- (b) Die kosmiese dimensie van individuele en sosiale strukture;⁵⁴
- (c) Die kosmiese dimensie van gebeurtenisse en⁵⁵
- (d) Die kosmiese dimensie van waardes.⁵⁶

Volgens Stoker is elkeen van die kosmiese dimensies oorspronklik - elkeen bied 'n eie kant of aspek van stof en plant en dier en mens, dit wil sê van die hele kosmos. Die kosmiese dimensies is nie onderling herleibaar of in terme van mekaar verstaanbaar nie.⁵⁷

By elk van die kosmiese dimensies tref ons 'n onherleibare verskeidenheid van groepe saamhorige verskynsels of gegewens aan. So 'n groep verskynsels

⁵³ Vgl. hier H.G. Stoker (1969:164-167; 1970a:283-289).

⁵⁴ Vgl. H.G. Stoker (1969:167-174; 1970a:292-304).

⁵⁵ Vgl. H.G. Stoker (1969:174-178; 1970a:289-292).

⁵⁶ Vgl. H.G. Stoker (1969:178-182; 1970a:304-307).

⁵⁷ H.G. Stoker (1969:182) verklaar: "Dat elke kosmiese dimensie originêr (nie tot 'n ander herleibaar nie) is, maar dat kosmiese dimensies saamhang as kante van die hêle kosmos en saamhang volgens sowel rangorde as volgens dimensionele antisipasies en retrosipasies ... en dat hulle in hul onderskeid en samehang aan die wetsorde van God onderworpe is, wil ons net stel."

noem ons 'n kring en omdat elke kring aan 'n betrokke wet onderworpe is, kan ons hulle ook wetskringe noem. So tref ons by die kosmiese dimensie van modaliteite onderskeie modale kringe, by die kosmiese dimensie van strukture strukturele kringe, by die kosmiese dimensie van gebeurtenisse gebeurtenis- of dinamiese kringe en by die kosmiese dimensie van waardes waardekringe aan.

'n Vergelyking van die kosmiese dimensies onderling, toon dat die kosmiese dimensie van (individuele en sosiale) strukture die kosmiese dimensie van modaliteite veronderstel, dat die kosmiese dimensie van gebeurtenisse die kosmiese dimensie van individuele en sosiale strukture veronderstel en dat die kosmiese dimensie van waardes die kosmiese dimensie van gebeurtenisse veronderstel (H.G. Stoker, 1969:164). Dit bied aan Stoker 'n rangorde van kosmiese dimensies, waarvolgens die een in die ander gefundeer is (H.G. Stoker, 1970a:164). Die rangorde waarin Stoker die kosmiese dimensies plaas, sien soos volg daar uit:

4. Die kosmiese dimensie van waardes, wat gefundeer is in
3. die kosmiese dimensie van gebeurtenisse, wat gefundeer is in
2. die kosmiese dimensie van (individuele en sosiale) strukture, wat gefundeer is in
1. die kosmiese dimensie van modaliteite.

Volgens Stoker is die visie van die kosmos volgens 'n kosmiese dimensie abstrak omdat dit 'n betrokke kant van die kosmos uitlig (abstraheer). Kosmiese dimensies dien ook as onderskeidings wat in ons ondersoek van die kosmos ons die verskeidenheid laat oorsien (H.G. Stoker, 1970a:164).⁵⁸

⁵⁸ H.G. Stoker se gedagtegang met betrekking tot die terrein van die kosmiese dimensies skyn die volgende te wees: As 'n mens die oog op die verskeidenheid toebehorende idionne rig, val dit op dat sommige **partikulier** en ander **universeel** van aard is (H.G. Stoker, 1969:162-163). As voorbeelde van **partikuliere** verskeidenheid noem Stoker onder meer die onderskeid tussen getal en ruimte, tussen fisiese en biotiese prosesse en tussen volk en staat. In die verskeidenheid van toebehorende idionne bemerk Stoker 'n verskeidenheid wat **universeel** genoem kan word. Hierdie universele verskeidenheid tipeer Stoker as kosmiese dimensies. Die kosmiese dimensies kan opgevat word as **universele kante** van die kosmos; die hele kosmos word van 'n bepaalde kant (dus universeel) ontwaar (vgl. H.G. Stoker, 1964c:24; 1969:163). Dit is (volgens Stoker) belangrik dat

Elke kosmiese dimensie bevat bepalings wat na ander kosmiese dimensies heenwys. Heenwysings na hoëre dimensies noem Stoker dimensionele antisipasies. Heenwysings na laere kosmiese dimensies noem hy dimensionele retrosipasies. Stoker (1969:164) onderskei dimensionele antisipasies en retrosipasies van modale antisipasies en retrosipasies.

Van sy onderskeid van die vier kosmiese dimensies verduidelik Stoker soos volg:

(a) Getal en ruimte ensovoorts het elkeen sy "fundamentele aard". In die **WMI** word dit die "sinkern" genoem. Hier kry ons te doen met **ontiese hoedanighede** (of **synswyses**). Deur 'n ondersoek hiervan word ons gelei tot die kosmiese dimensie van modaliteite. Hoewel aan die wetsorde onderworpe toon hierdie modale bepalinge aan ons die "vaste kant" van die kosmos.⁵⁹

(b) Die kosmos het ook 'n ander kant. Nieteenstaande hulle fundamentele "**vastheid**", vind ons tog dat **dinge** soos die fisiese, die biotiese, die linguale ens. verander. Dit geld van die hele kosmos (dit wil sê van stof, plant, dier en mens). Volgens Stoker is dit die **dinamiese** kant van die kosmos. Saam met die dinamiese in die kosmos word ook aan ons gegee: **oorzaak en gevolg, middel en doel, asook die tyd**.⁶⁰

Die verandering wat in die werklikheid plaasvind kan gesien word as gekonkretiseer in **gebeurtenisse**. Vanuit hierdie onderskeid word ons gelei na die kosmiese dimensie van gebeurtenisse. Die kosmiese dimensie van gebeurtenisse kan nie tot dié van modaliteite herlei word nie (H.G. Stoker, 1970a:277).⁶¹

vier sodanige kosmiese dimensies onderskei kan word (hoewel daar meer kan wees). Indien ons die aandag op die konkrete idiostansies vestig kan telkens "iets" vas asook "iets" dinamies bemerk word.

⁵⁹ Vgl. hieroor H.G. Stoker (1969c:29).

⁶⁰ Vir Stoker se beskouing van die tyd kyk ook H.G. Stoker (1964c:18 e.v.).

⁶¹ Vgl. vir meer besonderhede hieroor H.G. Stoker (1964c:32).

(c) 'n Derde oorskou van die idiostansies (stof, plant, dier en mens) laat onvermydelik hulle **gestruktureerdheid** in die oog spring. Dit gaan hier nie om hulle "deelhê" aan modale en dinamiese bepaaldhede nie, maar wel oor wat Stoker noem hulle **individuele** en **sosiale** sye. In hierdie verband maak hy melding van individuele en sosiale idiostante strukture.⁶²

(d) Vierdens onderskei Stoker 'n kosmiese dimensie van waardes. Hier val die onderskeid van goed en kwaad (positiewe en negatiewe waarde) op. Hier verdiskonteer Stoker teenstellings soos eg - vals; geldige denke - drogredes; gesinsvorming - gesinsverbrokkeling; gesondheid - siekte; heilig - sondig; skoon - vuil; mooi - lelik ens.

Die belangrike is egter dat hierdie waardes in "teaal-verdiepte" sin gesien kan word. So het die kosmos byvoorbeeld in sy geheel waarde omdat dit 'n skepping van God is. Hierdie kosmos is oorspronklik goed geskape. Dit het egter in sonde geval en het so aan "onwaarde" deel gekry. Ook die soendood van Christus en die onthulling daarin van die liefde van God vir Sy skepping gee, volgens Stoker "op imposante wyse" uitdrukking aan die **waardebepaaldheid** van die skepping (H.G. Stoker, 1970a:279).⁶³

3.2.6.1.2.2. Die kosmiese dimensie van modaliteite

Onder modaliteit of modale bepaling verstaan Stoker "n hoedanigheid ('n syns- of handelingswyse). Iets is byvoorbeeld ruimtelik, psigies of sedelik, is met ander woorde in die betrokke opsig modaal bepaal" (H.G. Sto-

⁶² Dit wat die **WWI** individualiteitstrukture noem, noem Stoker idiostante strukture. Stoker onderskei allereers tussen dit wat hy die individuele en sosiale sye van idiostansies noem. Volgens H.G. Stoker (1964c:30) laat die drie kosmiese dimensies van modaliteite, van (individuele en sosiale) idiostante strukture en van gebeurtenisse ons die kosmos sien volgens wat Calvin die orde van die skepping noem.

⁶³ Vgl. ook H.G. Stoker (1961a:178 e.v.; 1964c:2 e.v.). Volgens H.G. Stoker (1964c:30) staan waardes in 'n besondere verband tot die orde van die sondeval: "Maar ons tref in die kosmos ook goed en kwaad aan. Hier kan die orde van wat Calvin die orde van sondeval en verlossing noem, aan die orde kom. Self verkies ek dit (met die oog op die hêle kosmos) die orde van afval en herskepping te noem..." Vir die erkenning van hierdie kosmiese dimensie het Scheler se waardeleer groot invloed op Stoker uitgeoefen. Vgl. H.G. Stoker (1964c:3) hieroor.

ker, 1969:164).⁶⁴ Modaliteit en eienskap is nie dieselfde nie, want terwyl 'n modaliteit, aan die een kant enger as 'n eienskap is, omdat eienskappe in vier kosmiese dimensies aangetref word, is dit aan die ander kant weer ruimer, omdat byvoorbeeld nie net aanleg en funksies van kunsskepping en kunswaardering tot die estetiese modaliteit behoort nie, maar ook die estetiese bepaaldheid van kunsobjekte.

3.2.6.1.2.2.1. Die verskeidenheid van modaliteite

Stoker onderskei twaalf modaliteite, ook genoem modale kringe of modale wetskringe (H.G. Stoker, 1969:166). Vir sover daar meer modaliteite mag wees, moet dit deur verdere navorsing aangetoon word.⁶⁵

Ten opsigte van die aantal modaliteite verskil Stoker van Dooyeweerd.⁶⁶ Hy ontken die bestaan van "sosiale" en "historiese" modale wetskringe. Stoker motiveer sy standpunt soos volg: "Tipeerend van die sosiale is sy strukturele aard; die sosiale is 'n verband of relasie tussen byvoorbeeld mense of diere of plante en hoort onder die sogenaamde kosmiese dimensie van 'individualiteitstrukture' tuis. Daarom het naas mense-sosiologie ook dier- en plante-sosiologie reg van bestaan onder die wetenskappe; hieraan kan moeilik reg geskied as die sosiale as 'n (nogal uitsluitlike normatiewe)

⁶⁴ Vir die (modale) wetskringsleer gee Stoker erkenning aan die MWI: "Afgesien van punte van onderlinge meningsverskil en voorgestelde punte van wysiging aanvaar die **Wysbegeerte van die Skeppingsidee** die ryke vrugte van die **Wysbegeerte van die Wetsidee**, ag dit hom geroepe tot onderlinge saam- en verder bou van die modaliteiteleer en tot onderlinge worsteling om die waarheid vir sover meningsverskille bestaan - en wel vanuit die gemeenskaplike grondslae en die gemeenskaplike wysgerige veld van ondersoek" (H.G. Stoker, 1970a:283).

⁶⁵ Meer bepaald is hierdie modaliteite die volgende: getal, ruimte, die fisiese, die biotiese (of "lewe"), die psigiese; dan die wat in 'n besondere sin saamhang: die logiese, die linguale en die estetiese; dan weer drie wat in 'n besondere sin saamhang: die ekonomiese, die juridiese en die sedelike; en ten slotte die godsdienstige (H.G. Stoker, 1970a:284).

⁶⁶ Volgens die MWI is daar vyftien te onderskeie wetskringe: die aritmetiese (getal), die ruimtelike (ekstensiteit), beweging, energie, die biotiese (lewe), die psigiese (gevoel), die logiese (analitiese), die historiese (kultuurontwikkeling), die linguale (of taal oftewel simboliese betekening), die sosiale (omgang), die ekonomiese (skone harmonie), die juridiese (vergelding), die sedelike (liefde in tydelike betrekkinge) en die pisteutiese (geloof).

modaliteit (of wetskring) opgevat sou word; en sou dit geen sin hê om dan met antispasies of ontsluiting die plantlik sosiale en die dierlik sosiale te probeer verstaan nie" (H.G. Stoker, 1964c:29).⁶⁷

Ook geskiedenis is geen modaliteit nie. Want geskiedenis (as historiese ondersoek) resorteer onder die kosmiese dimensie van gebeurtenisse (H.G. Stoker, 1964c:29). Geskiedenis kan wel in verband met die normatiewe modaliteite gesien word, byvoorbeeld geskiedenis van taal, en ook in verband met die sogenaamde "individualiteitstrukture", byvoorbeeld geskiedenis van 'n volk of 'n kerk, maar is in elk van die gevalle (parsieële) geskiedenis. Gevolglik is dit kunsmatig om geskiedenis as modaliteit iewers plek te gee in die rangorde van normatiewe modaliteite, en dit is willekeurig om (soos Dooyeweerd) geskiedenis tussen die logiese en taal te plaas. Ten slotte het geskiedenis 'n eie 'sin' in die dimensie van gebeurtenisse, wat nie tot die modale herleibaar is nie (H.G. Stoker, 1969:166).⁶⁸

Voorts skets Stoker elke modaliteit oorspronklik in die sin dat dit uniek is, dit wil sê sy besondere eie aard of wese of sinkern het.

Die twaalf modaliteite is radikaal onderskeie, en hierdie radikale verskeidenheid van modaliteite is 'n prinsipiële verskeidenheid. Hoewel daar soms onsekerheid ten opsigte van die vraag na die sinkern van 'n bepaalde modaliteit mag wees, word die oorspronklikheid van die betrokke modaliteit aanvaar.⁶⁹

⁶⁷ Vgl. hieroor ook H.G. Stoker (1970a:284).

⁶⁸ Hierby sluit H.G. Stoker (1970a:284) ook die **energetiese** in. Soos die **energetiese** behoort ook die **historiese** in die kosmiese dimensie van gebeurtenisse tuis. So is die historiese geen hoedanigheid of sinswyse (dit wil sê modale bepaaldheid) nie, maar 'n tydse voortgang van opeenvolgende gebeurtenisse.

⁶⁹ Elk van byvoorbeeld getal as getal en ruimte as ruimte het 'n fundamentele aard wat vas is. Hoe hulle ook al mag saamhang is die een nie tot die ander herleibaar nie en dit gaan nie in die ander oor nie. Hierdie en ander dergelike vaste bepalings word **modale** bepalings genoem. Volgens H.G. Stoker (1970a:276) is hulle ontiese, "hoedanighede" en sou mens hulle ook vaste "sinswyses" kon noem. Met hulle kom die **kosmiese dimensie van modaliteite** in sig.

Wat godsdiens betref merk Stoker soos volg op: "Wat godsdiens as modaliteit betref, moet in gedagte gehou word dat godsdiens hier modaal beskou word en dat dit van religie onderskei is" (H.G. Stoker, 1969:166).⁷⁰

Voorts merk Stoker op dat (anders as Dooyeweerd) hy nie van die geloofswetskring spreek nie, maar van "godsdiens as modaliteit".

Vervolgens wys Stoker daarop dat vanweë sy oorspronklikheid en onherleibaarheid, vir elke modaliteit die prinsipe van soewereiniteit in eie kring geld:

"Die beginsel van soewereiniteit in eie kring handhaaf, dat alles wat modaal oorspronklik is, onherleibaar tot iets anders is, 'n eiesoortige soewereiniteit het, wat as sulks geëerbiedig moet word." Alleen konsekwente erkenning van die beginsel van soewereiniteit in eie kring maak dit moontlik om die ware objek in sy uniekheid en objektiwiteit en identiteit te gryp.

3.2.6.1.2.2.2. Die samehang van modaliteite

Die samehang van modaliteite word, volgens Stoker, deur 'n vaste rangorde bepaal, "en wel van die laagste (die aritmetiese) tot die hoogste (die godsdiens). Die telkens hoëre modaliteit veronderstel (is gefundeer in of gebou op) die telkens laere modaliteit" (H.G. Stoker, 1969:166). Gevolglik

⁷⁰ Die verskil tussen godsdiens en religie word deur H.G. Stoker (1969: 117) soos volg verduidelik: Godsdiens is gegee waar die mens hom direk tot God wend en byvoorbeeld tot God bid, Hom met psalm, gesang en lied lof toebRING, hom in Gods Woord verdiep, na die verkondiging van Sy Woord luister en aan die Sakramente deelneem. In die geval waar die mens God op 'n meer omvattende wyse dien word dit religie genoem (dit wil sê godsdiens in ruimer sin): "As die mens byvoorbeeld wetenskap, taal en kuns vorm, ekonomies, juridies en sedelik handel, huwelik, gesinne, state en maatskaplike instellings vorm, dan is dit alles geen godsdiens nie. Tog kan hy ook met al dergelike kultuurvorming God dien en dit tot Sy eer en verheerliking verrig... Hierdie menslike diens van God (in ruim sin) t.o.v. al sy doen en late noem ons religie om dit van godsdiens (die diens van God in enger sin) te onderskei. In hierdie betekenis van religie (wat die hele lewe van die mens omspan) is lewens- en wêreldbeskouing religieus bepaal, ook die nie-Christelike lewens- en wêreldbeskouing".

kan die telkens hoëre modaliteit nie gedink word sonder die telkens laere nie en die telkens hoëre modaliteit is telkens die meer ingewikkelde.

So byvoorbeeld veronderstel die psigiese die biotiese en die logiese die psigiese. Anders as Dooyeweerd stel Stoker sekere modaliteite in parallelle vertakking: "Omdat die logiese, die linguale en die estetiese nōu saamhang, en omdat ook die ekonomiese, die juridiese en die sedelike nōu saamhang, is die bo psigiese modaliteite in parallelle vertakking geplaas ... Godsdienst omspan beide vertakkings." Modaliteite hoër as 'n bepaalde modaliteit word sy superstraat, en modaliteite laer as 'n bepaalde modaliteit word sy substraat genoem. Godsdienst het geen superstraat en die aritmetiese het geen substraat nie.

Benewens hierdie rangorde is daar ook 'n innerlike samehang van modaliteite. Hiermee bedoel Stoker dat in elke modaliteit heenwysings na ander modaliteite aangetref word. So byvoorbeeld is ruimtegevoel en skoonheidsgevoel psigies gekwalifiseer maar wys hulle respektiewelik na die ruimtelike en estetiese modaliteite heen. Heenwysings in 'n betrokke modaliteit na substraat-modaliteite word retrosipasies genoem terwyl dié na superstraat-modaliteite antisipasies genoem word. Die aritmetiese modaliteit het net antisipasies byvoorbeeld die getalle "pi" en "e" wat na hoëre kringe heenwys, die modaliteit van godsdienst het net retrosipasies, terwyl alle ander modaliteite sowel antisipasies as retrosipasies het. Op hierdie wyse weerspieël elke modaliteit op sy besondere wyse die hēle kosmiese dimensie van modaliteite. Aan hierdie samehang van modaliteite gee die prinsipe van **universaliteit in eie kring** uitdrukking (1969:1967). In verband met die samehang van modaliteite wys Stoker voorts ook op die funksie van modale wette. Elke modaliteit het sy eie "grondwet", dit wil sê dié wat vir die aard, wese of sin-kern van die modaliteit geld, asook samehangswette ("rangsorte - en innerlike samehangswette"). Van besondere belang is dat die eerste vyf modaliteite - van die aritmetiese tot en met die psigiese - onder onoortrekbare wette staan, terwyl die sewe hoogste modaliteite - van die logiese tot en met die godsdienst - onder oortrekbare wette of norme staan (H.G. Stoker, 1969:167).

3.2.6.1.2.2.3. Ons kennis van modaliteite

In verband met ons kennis van modaliteite kom die vraag op: Hoe kan ons vasstel wat die aard, wese of sin-kern van 'n modaliteit is? Hierop antwoord Stoker:

"dit, word intuïtief ontdek en intuïtief ingesien. Elke modaliteit openbaar sy besondere eie aard (wese, sinkern) as dit wat dit vanselfsprekend is ... Waar twee onderskeie modaliteite egter nie onderskei word nie, met ander woorde vereenselwig word, ontstaan antinomieë ... Die insig in die teenstrydigheid van die betrokke antinomieë laat ons met behulp van die dialektiese metode tussen die betrokke modaliteite onderskei. [Vgl. byvoorbeeld die betrokke antinomieë van Zeno, wat veroorsaak word deurdat nie tussen die modaliteite van ruimte en beweging onderskei word nie" (H.G. Stoker, 1969:167)].

3.2.6.1.2.3. Die kosmiese dimensie van (individuele en sosiale) strukture⁷¹

Aangesien die term "struktuur" in die wetenskap verskillende betekenisse het, gaan Stoker van die standpunt uit dat struktuur "die bou ('Gebilde') van elk van stof, plant, dier en mens uit die betrokke modaliteite waaraan hulle deel het" is (H.G. Stoker, 1969:167). Stoker vat die sewe modaliteite waaraan die mens deel het (naamlik dié van die logiese tot en met godsdiens) saam as die "geestelike". Hieraan voeg hy toe: "Met hierdie betekenis van geestelik mag nie ander betekenisse van 'geestelik' verwar word nie, soos bv. die wat Teologie en die wat dikwels wysbegeerte aan 'gees' of 'geestelik'gee" (H.G. Stoker, 1969:168).

3.2.6.1.2.3.1. Die verskeidenheid van individuele strukture

Soos aangedui, het stof aan die eerste of laagste drie, plant aan die eerste vier, dier aan die eerste vyf en die mens aan al twaalf radikaal onderskeie modaliteite deel.

⁷¹

Vir 'n uiteensetting van die kosmiese dimensie van individuele en sosiale strukture, vgl. H.G. Stoker (1970a:292-304).

Tweedens is stof, plant, dier en mens elk 'n eiesoortige, afgeronde, strukturele eenheid of geheel, en nie 'n blote optelsom van die modaliteite waaraan elkeen deel het nie. "Omdat elk struktureel 'n eiesoortige eenheid of geheel is", sê Stoker, "geld - epigrammaties gestel - dat elk (van stof, plant, dier en mens) as 'n geheel meer is as die som van sy 'dele' (modaliteite)" (H.G. Stoker, 1969:168).

Derdens blyk dat elk 'n originêre eenheid of geheel is, daaruit dat die betrokke strukturele geheel die modaliteite waaraan dit deel het op eiesoortige of tipiese wyse saambind. Met ander woorde, die struktuur gaan by elk van stof, plant, dier en mens in dié sin aan die betrokke modaliteite vooraf, dat dit 'n eenheid of geheel is, waarbinne die betrokke modaliteite op besondere wyse saam verbind is. Die wyse waarop modaliteite in 'n betrokke strukturele eenheid saamhang, word in 'n besondere sin bepaal "deur die hoogste modaliteit waaraan die geheel deel het" (H.G. Stoker, 1969:168). In hierdie sin kan stof as 'n fisiese ding, plant as 'n biotiese ding, dier as 'n psigiese ding en die mens as 'n godsdienstige wese omskryf word.

Vierdens blyk dat stof, plant, dier en mens elk 'n originêre eenheid of geheel is daaruit dat die betrokke gehele hulle op verskillende wyse in een en dieselfde modaliteit waaraan hulle gemeenskaplik deel het, uitdruk (H.G. Stoker, 1969:168). Op grond van die voorgaande handhaaf Stoker dat stof, plant, dier en mens struktureel radikaal onderskeie is. Gevolglik is die een nie tot die ander herleibaar nie. Hiermee behoort elke betrokke wetenskap rekening te hou, sowel volgens die betrokke struktuurbeginsele as volgens die betrokke struktuurmetodes van ondersoek (Kyk H.G. Stoker, 1969:171).

3.2.6.1.2.3.2. Die verskeidenheid van sosiale strukture

Stoker gebruik die term "sosiaal" in 'n ruim betekenis en verstaan daaronder 'n verbinding van twee of meer individue of lede in 'n groep of lede in 'n groep of kring, soos byvoorbeeld in die geval van mense in 'n gesin, staat of fabriek. Hy verwys ook na "die geval van diere in 'n bye- of miere-kolonie; of soos by plante die geval is met bv. parasiet en gasheer of met simbiose in die algemeen; ons sou selfs die verbinding van 'n proton met elektrone in 'n atoom as 'n "sosiale" kring kon beskou. Bekend is die

onderskeiding van mensesosiologie, dieresosiologie en plantesosiologie (H.G. Stoker, 1969:171). Wat die menslike samelewing betref, onderskei Stoker (a) die primêre kringe naamlik huwelik, gesin, volk, staat en kerk as instituut; (b) die sekondêre kringe naamlik skool, fabriek, hospitaal, kunstenaarsvereniging, 'n politieke party, 'n skaakklub, ensovoorts; (c) die los verbande van individue soos byvoorbeeld 'n vriendekring, buurskap ensovoorts. Die kringe onder (b) en (c) word saamgevat as maatskappy.

Elk van hierdie en dergelike samelewingskringe is 'n sosiale struktuur "met 'n eiesoortige eenheid (of geheelsbepaling), waarbinne die betrokke individue (of 'lede') hul betrokke plekke, 'funksies', take, ensovoorts het". Dat die geheel meer is as die som van die dele geld ook hier, maar vir die primêre kringe geld dit in 'n strenger sin as vir die sekondêre. Die menslike persoon gaan egter nie geheel en al in één kring op nie, maar is lid van baie kringe en wel in die bepaalde opsigte wat die betrokke kringe karakteriseer (H.G. Stoker, 1969:171).

Stoker is van oordeel dat twee tipes van sosiale struktuurbepalings behoort onderskei te word, naamlik dié met betrekking tot modaliteite en dié met betrekking tot "lede". Ook hier aanvaar hy die opvattinge van H. Dooyeweerd as "skitterende insig" om ten dele om te bou en uit te bou. In hierdie verband verklaar Stoker:

"Dooyeweerd het ons die skitterende insig gegee (i) dat 'n menslike samelewingskring (net soos die geval van individuele strukture) deel het aan alle modale kringe (resp. modale wetskringe); (ii) dat by samelewingskringe een van die modaliteite 'n leidende en 'n ander modaliteit 'n funderende funksie in die kringstruktuur het; (iii) dat die betrokke leidende en funderende modaliteite 'n besondere rol het in die eenheids- of geheelsbepaling van die sosiale struktuur; en (iv) dat die struktuur-eenheid van 'n samelewingskring die wyse van deelname van die ander modaliteite aan hierdie struktuureenheid medebepaal" (H.G. Stoker, 1969:171).

Stoker se analise van samelewingskringe verskil van dié van Dooyeweerd onder andere daarin dat hy slegs 12 (in plaas van 15) modaliteite aanvaar, nie by alle kringe 'n funderende modaliteit vind nie, by die analise van die struktuur van samelewingskringe ook gebruik maak van heenwysings na

die kosmiese dimensie van gebeurtenisse, en dat hy naas die hier gegewe tipe struktuurbepalings nog 'n ander naamlik dié met betrekking tot "lede", aanvaar (H.G. Stoker 1969:173).

Volgens Stoker het elk van die primêre, sekondêre en losse samelewingskringe deel aan alle modaliteite, waarvan een 'n leidende funksie het. In die geval van sekondêre kringe is die leidende modaliteit van 'n fabriek die ekonomiese en van 'n kunstenaarsvereniging die estetiese, terwyl 'n skool selfs twee leidende funksies het, naamlik die logiese (vorming van kennis) en die sedelike (vorming van 'n sedelike karakter). 'n Vriendekring (as losse verband) staan onder leiding van die sedelike (vriendskap: persoonsliefde) (H.G. Stoker, 1969:173). Die primêre kringe het 'n funderende modaliteit; maar van die ander kringe kan Stoker geen funderende modaliteit vasstel nie.

Elke individu in (of "lid" van) 'n samelewingskring het deel aan alle modaliteite. Die sosiale is ook 'n struktuurbepalings van 'n samelewingskring:

"Let maar op die verhouding van man as man en vrou as vrou in 'n huwelik, of die onderlinge verhouding van vader, moeder en kind in 'n gesin. Onder andere speel in hierdie struktuurverbinding die gesagsverhouding (ouers - kinders; onderwyser - leerling; staatsowerheid - onderdane; werkgewer - werknemer; kerkraad - gemeente; ensovoorts) sy essensiële rol. Die gesagsverhouding in 'n betrokke samelewingskring word veral gekwalifiseer deur dié modaliteit wat daarin 'n leidende funksie het" (H.G. Stoker, 1969:173).

3.2.6.1.2.3.3. Die verskeidenheid van (individuele en sosiale) strukture

Stoker meen dat net soos die beginsel van soewereiniteit in eie kring die verskeidenheid in die kosmiese dimensie van modaliteite uitdruk, so "druk die prinsipe van die individualiteit van die eie struktuur" die verskeidenheid in die kosmiese dimensie van (individuele en sosiale) strukture uit, en laat dit die besondere strukturele eenheid (of geheel) van elk tot sy reg kom" (H.G. Stoker, 1969:173). In hierdie verband merk Stoker op dat

dit miskien beter sou wees om met Ir. H. van Riessen te spreek van die "identiteit" van die eie struktuur (H.G. Stoker, 1969:173).

3.2.6.1.2.3.4. Die samehang van (individuele en sosiale) strukture

Volgens Stoker het mens, dier, plant en stof 'n individuele en "sosiale" kant; albei is ewe fundamenteel en gelykwaardig en die een is nie tot die ander herleibaar nie. In fundamentele sin is die mens tegelyk die mees individuele en die mees "sosiale" wese. Om stof, plant, dier of mens slegs of in die eerste plek as individueel of sosiaal te sien, is 'n abstraksie. Dit is vir Stoker 'n samehangsprinsipe.

Ander samehangsprinsipes wat Stoker onderskei is die volgende: Benewens die beginsel van die sosiale kant van die idiostansies, is daar (wat die mens betref) die omstandigheid dat elke menslike persoon tegelykertyd lid is van verskillende samelewingskringe, dit wil sê dat laasgenoemde mekaar in dieselfde menslike persoon ontmoet. Voorts is daar die lidmaatskap van verskillende persone ten opsigte van een en dieselfde samelewingskring, die enkaptiese struktuurvervlegting van samelewingskringe,⁷² die ekologiese struktuur-vervlegting en ten slotte die verhouding van die mens en dier tot objekstrukture. Wat laasgenoemde betref kan marmer byvoorbeeld vir die mens 'n waarnemingsobjek, 'n taalobjek, 'n estetiese objek, 'n ekonomiese objek, 'n etiese objek en 'n godsdiensobjek wees en 'n nessie vir 'n voël 'n waarnemings- en 'n biotiese objek.

Die algemene beginsel insake die strukturele samehang van die kosmiese verskeidenheid formuleer Stoker soos volg: "Net soos die beginsel van 'universaliteit in eie kring' die samehang van verskeidenheid in die kosmiese dimensie van modaliteite uitdruk, druk die prinsipe van die universele vervlegting van die eie struktuur met ander strukture die samehang uit in die kosmiese dimensie van (individuele en sosiale) strukture (H.G. Stoker 1969:174).

⁷² Vir 'n bruikbare uiteensetting van Stoker se opvattinge met betrekking tot die enkaptiese struktuurvervlegting van samelewingskringe kyk H.G. Stoker (1970b:69 e.v.).

Die onderskeid tussen en samehang van (individuele en sosiale) strukture maak teorieë onhoudbaar wat die radikale onderskeid tussen stof, plant, dier en mens loën (byvoorbeeld materialisme, vitalisme, ensovoorts); teorieë wat individue primêr stel en die sosiale sekondêr (byvoorbeeld individualisme, liberalisme); teorieë wat die sosiale primêr stel en die individuele sekondêr (sosialisme, totalitarisme); en teorieë wat die onderskeie samelewingskringe onder een, byvoorbeeld die volk (nasionaal-sosialisme) of die staat (fascisme) of die arbeiders-maatskappy (kommunisme) of die kerk (Rooms-Katolisisme), subsumeer (H.G. Stoker, 1969:174). Behalwe bogenoemde beginsels, wat die samehang van individuele en sosiale strukture bepaal, noem Stoker ook die bestaan van struktuurwette en -norme wat vir elke struktuur geld en die wette en norme wat die samehang van strukture bepaal, sonder om verdere besonderhede daaroor te gee (H.G. Stoker, 1969:174).

3.2.6.1.2.4. Die kosmiese dimensie van gebeurtenisse⁷³

Waar die eerste twee kosmiese dimensies ons die kosmos (stof, plant, dier en mens) primêr in sy prinsipiële (of vaste) bepaaldheid laat sien, daar laat die kosmiese dimensie van gebeurtenisse ons die kosmos primêr in sy feitelike (of dinamiese) bepaaldheid sien.

Met die prinsipiële of vaste bepaaldheid van die kosmos het Stoker die vaste aard (wese, sin-kern) en vaste struktuur daarvan op die oog en met die feitelike of dinamiese bepaaldheid van die kosmos bedoel hy: Die hêle kosmos het deel aan gebeurtenis. Daar gebeur iets. Die wind waai, 'n boom bot, 'n dier soek kos, 'n mens dink, spreek en geniet voedsel, stel 'n kontrak op, loof en prys God, vorm 'n gesin, staat, ensovoorts. Hier het ons met gebeurtenisse en prosesse (samegestelde opeenvolgende gebeurtenisse) te doen, wat in en met tyd plaasvind. Hier tref ons onder andere ontstaan en vergaan, (aktuele) beweging en verandering, wordings, ontwikkeling en geskiedenis aan. Stof en plant en dier en mens "handel" dinamies, het met ander woorde aan gebeurtenis deel (H.G. Stoker 1969:174).

⁷³ In verband met die kosmiese dimensie van gebeurtenisse vgl. H.G. Stoker (1970a:289-292 en 1964c:1 e.v.). Kyk ook sy opmerking in (1954b:243 v.n. *): "... die historiese val nie onder die kosmiese dimensie van modaliteite of wetskringe nie, maar onder die van gebeurtenisse".

Net soos individuele en sosiale strukture modaliteite veronderstel, veronderstel gebeurtenisse modaliteite en individuele en sosiale strukture (H.G. Stoker, 1969:174). Stoker onderskei voorts tussen die verskeidenheid en samehang van gebeurtenisse.⁷⁴

3.2.6.1.2.4.1. Die verskeidenheid van gebeurtenisse

Eerstens verklaar Stoker dat onder andere beweging en verandering, verdunning en verdigting, verhitting en afkoeling, aantrekking en afstoting, transformasie van energie, verbinding en ontbinding onder fisies-chemiese gebeurtenisse by stof resorteer. Energie en massa speel hier hulle rol terwyl ons ook hier tussen oorsaak en gevolg onderskei.

Tweedens tref ons al bogenoemde gebeurtenisse by plantlewe aan, maar ons tref hier ook gebeurtenisse aan wat by die fisies-chemiese ontbreek, naamlik lewensprosesse (H.G. Stoker, 1969:174). Lewensprosesse verskil van fisies-chemiese gebeurtenisse deurdat eersgenoemde spontaan selfbewegend is. Die beweging is hier endogeen, dit wil sê word hier as't ware "van binne uit" aan die gang gesit en gelei. Ten tweede is lewensprosesse doelmatig, intern-teleologies (outoteleologies) bepaal. So, byvoorbeeld, is in 'n akkertjie die akkerboom, wat dit moet word, potensieel aanwesig. Ten derde tref 'n mens by 'n plant, naas die verhouding van oorsaak en gevolg ook die verhouding van middel en doel aan. Ten vierde is 'n plant organies, wat beteken dat die lewensprosesse van 'n plant onder leiding van 'n dinamiese geheelbepaling staan, dat die plant 'n dinamiese eenheid is en sy "dele" organe is wat as middele in diens van die geheel staan. Ten vyfde verloop die lewensprosesse by 'n plant asimmetries, wat nie noodwendig die geval is by die fisies-chemiese prosesse van stof nie. Die doelgerigte geheelbepaaldheid van die lewensprosesse maak dit asimmetries, dit

⁷⁴ Volgens H.G. Stoker (1970a: 290) lê aan elk van die kosmiese dimensies twee beginsels ten grondslag, een wat op die radikale verskeidenheid betrekking het, en een wat op die samehang daarvan betrekking het. Vir die kosmiese dimensie van modaliteite geld onderskeidelik die beginsels van "soewereiniteit in eie kring" en van "universaliteit in eie kring". Indien ons die woord "vryheid" in ruime sin opvat, en wel positief as aktiwiteit volgens aard en negatief as ongeremde aktiwiteit, dan geld in die kosmiese dimensie van gebeurtenisse (vir stof en plant en dier en mens) onderskeidelik die beginsels van "vryheid volgens die eie bevoegdheid" en "die universele afhanklikheid van die eie bevoegdheid". Vgl. ook H.G. Stoker (1933c:7 e.v.).

wil sê die gang hiervan is byvoorbeeld vanaf bevrugting en ontkieming deur groei tot volwassenheid en dood, maar nie omgekeer nie. Ten sesde is by die plant vernietiging van die organiese bepaaldheid moontlik en kan by 'n plant siekte en dood intree wat by stof nie die geval is nie.

Derdens tref ons, behalwe die gebeurtenisse wat ons by stof en plant aantref, ook psigiese prosesse by die dier aan.

Van die drie bekendste teorieë oor ons kennis van die psigiese by mense en by diere, naamlik die analogie-, invoelings- en evidensie teorie, aanvaar Stoker die laasgenoemde, "wat handhaaf dat die psigiese deur die liggaam heen - respektiewelik uitstraal, dit wil sê hom deur middel van die liggaam en liggaamlike "aktiwiteite" uitdruk. Met ander woorde ons neem die psigiese ekstrospektief waar, vir sover dit tot uitdrukking kom. Ons sien byvoorbeeld dat 'n hond kwaad is (H.G. Stoker, 1969:176). Ons mag egter die gedrag en handelings by diere nie antropomorf vertolk nie, omdat die psigiese by die mens - weens sy geestelike aktes en prosesse - so radikaal van die psigiese by die dier verskil. Die teenoorgestelde fout wat evolusioniste begaan om tipies menslike gedrag en handelings uit dierlike gedrag en handelings te bepaal, moet ook vermy word.

Verskille tussen gebeurtenisse by diere en plante is in hoofsaak die volgende: Die psigiese spontaneïteit by die dier verskil van die biotiese spontaneïteit by die plant, insover eersgenoemde 'n spontane psigiese beweging impliseer wat uit 'n gevoelde behoefte, drif of drang, byvoorbeeld 'n honger gevoel, opkom. Voorts reageer diere van plek tot plek, terwyl plante gewoonlik tot een lokaliteit beperk is, die psigiese prosesse by diere is doelbepaald, dit wil sê die doel word bewustelik bepaal en dit vereis 'n "aktiwiteit" wat die doelmatige prosesse by die plante nie het nie. Verder tref ons by die dier psigofisiese prosesse aan en verloop sy psigiese prosesse onder leiding van die psigofisies gefundeerde aangebore instink.

Vierdens meld Stoker (1969:177) dat terwyl ons gebeurtenisse en handelings wat ons by stof, plant en dier aantref, ook by die mens kry, vind ons egter by laasgenoemde alleen aktes en aktiwiteite met betrekking tot byvoorbeeld kultuurvorming ten opsigte van taal, ekonomiese goedere, sedelikheid, huwelik, volk, staat ensovoorts, met betrekking tot gods-

diens, religie en kerkvorming, asook met betrekking tot vorming van geskiedenis en tegniek (H.G. Stoker, 1969:177). Menslike handelings is meer as net doelmatig en doelbepaald - hulle is doelstellend. Dit hang daarmee saam dat die mens kan kies, toerekenbaar is, onder norme en pligte staan, verantwoordelik is en tot vryheid bestem is.

Aan die radikale verskeidenheid van gebeurtenisse, respektiewelik handelings, by stof, plant, dier en mens, sê Stoker, "gee die prinsipe van vryheid van eie bevoegdheid" uitdrukking (H.G. Stoker, 1969:177).

In sy **Wysbegeerte van die Skeppingsidee** betoog Stoker dat hierdie beginsel "is dieselfde as dié van soewereiniteit in eie kring, maar alleen toegepas op 'n heel ander kegelsnit van die kosmos as die kegelsnit van kwaliteit en van sin. In die kegelsnit van sodanighede of wetskringe of modaliteite kom die prinsipe van konkrete self-aktiwiteit nie tot sy volle reg nie en moet dit gegryp word vanuit 'n ander aspek van die kosmos. Dinamiese realiteit, aktualiteit, feitelikheid, selfaktiwiteit, werklikheid, of wat u hierdie aspek ook sou wil noem, dit wat in teenstelling tot die sodanige en kwaliteite groei en ontwikkel, word en handel, - het in sy eie aard nie alleen 'n wetsoewereiniteit in sover dit die funksie betref in 'n bepaalde kring nie, maar 'n plus, wat ek vryheid noem. Individuele substansie is vry, - vry is die fisiese energie, die groeiende plant, die kos-soekende dier, die kultuurvormende mens" (1933c:36).

Hierdie vryheid staan egter nie in teëstelling tot wetsbepaaldheid nie, want behalwe in die geval van prisoniers is vryheid versus wetsgebondenheid 'n valse teëstelling, omdat vryheid ook 'n eieaard besit en dus wetsbepaald is. Die eintlike teëstelling met vryheid is nie wet nie, maar afhanklikheid. Vryheid is onafhanklikheid. Die mens is vry om te dink, sedelik te handel en te glo soos hy wil en niemand kan dit keer nie. So is die plant vry om te groei en die elektron om te beweeg.

Hier, sê Stoker, het ons met uniekheid van aktiwiteit te doen. Elke soort aktiwiteit het 'n eie bevoegdheid. Die **lewensvryheid** van die dier verleen geen bevoegdheid tot **logiese denke**, **sedelike handele**, **estetiese genieting** of **religieuse diens** nie. Waar daar geen bevoegdheid is nie, is daar ook

geen vryheid nie: "Die vryheid in eie bevoegdheid handhaaf dat elke individuele substansie: materie, plant, dier, mens, 'n serie unieke bevoegdhede besit, - bevoegdhede waarin dit in 'n positiewe betekenis van die woord waarlik vry is, dit is 'n soort onafhanklikheid in handele wat eiesoortig en 'n oorspronklike gawe Gods is; 'n onafhanklikheid om te wees wat dit is en te handel soos dit handel. Elke individuele substansie handel vry in eie bevoegdheid, handel vry in ooreenstemming met sy wese" (H.G. Stoker, 1933c:37). Die vryheidsbevoegdhede verskil gevolglik van mekaar. In die atoom of elektron is dit een-dimensioneel - hier is vryheid en noodsaaklikheid identies. In die plant is die bevoegdheid twee-dimensioneel ten opsigte van die bloot stoflike en die biotiese met die leidende vryheid in die biotiese aspek. In die dier is dit drie-dimensioneel met die leiding in die dierlik-bewuste. In die mens is dit vier-dimensioneel, met die leiding in die geestelike. Hoe hoër jy in die rangorde van substansies opklim, hoe wyer word die kloof tussen vryheid en noodsaaklikheid. Ons moet dus in die kwalitatief verskillende individuele substansies verskillende vryheidsbevoegdhede erken - diere mag nie behandel word asof hulle mense is nie en omgekeerd. En in elke substansie moet ook rekening gehou word met die mate van ontwikkeling tot sy eie bevoegdhede - aan kinders mag ons dus nie dieselfde vryhede toeken as aan volwassenes nie.

Volgens Stoker is die beginsel van soewereiniteit in eie kring beperk tot die modaliteite, terwyl die beginsel van vryheid in eie bevoegdheid individuele eksistensies omvat (1933c:38). Om dit dus in 'n driehoek te soek, is onsinnig, want 'n driehoek is nie dinamiese werklikheid nie. Die beginsel van vryheid in eie bevoegdheid gryp die kosmos nie alleen of eerstens in sy individualisasies nie, maar in sy individuasies. Die mees individuele konkrete eksistensie is net so reël, uniek, werklik as wat die kosmos as geheel dit is. Deur aan die algemene meer werklikheid toe te ken as aan die individuele, word die wêreldbeeld vervals.

3.2.6.1.2.4.2. Die samehang van gebeurtenisse

Volgens Stoker bestaan daar 'n samehang van kousale gebeurtenisse (handelinge, prosesse) onderling, van teleologiese gebeurtenisse onderling en van kousale en teleologiese gebeurtenisse.

Onder "oorsake" verstaan hy hier effektiewe oorsake (*causae a tergo*). Teleologiese gebeurtenisse, doelmatig of doelbepaald, het wat soms doel-oorsake, *causae a fine*, genoem word. En menslike, doelstellende aktes en handelinge, (*teleologies, a fine*) word ook wel menslike vrye oorsake of vryheid genoem.

Stoker stel ook 'n samehang van gebeurtenisse in stof, in plant, in dier en in mens, onder andere parallelle en wisselwerkende fisiologiese en psigiese prosesse; van gebeurtenisse tussen stof, byvoorbeeld atome, tussen plante, tussen diere en tussen mense, maar ook tussen stof, plant, dier en mens. Die een is van die ander afhanklik. Vir die universele samehang van radikaal onderskeie gebeurtenisse geld die prinsipe van "universele afhanklikheid van die eie bevoegdheid" (H.G. Stoker, 1933c:38). Om werklik te bestaan, te werk en te handel het ons kosmiese wesens almal mekaar nodig: "Vir sy werklikheid is die hoëre van die laere afhanklik, vir leiding die laere van die hoëre" (H.G. Stoker, 1933c:46). Stoker stel dat die beginsel van universele afhanklikheid van die eie bevoegdheid handhaaf:

"dat alle bestaande en wordende en ontwikkelende werklike ietse so intiem onderling in allerhande afhanklikhede verbind is, dat as een wieletjie in die hele masjinerie van die kosmos fout gaan, dat dan die hele kosmos daardeur beïnvloed word en bepaal word. Dit is dan ook hierdie prinsipe van universele afhanklikheid van die eie bevoegdheid wat agter die leer skuil dat die sondeval van die mens die oorsprong is van alle kwaad en euwel, nie alleen in die ryk van die mens, maar ook in die ryk van die dier, van die plant, van die stoffelike wêreld. Die mens is so intiem vervleg in die hele kosmos, dat toe hy geval het, hy die kosmos saamgesleep het, en moes saamsleep, en die hele kosmos abnormaal gemaak het. Vir 'n herstel is dan ook nodig nie net 'n nuwe mens nie, maar 'n herskeping van die hele kosmos" (H.G. Stoker, 1933c:46).

Die erkenning van die samehang van radikaal onderskeie gebeurtenisse maak, volgens Stoker (1969:178), teorieë onhoudbaar wat alle gebeurtenisse net uit oorsake, of nog enger, net uit stoflike oorsake wil verstaan, of wat soos die evolusionisme stof, plant, dier en mens geheel en al evolusionêr-kousaal wil verklaar.

Vir die verskeidenheid van gebeurtenisse, asook vir hul samehang, bestaan wette, en vir die tipies menslike gebeurtenisse (aktes, dade) geld norme.⁷⁵

3.2.6.1.2.5. Die kosmiese dimensie van waardes⁷⁶

Volgens die **MMI** bestaan daar vier dimensies van die menslike ervaringshorison, naamlik dié van tyd, modaliteit, individualiteitstruktuur en die religieuse. Stoker onderskei egter vier ander kosmiese dimensies naamlik dié van modaliteit, (individuele en sosiale) strukture, gebeurtenisse en waardes. Hierin vind Stoker aansluiting by Vollenhoven:

"Van betekenis vir my onderskeiding van kosmiese dimensies is dat Vollenhoven (*Isagogē Philosophiae*) - alhoewel anders as ek - onderskei tussen modaliteite, strukture, die genetiese, en die goed-kwaad-onderskeiding, - dus ook vier (en byna gelykmatige) onderskeidings tref" (H.G. Stoker, 1964c:31).

Die drie kosmiese dimensies van modaliteite, van (individuele en sosiale) idiostante strukture en van gebeurtenisse laat ons die kosmos sien volgens wat Calvyn die orde van die skepping noem. Volgens Stoker tref ons in die kosmos ook goed en kwaad aan. Hier kom die orde wat Calvyn die orde van sondeval en verlossing noem in sig. Met die oog op die hele kosmos verkies hy om dit "die orde van afval en herskepping" te noem, waarby hy dié van sondeval en verlossing as iets besonders insluit (H.G. Stoker, 1969:30).

Stoker begin ook hier met die konkrete idiostansies (stof, plant, dier en mens) en ontwaar hy dat die hēle kosmos (stof, plant, dier en mens) aan die goed-kwaad bepaaldheid, met ander woorde aan waarde deel het. Gevolglik is dit 'n universele onderskeiding of kosmiese dimensie. Laasgenoemde moet nie vereenselwig word met 'n "waarderyk", soos byvoorbeeld Plato se ideëryk of iets dergeliks wat in elk geval nie bestaan nie.

⁷⁵ Vir Stoker se beskouing van tyd en die kosmiese dimensie van gebeurtenisse kyk H.G. Stoker (1937d:65-98; 1938e:1-24; 1948b:47-61; 1948c: 32-53; 1943:87-99; 1964c:1-67). Kyk ook L.J. du Plessis (1957:137-146).

⁷⁶ In verband met die kosmiese dimensie van waardes kyk ook in besonder Stoker (1970a:304-307).

Slegs van iets wat wêrklik bestaan of geskied, kan gevra word of dit "goed" of "sleg" is. Volgens Genesis het ook God gesien dat sy skeppings-werk goed, ja baie goed, was. Goed en sleg is waardes.

Stoker gebruik die term "waarde" in 'n ruim sin wat sowel die positiewe as die negatiewe waarde of "onwaarde" insluit, maar ook in 'n eng sin en dan beteken dit positiewe waarde in onderskeid van "onwaarde". Uit die verband sal blyk in watter sin die term gebruik word. Ook mag die term "waarde" hier nie verwar word met ekonomiese "waarde" of "prys" nie (H.G. Stoker, 1969:178).⁷⁷

As voorbeelde van waarde en onwaarde noem Stoker onder andere die volgende: heilig, vroom en sondig; sedelike goed en onsedelik; juridies reg en onreg; ekonomies nuttig of voordelig en nadelig; esteties skoon en lelik; taalsuiwerheid en -onsuiwerheid; logiese konsekwentheid en inkonsekwentheid; psigiese en biotiese gesondheid en siekte; instrumentele waarde van byvoorbeeld stof vir kultuurvorming asook eiewaarde.

Ook huweliksontbinding, gesinsontwrigting, staatstirannie, kerkvervalsing en ontwrigting van maatskaplike instellings sowel as die teendeel hiervan getuig van onwaardes en waardes. Voorts ook oorlog en vrede; geskiedenis en vorming van tegniek met die gebruik en misbruik daarvan. Asook menslike roepingsvervulling en -versaking, wetsgehoorsaamheid en -oortreding, verantwoordelikheid en onverantwoordelikheid, vryheid en verslawing. Ons kan dus van waardes en onwaardes spreek met betrekking tot natuur, kultuur en godsdiens (asook religie) (H.G. Stoker, 1969:179).

Vir sover die hele skepping(stof, plant, dier en mens) die werk van God se hande is, dra dit die stempel van sy Maker en is dit kragtens sy oorsprong goed. Vir sover dit van God afgeval het en sonde en kwaad in die kosmos heers, is dit sleg. Aan die mens as beeldraer van God kom 'n unieke waarde toe, asook 'n fundamentele onwaarde aan die krenking daarvan. So kan ook die middele en doelstellings van die mens, asook middele en doeleindes by

⁷⁷ Van waardes verklaar H.G. Stoker (1970a:304) dat tussen positiewe en negatiewe waardes onderskei moet word: "Weer begin ons met die konkrete stof, plant, dier en mens. Op grond van wat hulle is en/of doen, is hulle goed of sleg. Die kwalifikasies 'goed' en 'sleg' noem ons waardes. Waardes kan wees of positiewe waardes ('goed') of negatiewe waardes oftewel onwaardes ('sleg')."

plant en dier, goed of sleg wees. Kortom, die h le kosmos het deel aan waarde en onwaarde.⁷⁸

Maar, slegs wat w rklik is of "handel", is goed of sleg - met ander woorde die kosmiese dimensie van waarde veronderstel of is gefundeer in dié van gebeurtenisse. Die kosmiese dimensie van waardes laat ons die kosmos van 'n radikale nuwe kant sien en is as sodanig nie herleibaar tot dié van modaliteite, (individuele en sosiale) strukture en gebeurtenisse nie (H.G. Stoker, 1969:179).⁷⁹

Stoker definieer waarde en onwaarde soos volg:

"Waarde' is 'n kwalifikasie (ek vind geen beter woord nie) waaraan mens, dier, plant en stof (in sy w rklike bestaan en 'handeling') deel kry, as dit aan sy betrokke wese (aard, 'sin'), aan sy betrokke bestemming (taak, doel, funksie) en aan sy betrokke (daarvoor geldende) wet(te) beantwoord. 'Onwaarde' is 'n kwalifikasie waaraan 'iets' deel kry, wanneer dit nie daaraan beantwoord nie of 'n krenking daarvan is. 'Onwaarde' (of 'n 'negatiewe' waarde) is meer as afwesigheid of negasie van 'waarde'. Dit is sy 'positiewe' (respektiewelik positief bestaande), 'te kanter'" (H.G. Stoker, 1969:179).

Hierdie omskrywing van waarde (respektiewelik onwaarde) bevat, volgens Stoker, vier belangrike bepalinge:

- (a) Waarde (respektiewelik onwaarde) is 'n kwalifikasie van iets wat werklik is, dit wil sê werklik bestaan; respektiewelik handel. Hierdie iets noem hy die draer van waarde. Aktuele waardes (respektiewelik

⁷⁸ Vgl. hieroor ook H.G. Stoker (1970a:304).

⁷⁹ H.G. Stoker (1970a:304) stel dat waardes op verskillende wyses ingedeel kan word: "n Indeling van waardes volgens hul draers is die volgende: (a) stof- (of materie-) waardes, plantwaardes, dierwaardes, menswaardes; (b) (i) volgens die kosmiese dimensies van modaliteit: godsdiens-, sedelike-, juridiese-, ekonomiese-, estetiese-, lewenswaardes, ensovoorts; (b)(ii) volgens die kosmiese dimensie van gebeurtenisse: middel- en doelwaardes, verder waardes van drifte, van begeerte, van wil, van opvoeding, van 'n historiese gebeurtenis, ensovoorts; (b)(iii) volgens die dimensie van (individuele en sosiale) idiostante strukture: individuwaardes, sosiale waardes, gesinswaardes, volkswaardes, ensovoorts. Met bostaande moet onthou word dat waardes antiteties onder-skeibaar is as positiewe waardes en onwaardes (of negatiewe waardes)".

onwaardes) bestaan werklik slegs as kwalifikasies van waardedraers: "Dit teenoor teorieë wat waardes selfstandig maak en verabsoluteer" (H.G. Stoker, 1969:179).⁸⁰

- (b) Dit is te eng, soos sommige doen, om waardes met "wetmatigheid" te vereenselwig. Want aan die een kant vereis waarde nie net beantwoording aan die betrokke wet(te), waaronder norm(e) nie, maar ook aan die betrokke wese en bestemming van sy draer (H.G. Stoker, 1969:179). Andersyds is waarde meer as wetmatigheid (in die algemeen: meer as beantwoording), omdat dit 'n besondere kwalifikasie is, wat met die betrokke beantwoording ontstaan. So byvoorbeeld as mens na die bekende kwartet uit Rigoletto luister, dan mag die viersang esteties wetmatig (beantwoordend) wees, maar dit openbaar meteen iets wat my ontroer. "Wetmatigheid" of "beantwoordendheid" (respektiewelik "onwetmatigheid", "nie-beantwoordendheid") is formeel en bied nie die positiewe (respektiewelik negatiewe) gegewendheid wat waarde (respektiewelik onwaarde) materieel (inhoudelik) as besondere kwalifikasie openbaar nie. Dit stel Stoker teenoor teorieë wat waarde as kriterium en riglyn vir ons dade stel: "Want waardes veronderstel kriteria en is dus as sodanig geen riglinies nie" (H.G. Stoker, 1969:180).⁸¹

- (c) Waarde begelei wel elke werklike iets en sy handeling, maar dit is meteen in dié sin 'n gevolg, dat dit van beantwoording aan wese, (aard, sin), bestemming (taak, doel, funksie) en wet getuig. As sodanig is dit 'n nuwe of oorspronklike gegewe, maar dit is geen beginsel nie,

⁸⁰ Stoker (1970a:305) beskryf positiewe waarde as 'n luister waaraan die draer deel kry as dit aan sy aard, bestemming en wet beantwoord. Waarde glinster en skitter as't ware met 'n eie glans. In teale sin is dit 'n kreatuurlike afglans van die heerlikheid, goedheid, wysheid en majesteit van God wat die wese, bestemming en wet van die geskapene bepaal het. Waarde getuig daarvan dat sy draer, welgevoeg, welgeorden, welbepaal, welgevorm, welbestem, welgedoen, ensovoorts, is. Hierteenoor kan die kwalifikasie van 'n onwaarde analogies omskryf word as ontluistering (dit wil sê ontglansing), verdowing, as 'n vuilheid, besoedeling, besmetting, bevlekking, ensovoorts.

⁸¹ As sodanig is waardes (sowel positief as negatief) nie beginsels nie. Hulle is eerder end-sels, resulterende kwalifikasies waar 'n draer aan sy aard, bestemming en wet beantwoord, al dan nie. Waardes is op hulself ook nie kriteria of maatstawwe vir menslike doen en late nie. Norme of wetmatighede mag dus nooit met waardes vereenselwig word nie. Waardes kan wel geaktualiseer (of gerealiseer) word, maar kan nie direk nagejaag word nie (H.G. Stoker, 1970a:305-306).

eerder 'n "end-sel". Terwyl 'n feit dinamies is, is 'n waarde, net soos 'n beginsel, "ondinamies" (H.G. Stoker 1969:180). Vir sover waardes oorspronklik is, mag ons van waarde-beginsels spreek, maar as "end-sel" of gevolg is dit 'n kwalifikasie wat met die vereiste beantwoording ontstaan. Omdat waarde en ook die rangorde van waardes "end-sel" is, kan dit geen maatstaf en riglyn vir die mens se doen en late wees nie. Maatstawwe is die vereistes wat met wese, bestemming en wet of norm gegee is, die gronde of voorwaardes waarkragtens waardes (respektiewelik onwaardes) tot stand kom. Dit stel Stoker dan tēen teorieë wat waardes selfstandig stel en selfs verabsoluteer.⁸²

- (d) Met die betrokke wese, bestemming en wet is ook die betrokke doel saamgegee. Doeleindes is gevolglik ook waardebepaald (waardedraers) en dus self geen waardes nie. Dit teenoor teorieë wat waardes of die rangorde van waardes tot doeleindes van menslike handelinge stel.

Voorts op die vraag: Wat is presies hierdie kwalifikasie wat ons waarde (respektiewelik onwaarde) noem?, antwoord Stoker dat dit weens sy uniekheid en onherleibaarheid moeilik is om te verduidelik, tensy ons dit metafories (oordragtelik met beeldspraak) of toutologies doen. Waarde kan dan beskryf word as 'n "luister" waaraan iets deel kry, as dit aan sy betrokke wese (aard, "sin"), bestemming (taak, doel, funksie) en wet(te) beantwoord.

Die waarde glinster en skitter as't ware met 'n eie glans, met 'n eie straling. As sodanig pak en bekoor dit en maak dit "aanspraak" op "agting" (H.G. Stoker, 1970a:180).

Waarde getuig daarvan dat iets of sy handeling wel-gevoeg, wel-georden, wel-bepaal, wel-gevorm, wel-bestem en wel-gedoen is. Daarenteen is die kwalifikasie van onwaarde as teëhanger van waarde 'n positiewe of werklik bestaande ontluistering, ontglansing, verdowing, wat dikwels met vuilheid, besoedeling, besmetting en bevelking getipeer word. Dit stoot af en

⁸² Stoker (1970a:306) merk op dat die mens deur die eeue heen altyd van goed en sleg, en daarmee van waardes, geweet het. Merkwaardig is egter die besondere waardebewustheid (selfs waarde-kultus) van die huidige mens. Waardes word voorgehou as selfstandige groothede, as ideale waarna direk gestreef kan word, as norme vir menslike handelings, as die eintlike singewers van die menslike lewe.

getuig van verwording en verwerplikheid. Dit is voorts merkwaardig dat by die mens "waarde" as geskenk en genade ervaar word. Waar waarde as verdienste ervaar word, is die ervaring fariseïsties, terwyl onwaarde van verdiende verwerplikheid getuig.

Ons kom veral langs twee weë tot kennis van waardes, naamlik indirek deur deduksie en direk deur intuïsie. Wanneer ons 'n bepaalde wet op 'n betrokke "iets" en sy "handeling" toepas en dit sodoende as "goed" of "sleg" beoordeel, kry ons deduktiewe waardekenis. Volgens Stoker: "Daarvan dat daar naas deduktief verkreeë waardekenis ook intuïtief verkreeë waardekenis bestaan, het onder andere Max Scheler en Nicolai Hartman onses insiens oortuigend aangetoon" (H.G. Stoker, 1969:181). Die ontroering van ons gemoed wat byvoorbeeld deur 'n opofferende liefdesdaad of 'n kunswerk, spontaan gewek word, getuig van 'n waardekenis wat intuïtief, kognitief, emosioneel en intensioneel van aard is. Net soos in die geval van sinuiglike waarneming is hierdie onmiddellike waardekeuring aan byvoorbeeld aanpassing, afstomping, illusie en hallusinasie, en ook veel meer as sinuiglike waarneming aan "subjektivering" en vervalsing onderhewig.⁸³

Maar "dit alles neem nie weg nie dat waardes (respektiewelik onwaardes) objektief dit wil sê onafhanklik van ons kennis (respektiewelik keuring daarvan) bestaan" (H.G. Stoker, 1969:181). Stof, plant, dier en mens en hul betrokke "handelings" het dus sêlf aan waardes (respektiewelik onwaardes) deel, daargelate of ons dit ken, reg ken of verkeerd ken.

Voorts stel Stoker dat ons waardes van hul draers kan abstraher en 'n ingewikkelde orde tussen waardes kan ontdek, net soos in die geval van die kosmos as veelheid byvoorbeeld getalle geabstraher kan word en 'n orde tussen hulle ontdek kan word: "Net soos ons teoreties 'n getalleryk kan konstrueer, kan ons teoreties 'n waarderyk konstrueer" (H.G. Stoker, 1969:181). Terwyl getalle homogeen is, is waardes egter heterogeen. Waar getalle in kwantitatiewe sin as positiewe en negatiewe onderskei kan word en 'n rangorde van meer en minder vorm, val waardes kwalitatief in positiewe waardes en onwaardes uiteen, en kan ons waardes in 'n kwalitatiewe

⁸³ Indien 'n mens waardes onderling vergelyk kan jy tussen hulle 'n orde ontdek. Ook blyk hieruit 'n rangorde van waardes. As sodanig is waardes ook aan 'n eie wetsorde onderworpe (vgl. H.G. Stoker, 1970a:306).

rangorde van hoër en laer rangskik. So is byvoorbeeld religieuse of godsdienstige waardes kwalitatief hoër as sedelike, en laasgenoemde weer kwalitatief hoër as kunswaardes en is persoonswaardes kwalitatief hoër as dingwaardes en eiwaardes kwalitatief hoër as middelewaardes. Hierby voeg Stoker: "Ons moet egter onthou dat ons hier met abstraksies te doen het: die 'hoogte' en 'laagte' van waardes in 'n waarderyk hang saam met die betrokke wese, bestemming en wet(te) van die betrokke draer en sy plek in die kosmos. Die waarderyk (en sy rangorde) het geen konkrete en veral geen absolute selfstandigheid nie en dien nie as kriterium of riglyn vir ons doen en late nie" (H.G. Stoker, 1969:181). Dit stel hy teenoor teorieë wat waardes en hul rangorde verabsoluteer en as maatstawwe vir ons dade stel.

Waardes is geen kragte nie en as sulks ondinamies. Tog gaan daar 'n invloed van hulle uit deur middel van hul appël op die mens, - in terme van Aristoteles se beeldspraak: hulle beweeg soos 'n beminde haar minnaars beweeg. Wie byvoorbeeld mishandeling aanskou, tree op.

Teenoor teorieë wat klem op waarderealisasie lê, stel Stoker dat waarde resultate of "end-sels" is en geen doelstellings wat op min of meer direkte wyse gerealiseer kan word nie. Die bekende paradoks ten opsigte van die hedonisme geld ook hier: hoe meer jy waardes najaag hoe meer ontglip dit jou. Waardes word egter op indirekte wyse verwesenlik, naamlik deur te sorg dat 'n betrokke "iets" aan sy wese, bestemming en wet of norm beantwoord.

Ten slotte stel Stoker dat waardes en hul bestaan aan wette onderworpe is. So is daar byvoorbeeld wette wat geld vir die verskeidenheid van waardes, vir die orde of samehang (onder andere rangorde) van waardes in die waarderyk, vir die verband van waardes en waardedraers en vir die verwesenliking van waardes (H.G. Stoker 1969:182).

Stoker formuleer dan die verskeidenheidsprinsipe in die kosmiese dimensie van waardes in terme van die eie kwalifikasie ("luister", reps. "ontluis-tering") as getuienis van die al- of nie-beantwoording van die draer aan sy wese, bestemming en wet (H.G. Stoker, 1969:182). Vir die samehang van waardes geld die prinsipe van "die universele verbondenheid ('sameklank') van kwalifikasies ('luister' en 'ontluis-tering') as gesamentlike getuienis

van die al- en nie-beantwoording van die universeel verbonde draers aan die wesens-, bestemmings- en wetsorde" (H.G. Stoker, 1969:182).

Die kosmiese dimensie van waardes werp dan ook 'n besondere en skerp lig op die stryd tussen die Ryk van die lig en die ryk van die duisternis, dit wil sê die stryd in die gemoed van elke mens en tussen mense (H.G. Stoker, 1964c:56). Hier het ons nie te doen met 'n stryd tussen waardes nie (wat geen konkrete dinamiese bestaan het nie) maar tussen waarde- en onwaarde-verwesenlikende kragte.⁸⁴

Hierdie kosmiese dimensie werp ook lig op die radikale onderskeid tussen stof, plant, dier en mens. So byvoorbeeld het die mens deel aan waardes (onwaardes) waaraan stof, plant en dier nie deel het nie.

Stoker lewer skerp kritiek teen die "huidige voortrekkery van en gedweep met waardes" (H.G. Stoker, 1969:182). Hy verwys na die talryke toesprake en geskrifte waarin 'n beroep op lewenswaardes, kultuurwaardes, volkswaardes, godsdienswaardes, menslikheidswaardes, ensovoorts gemaak word, en hoe gestel word dat die huidige mens sy waardebesef verloor het en hom 'n nuwe waardebesef behoort toe te eien. Vervolgens word verseker dat waardes aan die menslike doen en late sin gee en as ideale doelstellings en riglynie vir sy dade behoort te geld. Waarde word vandag aangebied as 'n panasee vir die huidige ontwrigting en verval van die mensdom. "Die huidige gedweep met waardes weet nie van beginsels en wette wat ons dade behoort te lei nie, en bied waarde as surrogaat vir waarheid aan" (H.G. Stoker, 1969:182).

84

Hier het Stoker die religieuse en teaal verdiepte verband in die oog. Die hele skepping van God het aan waarde deel omdat dit sy oorsprong in God vind. God het volgens Sy Woordopenbaring die kosmos goed geskape. Die kosmos het egter in sonde en kwaad verval en het aan onwaarde deel gekry. Hiervan sê Stoker (1970a:279): "Die oorwinning oor sonde en kwaad deur die soendood van Christus en die hiermee gegewe onthulling van die liefde van God vir Sy skepping druk ook op imposante wyse die waarde bepaaldheid van die skepping (in casu van die kosmos) uit."

3.2.6.1.2.6. Die samehang van die kosmiese dimensies

H.G. Stoker bespeur 'n samehang tussen die kosmiese dimensies onderling. Dit blyk dat die kosmiese dimensie van (individuele en sosiale) strukture die kosmiese dimensie van modaliteite veronderstel, dat die kosmiese dimensie van gebeurtenisse die kosmiese dimensie van (individuele en sosiale) strukture veronderstel en dat die kosmiese dimensie van waardes die kosmiese dimensie van gebeurtenisse veronderstel. Dit gee ons 'n rangorde van kosmiese dimensies waarvolgens die een in die ander gefundeer is.⁸⁵

Die visie van die kosmos volgens 'n kosmiese dimensie is abstrak, omdat dit 'n betrokke kant (of "aspek") van die konkrete kosmos uitlig (abstraheer). Dit is egter geen subjektiewe denkkonstruksie nie, omdat 'n kosmiese dimensie 'n kant van die kosmos self is.⁸⁶

Kosmiese dimensies dien dan ook as onderskeidings wat ons ondersoek van die kosmos die verskeidenheid laat oorsien.⁸⁷

⁸⁵ Dit blyk dat Stoker in sy **Oorsprong en rigting II** (1970a:282 v.n. 150) hierdie standpunt laat vaar het: "In my B. en M. het ek nog gestel dat die kosmiese dimensie van waardes gefundeer is in dié van gebeurtenisse, dié van gebeurtenisse in dié van idiostante strukture en dié van idiostante strukture in dié van modaliteite. Hiervan het ek teruggekom. Die eenlynige rangorde skyn my nie heeltemal reg nie en bowendien 'n oorvereenvoudiging te wees". Wat die orde van kosmiese dimensies betref stel Stoker (1970a:307) dat dit duidelik is dat die kosmiese dimensie van waardes die ander drie onderstel (met ander woorde daarin gefundeer is). Die kosmiese dimensie van idiostante strukture onderstel weer die kosmiese dimensies van modaliteite en gebeurtenisse. Dit het vir Stoker egter 'n vraag geword of die kosmiese dimensie van gebeurtenisse in dié van modaliteite gefundeer is, aangesien die modale en dinamiese kante van idiostansies in gelykwaardige sin die ander kosmiese dimensies skyn te fundeer.

⁸⁶ Die kosmiese dimensies is radikaal onderskeie en die een kan nie tot die ander herlei word nie. Tog is hulle universele kante van die hele kosmos en daarmee van die konkrete idiostansies stof, plant, dier en mens. Op die vraag hoe die vier kante van die kosmos tegelyk en tesame moontlik is antwoord Stoker (1970a:308): "Ons kreatuurlike kenne ... skiet te kort om dit saam te vat. Ons kan die kosmiese dimensies onderskei en ons kan by benadering aantoon dat en hoe hulle saamhang ..., maar hoe dit moontlik is dat wat radikaal onderskeie is, kan saamhang, is 'n hiperdoks wat die wonderstruktuur van die kosmos openbaar".

⁸⁷ Elke kosmiese dimensie bied volgens Stoker (1970a:308) heenwysings na elke ander kosmiese dimensie. As mens die kosmos universeel vanuit 'n

Ons mag egter nie by hierdie abstrakte visies bly staan nie, en moet die daarmee verkreeë resultate van ondersoek telkens weer aan die konkrete kosmos (stof, plant, dier en mens) verifieer (H.G. Stoker, 1969:164).

3.2.6.1.2.7. Kosmiese eenheid

Volgens Stoker is die beskouing van kosmiese eenheid "prinsipieel" bepaald. Stoker gaan daarvan uit dat:

"Eenheid en differensiasie is fundamenteel. Dit is 'n eerste bepaling van alles wat is en is dus 'n beginsel. Die wysgeer (soos elke ander wetenskaplike) aanvaar op aangewese gronde **vooraf** (dit wil sê voor sy ondersoek en telkens weer voor elke stap van sy ondersoek) dāt daar eenheid en differensiasie is, en dat dit sy taak is om dit te vind en om volgens wat hy as eenheid en differensiasie vind, wetenskap (i.c. Wysbegeerte) te bou. Die voorafaanvaarding van eenheid en differensiasie in sy veld van ondersoek is vir die wysgeer (soos vir elke ander wetenskaplike) 'n prinsipiële beslissing" (H.G. Stoker, 1963a:23-24).

Stoker stel dat differensiasie eenheid en eenheid differensiasie veronderstel en impliseer. As daar net een absolute ongedifferensieerde "ding" bestaan het, mag daar wel van "eenagtigheid" maar nie van "eenheid" sprake wees nie: Ons het met ander woorde eintlik nie met twee beginsels te doen nie, maar met één bipolêre beginsel waarvan eenheid en differensiasie sy twee onderskeie én mekaar komplementerende pole is. Hierdie bipolêre beginsel lê aan alle wetenskaplike (waaronder wysgerige) arbeid ten grondslag; dit is 'n eerste veronderstelling van alle wetenskap; sonder om dit vooraf te aanvaar is wetenskap nie moontlik nie (H.G. Stoker, 1963a:24).

Stoker definieer "eenheid" soos volg: "Onder eenheid verstaan ons 'n verband van die gedifferensieerde (hetsy soos 'n geheel die gedifferensieerde in hom saambind of 'n samehang wat tussen die gedifferensieerde bestaan). Eenheid is 'n uitdrukking van orde en staan dus in 'n innige verband met die

betrokke kant (of kosmiese dimensie) benader, dan kom die ander kosmiese dimensies ook in sig, byvoorbeeld die sedelike is 'n **modale** bepaling wat op sedelike dade (**gebeurtenisse**) van mense (**idiostant-struktureel**) betrekking het en as goed of sleg (**waarde**) gekwalifiseer is. Die ander dimensies word hier dus vanuit die modaal sedelike benader.

wetsorde wat God universeel vir alle dinge, vir die hele kosmos, gestel het" (H.G. Stoker, 1963a:22).

Teen hierdie agtergrond onderskei Stoker vier fundamentele betekenis van eenheid naamlik eenheid as "gelykheid van aard", dit wil sê formele eenheid,⁸⁸ eenheid as "samehang van veelheid en verskeidenheid",⁸⁹ eenheid as "herstel van verskeurdheid" (byvoorbeeld genesing, herstel van huweliks-verhoudings, sluiting van vrede - hierdie "herstel" beteken eintlik oorwinning oor kwaad en sonde)⁹⁰ en eindelijk eenheid as absolute, algenoegsame eenheid.⁹¹

Terwyl Stoker "herstel van verskeurdheid", volgens die orde van sondeval (afval) en verlossing (herskepping), as 'n eenheidsbeginsel stel, stel hy volgens die orde van die skepping 'n drieërlei eenheid, naamlik

- (a) Die absolute en algenoegsame, transkosmiese of ekstern-kosmiese, teosentriese eenheid van die kosmos (as totaliteit en verskeidenheid) in God, uit, deur en tot Wie alle dinge is. In die lig van hierdie eenheidsbeginsel behoort ons die kosmos as kosmos wysgerig te ondersoek.
- (b) Die "formele" of universele eenheid van die kosmos (stof, plant, dier en mens). Hiervolgens is God, die Skepper, in geen enkele opsig krea-

⁸⁸ Hiermee bedoel Stoker (1963a:22) die volgende: alhoewel kleure byvoorbeeld onderling mag verskil, vorm hulle kragtens hulle "gelykheid van aard" 'n "formele" eenheid, waarvolgens hulle van alles wat nie kleur is nie, onderskei kan word.

⁸⁹ Van hierdie tipe van eenheid gee Stoker (1963a:22-23) die volgende voorbeelde: 'n hoop klippe vorm 'n meganiese eenheid. 'n Motorkar vorm 'n meganistiese eenheid. Die atoom in die huidige kernfisika vorm 'n holiese eenheid. Stoker reken die wysbegeerte tot taak om die radikaal onderskeie soorte van eenheid wat onder hierdie eenheidstipe val, te onderskei en hul onderlinge verbondenheid te vind en te ondersoek.

⁹⁰ Vir die wysgeer is veral van belang wat - kosmies gesien - die aard, moontlikhede en grense van hierdie eenheid as herstel van verskeurdheid is.

⁹¹ Die drie fundamentele tipes van eenheid (naamlik gelykheid van aard, samehang van veelheid en verskeidenheid en herstel van verskeurdheid) het op die kosmos betrekking en is relasioneel van aard. Hulle vind hulle absolute Eenheidsgrond in God. Hierdie absolute Eenheidsgrond behoort die wysgeer te veronderstel en in die lig daarvan die onselfgenoegsame kosmos in sy totaliteit en in sy veelheid en verskeidenheid te ondersoek (H.G. Stoker, 1963a:23).

tuurlik nie en is die kosmos in geen enkele opsig met God identies nie, en beteken ook die "natuuroopenbaring" van God, sy immanensie, alomteenwoordigheid en presensie in die kosmos geensins dat hy kreatuurlik of dat die kosmos geheel of ten dele met God identies is nie. Hiervolgens is ook die absolute en radikale afhanklikheid van die kosmos gestel, met ander woorde kom tot openbaring die gegrondeheid van die "formele" eenheid van die kosmos in die absolute teosentriese of ekstrinsieke eenheid van die kosmos.⁹²

- (c) Die veelheid en verskeidenheid in die kosmos hang op legio verskillende wyses saam. Hiermee is die "materiële" eenheid van die kosmos as samehangende verskeidenheid gestel. Hierdie eenheid is gegrond sowel in die absolute teosentriese as in die "formele" eenheid van die kosmos en hierdie eenheid behoort in die lig van die twee voorafgaande eenheidsbeginsels verstaan te word.

Ten opsigte van die "materiële" eenheid van die kosmos let Stoker in besonder op die samehang van die kosmiese wetsorde en die samehang van stof, plant, dier en mens. Stoker wys eers op die eenheid van elk van stof, plant, dier en mens (dit wil sê op hul radikale verskeidenheid) en dan op die samehang van stof, plant, dier en mens.

In verband met die eenheid van elk van stof, plant, dier en mens, stel Stoker dat stof, plant, dier en mens hul in elke kosmiese dimensie op 'n besondere wyse uitdruk:

"As konkrete eenheid is elk van stof, plant, dier en mens meer as die som van sy kosmiese dimensies. Tot die eenheid van elk behoort ook sy besondere bou (samehang van 'bestanddele') (byvoorbeeld van 'materie' en energie, van proton (met neutron) en elektron by stof; van selle (en hul bou), organisme en organe, funksies ensovoorts by plant en dier; van siel en liggaam by die mens)" (H.G. Stoker, 1969:183).

⁹² Van die formele (of ekstrinsieke) eenheid van die kosmos verklaar Stoker (1933c:54) dat dit die eerste grondbeginsel is "wat die diepste Calvinistiese trek aan hierdie Wysbegeerte gee, nl. die verhouding van die besondere en universele onderskeie en in samehang, tot God die Skepper".

Tot die konkrete eenheid van elk van stof, plant en dier behoort ook sy moontlikheid om tot kultuur omgevorm te word, en van die mens om kultuur te vorm. Ook behoort tot die eenheid van elk sy verbondenheid met en onderworpenheid aan die betrokke wetsorde. Die konkrete eenheid van elk word ook bepaal deur die onderlinge afhanklikheid en op-mekaar-aangewys-wees van stof en plant en dier en mens. Bowendien word die konkrete eenheid van elk ook bepaal, teel gesien, deur sy moontlikheid om as medium te dien vir die openbaring van God en deur sy radikale afhanklikheid van en sy instandhouding deur God.

In sy beskouing van eenheid waarsku Stoker teen die volgende drie dwalings:

- (a) om stof en plant of dier of mens of enigiets anders van die kosmos algenoegsaam te stel en te verabsoluteer, dwalings waarin onder andere materialisme, vitalisme, psigomonisme, idealisme en humanisme verval;
- (b) dié van simplisisme of oorvereenvoudiging. Dit geskied wanneer die radikale verskeidenheid binne die eenheid van stof of van plant of van dier of van mens oor die hoof gesien, gerelativeer of genivelleer word. Die pasgenoemde -ismes is hiervan voorbeelde, asook empirisme, positivisme, evolusionisme en historisme, wat stof, plant, dier en mens net as "feite" in hul kousale samehang in die kosmiese dimensie van gebeurtenisse sien en die modale en strukturele gesigspunte as irrelevant opvat;
- (c) om die radikale onderskeid van stof en plant en dier en mens (elk in sy konkrete eenheid gesien) oor die hoof te sien, te relativeer of te nivelleer, iets waaraan bogenoemde -ismes en veral evolusionisme, hulle skuldig maak.

Die vraag na die eenheid van die mens, sê Stoker, verdien besondere aandag (H.G. Stoker, 1969:184,185).

- (i) In die eerste plek is die fundamentele eenheid van die menslike persoon daarin geleë dat hy God kan ken en dien of hom afvallig aan 'n afgod kan verslaaf. Die mens is dan ook in die eerste plek nie 'n "redelik-sedelike" wese nie, maar 'n God-dienende, respektiewelik godsdienstige of religieuse wese.

(ii) In die tweede plek is die eenheid van die mens - ten spyte daarvan dat hy geheel en al nou en hiernamaals 'n aardse, kreatuurlike wese is - veral daarin geleë dat hy beelddraer van God is. Aan die een kant is die mens deur en deur 'n aardse (kosmiese) wese, geheel en al kreatuur, "net soos sy medeskepsels stof, plant en dier. Hy behoort tot die aarde (kosmos) soos die aarde tot hom behoort" (H.G. Stoker 1969:256). In sy kreatuurlike onselfgenoegsaamheid is hy afhanklik van alles wat hom omring en in die mees fundamentele en omvattende sin afhanklik van God. Soos sy medeskepsels is hy geheel en al aan die wetsorde van God onderworpe. Hy is geen God nie en is in niks met God identies nie. Niks van hom (ook nie sy verstand of rede) mag op homself gestel en verabsoluteer (vergoddelik) word nie. "Tog" sê Stoker "is die mens met God analoog; want hy is geskape na die beeld van God. Soos byvoorbeeld 'n portret van 'n mens presies op daardie mens lyk, maar as kleurvlekke op papier geen mens is nie en 'n bloot fisies-chemiese ding is, is die mens beeld van God (analoog met God), maar tog nie God nie en in alles bloot kreatuur" (H.G. Stoker, 1969:257). Hiervan dien die volgende as voorbeelde. God is 'n persoon; die mens is ook 'n persoon. God is gees; die mens het gees (H.G. Stoker, 1969:257). So kan nog talle ander fasette van die beeld van God in die mens gegee word.

Om hierdie analogie-begrip verder te verduidelik, sê Stoker dat die sin waarin stof, plant, dier en mens hul oorsprong in God vind, die hele kosmos goddelik is. Dit beteken egter nie dat die kosmos geheel of ten dele identies met God is nie. Wat die mens betref bestaan daar tussen God en hom 'n ooreenstemming. Identiteit is 'n ooreenstemmingsrelasie met gelyksoortige (homogene) steunpunte. In hierdie sin is daar geen ooreenstemming tussen God en mens nie. "Analogie is 'n ooreenstemmingsrelasie met ongelyksoortige (heterogene) steunpunte. In hierdie sin is die mens wel God-gelyk as beeld van God. Teologies word onder die beeld van God (in enge sin bedoel) heiligheid, geregtigheid en kennis verstaan. Ons verstaan die 'beeld van God' in ruime sin ..." (H.G. Stoker, 1969:257).

(iii) In die derde plek (en dit hang met (i) en (ii) saam) is die eenheid van die menslike persoon met sy besondere roeping op aarde gegee,

naamlik dat hy toerekenbare heerser van die natuur en homself en skepper van kultuur is, alles in diens van en as medewerker van God.

- (iv) In die vierde plek staan sy eenheid in verband met die omstandigheid dat hy 'n moontlikheid van keuse het, dit wil sê God en sy roeping ontrou kan wees, en onder wette (norme) staan wat hy behoort te gehoorsaam, maar kan oortree, met ander woorde dat hy verantwoordelik is en daardeur vry kan wees. Teen hierdie agtergrond stel Stoker sy beskouing aangaande menslike vryheid aan die orde. Op hierdie stadium moet ons dan aandag aan Stoker se opvatting aangaande menslike vryheid (wat ook wetenskaplike vryheid impliseer) skenk.

3.2.7. Stoker se opvatting oor menslike vryheid

3.2.7.1. Inleidend

'n Oorskouing van H.G. Stoker se opvatting van menslike vryheid toon 'n denkontwikkeling wat Stoker deurloop het. Vir 'n begrip van Stoker se denke in hierdie verband is dit belangrik om van hierdie denkontwikkeling kennis te neem aangesien sy denkarbeid oor menslike vryheid oor byna 'n halwe eeu strek. Dit is opmerklik dat Stoker (volgens sy eie belydenis) vier stadia in sy denkontwikkeling oor menslike vryheid deurloop het.⁹³

Stoker gaan van die standpunt uit dat elke wetenskap (teologie, wysbegeerte en vakwetenskap) met die mens te doen het. Dit is die mens wat wetenskap beoefen, wat die bronne, doel en grense van die wetenskap bepaal, wat hierby van veronderstellings uitgaan, sy probleme vind en kies, sy metodes kies en gebruik, sy wetenskaplike arbeid volgens betrokke norme behartig, die geldigheid van sy resultate vasstel en wat hom vergewis oor sy verhouding (as "subjek" van wetenskapsbeoefening) tot sy "objek" of veld van ondersoek (H.G. Stoker, 1960b:181). Van sy benadering tot die probleem van menslike vryheid verklaar Stoker:

"Ons beperk ons tot één fundamentele vraagstuk van universele strekking, nl. die van die **verantwoordelike vryheid** van die mens, 'n vraagstuk wat

⁹³ Kyk in hierdie verband na Stoker se opmerkings in sy (1960b:181).

innerlik saamhang met die van die wese en bestaan van die mens en al sy doen en late, en wat van fundamentele en universele belang is vir alle antropologieë. Hierdie vraagstuk is nog te omvattend ... en word beperk tot die vraag wat menslike vryheid is; en hierdie vraag word behandel volgens wat Calvyn 'die orde van die skepping' noem" (H.G. Stoker, 1960b:181).

Stoker poog dus om van die vryheidsvernietigende invloed van die sonde en die vryheidsherstellende invloed van verlossing (wat Calvyn "die orde van verlossing" noem) af te sien.⁹⁴

3.2.7.2. Stoker se denkontwikkeling

3.2.7.2.1. Die eerste stadium

Aanvanklik het H.G. Stoker se lesings oor menslike vryheid veral bestaan uit 'n kritiese behandeling van die belangrikste deterministiese, indeterministiese, self-deterministiese, humanistiese en naturalistiese vryheidsteorieë (H.G. Stoker, 1960b:181). Met hierdie kritiek het Stoker op die volgende kenmerke van menslike vryheid gestuit: (a) kiesvryheid (veral "formele" kiesvryheid), (b) spontaneïteit, (c) wetsbepaaldheid (aan (i) kousale en (ii) normatiewe wette) en (d) verantwoordelikheid (gewortel in toerekenbaarheid). Volgens Stoker is die tekortkomings van 'n ontleding van menslike vryheid volgens die kenmerke daarvan (a) dat dit slegs 'n losse oor-sig bied van dit wat met menslike vryheid saamhang maar geen in-sig in hul innerlike verbondenheid nie, en (b) dat 'n kritiese behandeling nie menslike vryheid self en *de novo* as 'n unieke gegewe ondersoek nie (H.G. Stoker, 1960b:182).

3.2.7.2.2. Die tweede stadium

Die probleem wat vir Stoker sentraal tydens hierdie fase staan, is die vraag of die mens werklik kan kies. Die metodologiese vraag wat hier op

⁹⁴ Stoker gaan ook nie in op die modaal, struktureel en dinamies onderskeie tipes van menslike vryheid nie. Voorts skenk hy ook nie aandag aan die innerlike verbondenheid van menslike vryheid met waarheid, liefde en gelukkigheid nie.

die voorgrond tree is die volgende: Solank ek kiesvryheid in die lig van die wetsbepaaldheid en predestinasie ondersoek, ontglip dit my. Behoort ons nie dus kiesvryheid sêlf te ondersoek nie, afgesien van die waarhede dat menslike vryheid wetsbepaald is en Goddelike predestinasie alles bepaal, ook al skyn dit dat so 'n ondersoek resultate mag lewer wat met genoemde waarhede in stryd is? Hierop antwoord Stoker dat hierdie metode geregverdig en noodsaaklik is. Op die vraag of menslike kiesvryheid werklik bestaan antwoord Stoker:

"Dat die mens werklik k n kies, w  t ek uit my 'ervaring'. Dit is geen illusie dat ek in die verlede kon kies, in die hede kan kies en in die toekoms sal kan kies nie. My slegte gewete het geen sin as ek in die verlede nie anders kon gehandel het nie. Bowendien kan die mens sonder kiesvryheid nie toerekenbaar wees en verantwoordelik handel nie. Ook norme (oortreebare wette), menslike deugde en pligte het sonder 'n kiesvryheid geen sin en bestaansmoontlikheid nie" (H.G. Stoker, 1960b: 182).

Hierdie probleem hang voorts saam met die verhouding tussen vryheid en wet. In hierdie verband is die belangrikste ontwikkeling tydens die tweede denkfase dat Stoker tot 'n insig aangaande kiesmoontlikheid en kiesvryheid kom. Die mens het dus die moontlikheid om te kies, maar dit is louter moontlikheid en nog geen aktualiteit, geen vryheid nie: "Vryheid (w.o. kiesvryheid) is 'n handeling en is aktueel en op allerlei wyses bepaal. Vryheid (w.o. kiesvryheid) veronderstel kiesmoontlikheid; kiesmoontlikheid gaan aan kiesvryheid vooraf" (H.G. Stoker, 1960b:183).

Volgens Stoker is kiesmoontlikheid as positiewe moontlikheid "oop", en al staan dit onder die wetsorde, is dit as blote moontlikheid nog nie aktueel deur die wet bepaal nie. Dit is egter wel begrens. 'n Mens kan byvoorbeeld nie oor 'n huis spring nie. In die oorgang van kiesmoontlikheid tot kiesvryheid (die keuse as handeling) tree die wetsorde bepalend in. Metodologies is die juiste vraag dus of die mens k n kies.

Die vrugbaarheid van hierdie insig in die onderskeid tussen kiesmoontlikheid en kiesvryheid open vir Stoker die volgende insigte:

- (i) Die onderskeiding tussen kiesmoontlikheid en kiesvryheid leer ons skerper as ooit insien dat as ons menslike vryheid wil verstaan, ons dit in sy **aktualiteit** en **konkreetheid** moet ondersoek (H.G. Stoker, 1960b:183);
- (ii) Dit laat ons die betrokke moontlikheid as iets **positief** sien, op grond waarvan positiewe vryheid gevind kan word. Vanuit **negatiewe vryheid** sal mens nie vind wat menslike vryheid werklik is nie (H.G. Stoker, 1960b:183);
- (iii) Dit laat ons die betrokke moontlikheid in sy oopheid sien. "Kiesmoontlikheid blyk ten grondslag te lê aan alle onderskeie modale, strukturele en dinamiese tipes van menslike vryheid, en wel aan menslike vryheid as sodanig soos dit innerlik met die kern van die menslike bestaan en daarmee met die hele menslike persoon as 'subjektiewe' totaliteit verbind is, en wel as 'n fundamentele voorwaarde vir sy hële vryheid" (H.G. Stoker, 1960b:184).

Ten spyte van die insigte reeds verwerf is die vernaamste tekortkoming tydens die tweede stadium dat 'n insig in die innerlike verbondenheid van die kenmerke van menslike vryheid ontbreek. 'n Verdere tekortkoming is dat al het ons kiesmoontlikheid as 'n essensiële voorwaarde van menslike vryheid gesien, ons nog nie weet wat menslike vryheid in positiewe sin is nie (H.G. Stoker, 1960b:184).

3.2.7.2.3. Die derde stadium

Tydens hierdie fase het Stoker algaande tot die insig geraak dat menslike vryheid, in essensie, as heerskappy gesien moet word (H.G. Stoker, 1960b:184). Die vereenselwiging van menslike vryheid met menslike heerskappy van wat aan die mens se sorg toevertrou is, het vir Stoker interessante perspektiewe geopen (vgl. H.G. Stoker, 1960b:185).⁹⁵

⁹⁵ Die vereenselwiging van menslike vryheid met heerskappy bied vir Stoker 'n insig in die innerlike verbondenheid van drie van die genoemde vier kenmerke van menslike vryheid, naamlik spontaneïteit, kiesvryheid en onderworpenheid aan die wetsorde van God. Op grond hiervan sê Stoker (1960b:185)

(i) is menslike vryheid as heerskappy spontaan. Dit is 'n spontaneïteit wat totaal verskillend is van dierlike spontaneïteit;

'n Analise van menslike vryheid as heerskappy toon dat waar die mens heers, beheer en beheers hy moet kies op welke wyse hy dit moet doen. Sonder 'n kiesmoontlikheid is menslike vryheid as heerskappy nie moontlik nie. In hierdie verband speel wetsgehoorsaamheid(wetsvervulling) 'n belangrike rol: "Wetsgehoorsaamheid (wetsvervulling) is 'n sine qua non nie net vir wetenskaplike vryheid, respektiewelik heerskappy nie, maar vir die h le vryheid van die mens. Die mens k n kies. Die mens staan onder 'n Goddelike wetsorde. Dit is die twee fundamentele voorwaardes vir die menslike bestaan en vir al sy doen en late. Kiesmoontlikheid en wetsvervulling is die twee fundamentele voorwaardes vir menslike vryheid as heerskappy. Daarsonder is menslike vryheid nie moontlik nie" (H.G. Stoker, 1960b:185). Die vrugbaarheid van hierdie insig is die volgende:

- (i) Vryheid (as heerskappy) is positief, fundamenteel en universeel. Dit is innerlik verbind met die bestaan, met die kern van die menslike persoon, en daardeur met die hele mens as "subjektiewe" totaliteit. Dit staan in betrekking tot die hele kosmos vir sover dit aan die mens se sorg (be-heer-ing) toevertrou is. Dit lê ten grondslag aan en druk hom op die diverse wyses in al die onderskeie modale, strukturele en dinamiese tipes van menslike vryheid uit (H.G. Stoker, 1960b:185).⁹⁶
- (ii) Met die beheersing van die natuur bring die mens iets nuuts tot stand, skep hy kultuur (van velde maak hy plase, van wol klere, van meel brood, van fisiese klanke taal en musiek, van die kenbaarheid van die "dinge" kennis en wetenskap, ensovoorts). In hierdie sin is

(ii) sonder 'n kiesmoontlikheid is menslike vryheid as heerskappy nie moontlik nie en

(iii) op grond van Gods Woord en algemene konklusies uit die ervaring kan ons handhaaf dat menslike vryheid as heerskappy aan die wetsorde van God onderworpe is.

⁹⁶ Die mens is "heer" met sy wilsbeslissings en ook waar nuwe insigte vir hom oopgaan. Hy is ook "heer" met sy liefde, sy kunsskepping en -waardering, sy spreke, sy huweliksluiting, gesinsvorming, opvoeding, staatsvorming, ensovoorts. Vryheid is nie net heerskappy oor stof, plant en dier nie, maar is ook self-be-heer-sing. Menslike vryheid as heerskappy is egter deur die mens se kiesmoontlikhede beperk: die mens kan en mag nie probeer om vry te wees soos God nie. Die mens mag dus nie probeer om bo die wetsorde van God uit te styg nie. Binne sy menslike moontlikhede is die mens egter vry: "heer" (H.G. Stoker, 1960b:186).

menslike vryheid (heerskappy) kultuurskepping ("creativity"). Menslike vryheid (heerskappy) is aktualisering van alle betrokke moontlikhede in Gods skepping gelê. Omdat menslike vryheid slegs ooreenkomstig die wetsorde van God moontlik is, is menslike vryheid **wetsvervulling**. Omdat God die mens tot vryheid roep deur hom sy aard, aanleg en talente en sy omstandighede, geleenthede en situasies te skenk, is menslike vryheid roepingsvervulling (H.G. Stoker, 1960b:186).⁹⁷

(iii) Menslike vryheid (kreatuurlike heerskappy) kan nie met die vrymag van God bots nie. Menslike vryheid is slegs moontlik as verwesenliking van sy van God gegewe roeping (waar onder gehoorsaming van die Goddelike wetsorde), dit wil sê as die doen van die wil van God. Kies hy egter teen die wil van God, dan verloor hy sy menslike vryheid en vervall hy in slawerny (fundamenteel in sondeverslawing) en word hy gedwing deur die magte wat hom verslaaf (H.G. Stoker, 1960b:187).⁹⁸

(iv) Horisontaal (dit wil sê in aardse verhouding tot stof, plant, dier en mens self) is menslike vryheid heerskappy. Vertikaal (dit wil sê in sy verhouding tot en afhanklikheid van God) is menslike vryheid diens (gehoorsaamheid, wetsbetragting, roepingsvervulling). Samevat- tend is menslike vryheid die in die diens aan God gefundeerde heerskappy oor wat aan die sorg van die mens toevertrou is. Menslike vryheid vind aldus nie in die mens uiteindelijke grond en sentrum nie, maar is (teosentries) gegrond in die vrymag van God (H.G. Stoker, 1960b:187).⁹⁹

⁹⁷ Met sy heerskappy en kultuurskepping is menslike vryheid die beeld van die vrymag van God, 'n kreatuurlike afglans van Gods Heer-likheid en majesteit (H.G. Stoker, 1960b:186).

⁹⁸ In slawerny vervall vermag die mens niks teen die vrymag van God nie. Goddelike predestinasie (waar onder die verwesenliking van Sy raad op aarde) maak sowel van menslike vryheid as menslike slawerny gebruik. Ware Christelike vryheid is primêr die doen van die wil van God tot Sy eer en heerlikheid, afgesien van mensebelange; dit is die vryheid van 'n kóningskind (H.G. Stoker, 1960b:187).

⁹⁹ Wie dit nie insien nie sal byvoorbeeld humanisties menslike vryheid uitsluitlik in die mens veranker en sentreer en dit sodoende ver- goddelik of naturalisties die mens sy heer-lyke beeldskap Gods ontnem en dit tot 'n natuur-proses denatureer. Humanisme mag die mens nog as

- (v) In hul verhouding tot God, in Christus en as mense is mense gelykelyk vry. Onderling en in hul aardse verhoudings word menslike vryheid egter in ongelykheid verwesenlik. Mense verskil byvoorbeeld in geslag, aanleg en talent; hulle bevind hulle in verskillende omstandighede, geleenthede en situasies; hulle verskil in hul gesagsverhoudings; hulle verskil in hul moontlikhede tot heerskappy, vind verskillende take hulle gestel en het verskillende roepings (H.G. Stoker, 1960b:188).¹⁰⁰

Ten spyte van hierdie insigte is die vraag steeds grootliks onbeantwoord waarom en hoe menslike vryheid innerlik, wesentlik en integraal "verantwoordelik" is. Aan hierdie probleem het Stoker in sy vierde denkfase aandag geskenk.

3.2.7.2.4. Die vierde stadium

Die insigte waartoe Stoker tydens hierdie stadium kom, is dat menslike vryheid (heerskappy in horisontale verband en vertikaal gegrond in die diens van God) antwoord is (antwoording):¹⁰¹

"Vraag het sonder antwoord, antwoord sonder vraag geen sin nie. Wie die mens egter (soos die eksistensiewysbegeerte) as oorspronklike vraer sien, werp hom op sy vraende eensaamheid en verlatenheid terug, en skeur daarmee mens en wêreld asook mens en God (en daarmee antwoord en vraag) uiteen. Maar wie die mens as oorspronk-

toerekenbaar sien, maar kan aan sy verantwoordelikheid geen reg laat wedervaar nie. Naturalisme kan nog menslike toerekenbaarheid nog menslike verantwoordelikheid tot sy reg laat kom.

¹⁰⁰ "Die vryheid (heerskappy) van 'n vrou (as vrou) is anders as die van 'n man (as man), dié van 'n kunstenaar, anders as die van 'n ekonoom, dié van 'n gesin anders as die van 'n staat, die van een volk of ras anders as die van 'n ander volk of ras, ensovoorts. As byvoorbeeld 'n vrou mannevryheid begeer (aan die man gelyk wil wees) verslaaf sy haarself aan haar manne-ideaal" (H.G. Stoker, 1960b:188).

¹⁰¹ Teenoor die eksistensialiste (byvoorbeeld Heidegger, Jaspers en Sartre) wat van die standpunt uitgaan dat die mens oorspronklik vraer is; die mens tot vroe bestem is en dat die mens vraend in sy bestaan, soos hy in 'n absurde en dreigende wêreld gewerp is, daarbo uitstyg, homself transendeer en gedurig op weg bly, handhaaf H.G. Stoker (1960b:189) dat die mens in essensie antwoorde is.

lik antwoorder op die vrae vanuit die kosmos sien soos hulle hul oorsprong vind in God, die Roeper, en daarmee sien hoe die menslike antwoord (vryheid) aan die hom gestelde vrae beantwoord, sien meteen hoe die mens en wêreld asook mens en God innig verenig is, soos vraag en antwoord tesame 'n korrelasionele asimetriese eenheid vorm" (H.G. Stoker, 1960b:192-193).

Op die vraag hoe menslike verantwoordelikheid met vryheid verbind is antwoord Stoker (1960b:192) dat die antwoord op die vraag of die antwoord aan die onties gestelde vraag (eis, taak, roeping) beantwoord, verantwoording is. Verantwoording is die antwoord op die tot vraag geworde antwoord, die teruggawe van die antwoord (~~rationem~~ reddere) hetsy as skulderkenning (dat die antwoord op die gestelde vraag verkeerd was) of as "vry"-pleiting (dit wil sê dat die antwoord aan die gestelde vraag beantwoord het)" en daarmee - wat laasgenoemde betref - as **vertroue** op "vry"-spraak (dit wil sê op vryheidsbevestiging), met ander woorde op beantwoordendheid (roepings-, antwoordsgetrouheid, **trou** (H.G. Stoker, 1960b:192)).¹⁰²

Die terugslag op die antwoord (dit wil sê die stelling van die antwoord tot vraag, met ander woorde die vraag(eis) om verantwoording) is noodsaaklik en wesentlik met die mens as oorspronklik antwoorder verbind. Want menslike vryheid as antwoord veronderstel (a) onderworpenheid aan die Goddelike wetsorde (aan die behorensiese) en (b) die moontlikheid van keuse (H.G. Stoker, 1960b:193).

Menslike vryheid as antwoording het sonder sy wesentlike verbondenheid met verantwoording geen sin en geen bestaansmoontlikheid nie. Volgens Stoker speel die menslike gewete in hierdie verantwoordingsdieptes sy unieke rol: "Menslike verantwoording ruk die mens egter telkens as't ware uit die gang van die geskiedenis, roep hom as't ware telkens tot stilstand, ruk hom in sy gewete voor Gods aangesig en voor die vraag van skuld, geplaas soos hy

¹⁰² Vanuit die kosmos word elke vraag tot die mens deur 'n grondvraag begelei: "Waar die hele kosmos (stof, plant, dier en mens) onselfgenoegsaam ... is, kom elke vraag vanuit die kosmos tot die mens met sy eie onselfgenoegsaamheid. Die onselfgenoegsaamheid van die hele skepping en van alles wat daarin is, stel die mens die vraag na die Alge-noegsame Met ander woorde word elke vraag (taakstelling, eis, roepstem, aanspraak) tot die mens begelei deur die vraag: En wie sê jy dat Ek is?" So staan die mens met sy antwoord op elke vraag vanuit die kosmos voor Gods aangesig, voor die vragende Woord van die Roeper."

(met elke antwoord) is onder die krisis van die oordeel" (H.G. Stoker, 1960b:193). Aan die insigte tydens die vierde fase voeg Stoker nou toe dat sy benadering tot menslike vryheid volgens "die orde van die skepping" is (H.G. Stoker, 1960b:194). Dit beteken dat hy die vryheid van die mens benader het afgesien van die sonde. Die sonde het 'n nuwe orde (wanorde) aan die skeppingsorde toegevoeg. Vanuit die wanorde sal ons nie die orde leer verstaan nie, maar (volgens die lig van Gods woord) wanorde juis as afwyking van orde moet leer sien.

Hierna word dit nodig om menslike vryheid volgens wat Calvyn "die orde van (sondeval en) verlossing" noem (H.G. Stoker, 1960c:194): Die implikasies van sonde en vryheid kan opsommend soos volg gestel word: Deur die sonde is die mens van sy diepste grond ontwortel. As sondeslaaf het hy die moontlikheid om vir of teen God te kies verloor.

Deur die ontworteling het die mens nie sy vryheid as heerskappy en antwoord verloor nie, maar is dit verbreek en vervals: "Nóg brand vryheidsliefde in sy hart, maar dit het sy oorspronklike gaafheid verloor. Menslike vryheid as antwoording het sonder sy wesentlike verbondenheid met verantwoording geen sin en geen bestaansmoontlikheid nie. Volgens Stoker speel die menslike gewete in hierdie verantwoordingsdieptes sy unieke rol: "Menslike verantwoording ruk die mens egter telkens as't ware uit die gang van die geskiedenis, roep hom as't ware telkens tot stilstand, ruk hom in sy gewete voor Gods aangesig en voor die vraag van skuld, geplaas soos hy (met elke antwoord) is onder die krisis van die oordeel" (H.G. Stoker, 1960b:193). Aan die insigte tydens die vierde fase voeg Stoker nou toe dat sy benadering tot menslike vryheid volgens "die orde van die skepping" is (H.G. Stoker, 1960b:194). Dit beteken dat hy die vryheid van die mens benader het afgesien van die sonde. Die sonde het 'n nuwe orde (wanorde) aan die skeppingsorde toegevoeg. Vanuit die wanorde sal ons nie die orde leer verstaan nie, maar (volgens die lig van Gods woord) wanorde juis as afwyking van orde moet leer sien.

Hierna word dit nodig om menslike vryheid volgens wat Calvyn "die orde van (sondeval en) verlossing" noem, te benader (H.G. Stoker, 1960b:194): Die implikasies van sonde en vryheid kan opsommend soos volg gestel word: Deur

die sonde is die mens van sy diepste grond ontwortel. As sondeslaaf het hy die moontlikheid om vir of teen God te kies verloor.¹⁰³

Deur die ontworteling het die mens nie sy vryheid as heerskappy en antwoord verloor nie, maar is dit verbreek en vervals: "Nōg brand vryheids-liefde in sy hart, maar dit het sy oorspronklike gaafheid verloor. Soos die skerwe van 'n gebreekte kosbare vaas nog wonderlik mooi kan wees, maar in verhouding tot die hele vaas stukkend is het die mens aan gebroke vryheid deel maar is dit in terme van sy hele (in Gods vrymag verankerde) vryheid verskeur. Ontwortel van sy Grond soek die verslaafde mens sy vryheid in eie redding, dit wil sê in sy moontlikheid van keuse en vorm hy hom die valse vryheidsideaal van 'n slaaf" (H.G. Stoker, 1960b:194). Volgens Stoker moet die vraagstuk van vryheid en kwaad (waarvan die hele geskiedenis van die mens getuig, analities onder andere in die geval van elke modale, strukturele en dinamiese tipe ondersoek word (H.G. Stoker, 1960b:195).¹⁰⁴

Die belang van 'n ondersoek na die denkontwikkeling wat Stoker deurloop het is by bepaalde fasette van sy wysbegeerte van besondere belang. Hierdie aspek is deur D.J. Malan in sy proefskrif oor die wysbegeerte van Stoker ooglopend buite rekening gelaat. Van die inagneming van Stoker se denkontwikkeling verklaar H. Hart (1971:114):

"The latter (Stoker) is very clearly a thinker whose work is characterized by change and development. The main line is one of increasing consistency and concreteness in demonstrating that the basic spiritual motive force in his work is finding detailed philosophic expression. In that he also appears to pull away with

¹⁰³ Vryheid en slawerny, heerskappy en oorheersing, skepping van kultuur en wankultuur, kiesmoontlikheid en dwang, wetsvervulling en wetsoortreding, leiding en verleiding, antwoord en "wan-antwoord", daad en wandaad, bestemmingsverwesenliking en -verkragting, roepingsvervulling en -versaking deurdring mekaar in alle menslike doen en late (H.G. Stoker, 1960b:194).

¹⁰⁴ Modale tipes van menslike vryheid is onder andere psigiese, logiese, linguale, estetiese, ekonomiese, juridiese, etiese en godsdienstige. Strukturele tipes van menslike vryheid is onder andere individuele, sosiale, huweliks-, gesins-, volkse, staatse (politieke), maatskaplike en kerklike. Dinamiese tipes (volgens die kosmiese dimensie van gebeurtenisse) is kiesvryheid, wilsvryheid, daadvryheid, gewetensvryheid, wetsgehoorsaamheid, vryheid van geskiedenisvorming, ensovoorts (H.G. Stoker, 1960b:195-196 v.n. 3).

ever growing strength from earlier influences beyond the pale of biblical thinking. This means that one has to be very careful with the 'datedness' of his publications. This is not necessarily the case for all thinkers, but since it does occur quite often one must always justify one's approach to an author when quoting almost indiscriminately from all his writings".

Dit is veral met Stoker se bewussynsleer waarmee Malan klei trap as gevolg van sy onvoldoende verdiskontering van Stoker se denkontwikkeling. Hiervan sê H. Hart (1971:115):

"He mentions the theory of consciousness as one of the main causes of his dissatisfaction with Stoker's theory of knowledge. Yet his analysis of that theory of consciousness goes for its information to a work which antedates Stoker's mature publications in epistemology by more than three decades. And for an interpretation of Stoker's late book on principles and methods in science he uses material which is separated from it by an even greater time gap".

Ook van Stoker se beskouings oor menslike vryheid geld dat wel deeglik met sy denkontwikkeling rekening gehou moet word. Hiervan gee 'n vlugtige vergelyking van Stoker se opvattinge oor intellektuele vryheid (1934) met sy meer gerypte opvattinge in sy V.S.A.-lesings onverbloemd blyke.¹⁰⁵

Aangesien Stoker 'n redelik uitvoerige skat van geskifte oor menslike vryheid nagelaat het, is die uiteensetting hieronder enigsins omvattend. Voorts word Stoker se denkontwikkeling aangaande menslike vryheid nie hier deurtrap nie maar word gepoog om die vernaamste uitgangspunte van sy besinning oor menslike vryheid kortliks aan die orde te stel. In hierdie verband word Stoker se V.S.A.-lesings (in 1946 gelewer) (by name **False viewpoints of human freedom** en **The essence of human freedom**) as standaard uitgangspunt geneem en die ander bykomstige literatuur verhelderend hierby ingesluit.

¹⁰⁵ **False viewpoints of human freedom** (1946a).

3.2.7.3. Menslike vryheid

In aansluiting by wat hierbo vermeld is, staan Stoker se opvattinge aangaande menslike vryheid (wat ook wetenskaplike vryheid impliseer) in noue verband met sy beskouing van eenheid. Die vraag na die eenheid van die mens, sê Stoker, verdien besondere aandag (1969:183):¹⁰⁶

- (i) In die eerste plek is die fundamentele eenheid van die menslike persoon daarin geleë dat hy God kan ken en dien of hom afvallig aan 'n afgod kan verslaaf. Die mens is dan ook in die eerste plek nie 'n 'redelik-sedelike' wese nie, maar 'n God-dienende of religieuse wese (1969:184-185);
- (ii) In die tweede plek is die eenheid van die mens - ten spyte daarvan dat hy geheel en al nou en hiernamaals 'n aardse, kreatuurlike wese is - veral daarin geleë dat hy beelddraer van God is. Aan die een kant is die mens deur 'n aardse (kosmiese) wese, geheel en al kreatuur, "net soos sy medeskepsels stof, plant, en dier. Hy behoort tot die aarde (kosmos) soos die aarde tot hom behoort" (1969:256);
- (iii) In die derde plek (en dit hang met die voriges saam) is die eenheid van die menslike persoon gegee met sy besondere roeping op aarde, naamlik dat hy toerekenbare heerser van die natuur en homself en skepper van kultuur is, alles in diens van en as medewerker van God;
- (iv) In die vierde plek staan sy eenheid in verband met die omstandighede dat hy 'n moontlikheid van keuse het, dit wil sê God en sy roeping ontrou kan wees, en onder wette (norme) staan wat hy behoort te gehoorsaam, maar kan oortree, met ander woorde dat hy verantwoordelik is en daardeur vry kan wees. Stoker wys dus kiesvryheid as die vierde bepaling van die eenheid van die menslike persoon aan.

¹⁰⁶ "Elk van stof, plant, dier en mens druk hom in elke kosmiese dimensie op 'n besondere wyse uit. As konkrete eenheid is elk van stof, plant, dier en mens meer as die som van sy kosmiese dimensies ... Die konkrete eenheid van elk word ook bepaal deur die onderlinge afhanklikheid en op-mekaar-aangewys-wees van stof en plant en dier en mens" (H.G. Stoker, 1969:183). Menslike vryheid vertoon as sodanig 'n noue verbondenheid met die eenheidsbeginsel.

3.2.7.3.1. Valse opvattinge van menslike vryheid

Vals uitgangspunte van menslike vryheid word fundamenteel bepaal deur valse vraagstellings. Op sy beurt is valse vraagstelling die resultaat van valse uitgangspunte. Van korrekte vraagstelling verklaar Stoker (1946a:1): "To question rightly is of paramount importance to science and at the same time extremely difficult in cases where the implicit viewpoints are hidden. Scientific self-criticism should especially be directed to the questions science puts to reality and truth and should detect as well as verify the implicitly hidden viewpoints of the questions concerned. The questions concerning human freedom put by humanists, evolutionists, determinists, indeterminists, individualists, socialists, and so forth all harbour implicitly or explicitly false viewpoints and the theories of human freedom constructed on the questions concerned should primarily be refuted by a criticism of the false viewpoints the questions concerned harbour".

Van primêre belang vir die Christen-wetenskaplike is die lig van Gods Woord op die werklikheid, en op die mens as 'n vrye wese (1946a:1. Vgl. 1969:261). Sonder die lig van Gods Woord kan die filosoof en die vakwetenskaplike nie die korrekte vrae formuleer nie. Dit beteken dat 'n lewendige interaksie tussen teologie aan die een kant en filosofie en die besondere vakwetenskappe aan die ander kant, aangemoedig behoort te word (1946a:1).

Aan die hand van die lig van Gods Woord op die vryheidsproblematiek kan die valse opvattinge aangaande menslike vryheid (volgens Stoker) soos volg aangestip word:

(1) Die eerste valse opvatting aangaande menslike vryheid is gegee met die vraag: "wat is vryheid?" Hierdie vraag veronderstel dat vryheid iets universeel is, en waarvan 'n algemene begrip gevorm kan word (1946a:1).¹⁰⁷

Dit veronderstel, egter, 'n begrip van 'n algemene vryheid wat slegs nominalistiese betekenis het. So 'n algemene begrip van vryheid is slegs 'n nominalistiese begrip omdat dit verskillende soorte vryheid insluit, wat geen

¹⁰⁷ H.G. Stoker (1938f:16) verklaar: "Vryheid word dikwels negatief bepaal as onafhanklikheid, onbepaaldheid ens. Hierdie metode kan ons nie laat insien, wat vryheid is nie, maar bring ons eerder op dwaalspoor."

samehangende geheel vorm nie. So 'n nominalistiese begrip van vryheid het hoofsaaklik negatiewe kenmerke, wat geen besondere tipes van algemene vryheid is nie. 'n Algemene begrip van vryheid veronderstel 'n **formele** eenheid. Die **formele** eenheid van die begrip vryheid het geen objektiewe verwysing nie. Dit is bloot 'n subjektiewe konstruksie. So onderskei ons byvoorbeeld tussen die vrye beweging van 'n fisiese voorwerp, die vrye bevrugting en groei van saad, die instinktiewe vryheid van diere (of die vrye assosiasie van idees of die vrye bevrediging van drang), menslike vryheid (vryheid van denke, vryheid van kunsskepping, politieke vryheid, vryheid van die diens van God) en van die absolute vryheid van God (1946a:1). Fisiese, organiese, instinktiewe, menslike en goddelike vryhede is verskillende en onherleibare tipes van vryheid. 'n Algemene begrip wat voorgee om al hierdie vryhede te omvat, is niks meer as 'n subjektiewe konstruksie van die menslike denke nie (vgl. 1969:260-261).

Die korrekte vraagstelling sou dus wees: "wat is menslike vryheid?". Hierdie vraag veronderstel die wesentlike verskil tussen menslike en Goddelike vryheid, sowel as tussen menslike vryheid en die verskeidenheid soorte vryheid van fisiese prosesse, van plantlewes en van dierlike aktiwiteit (vgl. H.G. Stoker, 1961b:2). Menslike vryheid is 'n self-ongenoegsame vryheid. Dit blyk duidelik uit 'n vergelyking van menslike vryheid met die absolute vryheid van God, die selfgenoegsame en absolute Wese, die Oorsprong van ons bestaan. Hierdie vergelyking van Goddelike en menslike vryheid beteken vir Stoker dat

"die eerste grondbeginsel van Christelike vryheid is dat dit menslik is en nie 'vergoddelik' mag word nie. Die vrymag van God is absoluut, algenoegsaam, almagtig, dit is gegrond in louter Goddelike welbehag alleen; dit is in absolute sin soewerein en bo die wet deur God aan Sy onderdane gegee, verhef. Die egte vryheid van die mens daarenteen is die vryheid van 'n skepsel, relasioneel (betreklik) van aard, onselfgenoegsaam, afhanklik van God en van alle geskape werklikheid waarin en waardeur die mens dit verwesenlik; dit is aan Gods wil en wet onderworpe en is slegs in betreklike sin magtig en in afgeleide sin soewerein. Dit vind sy verwesenliking alleen as beeld van die vrymag Gods, waar die mens na Sy beeld geskape is" (1945c:13).¹⁰⁸

¹⁰⁸ Vir 'n oorsig van die samehangende verskeidenheid van menslike vryheid kyk H.G. Stoker (1964b:469-471).

Stoker (1945b:23) verklaar van die vryheid van God dat dit 'n vryheid is wat aan niks anders as aan Sy loutere welbehag gebind is nie. Die mens wat vir homself hierdie vryheid opeis, eis vir homself Goddelike vryheid op. Sodoende plaas die mens sy vrye keuse, sy vrye beslissing en sy vrye dade op dieselfde verhoog as die wil van God; dit wil sê plaas hy sy wil naas en langs God se wil as gelyke groottes. As die mens se vryheid daarin bestaan dat hy slegs volgens sy eie welbehag kan kies besluit en handel, dan moet God eers wag en sien hoe die mens kies voordat Hy verder beslis (vgl. 1938f:9).

Menslike vryheid is 'n voorwaardelike vryheid, onderworpe aan God se wette en afhanklik van alles wat die mens omring; selfs die lug wat hy inasem. Hierdie afhanklikheid verduidelik Stoker (1934:207) soos volg:

"Is vryheid onafhanklikheid? Ja, - en tegelyk veronderstel dit afhanklikheid. Alle vryheid het 'n positiewe element van 'n eie **bevoegdheid** om te dien - van 'n soewereiniteit in eie kring, wat hom nie ontvreem mag word nie. In dié sin is vryheid on-afhanklikheid, bevoegdheid, soewereiniteit . . . Maar vryheid om vryheid te wees eis universele afhanklikheid. Om my intellektuele vryheid, my intellektuele bevoegdheid om die waarheid te dien, te kan verwesenlik is ek afhanklik van lig en lug, van voedsel en drank van onderwysing en opvoeding" (vgl. 1938f:20-21).

Menslike vryheid kan nie gerealiseer word tensy die mens die orde wat al sy aktiwiteite beheers gehoorsaam nie (naamlik die godsdienstige gebooe, kultuurnorme en natuurwette) (vgl. H.G. Stoker, 1945b:24; 1945c:14; 1969:259 e.v.). Stoker (1969:259 e.v.) verklaar met betrekking tot behorensiese:

"Ons onderskei onder andere tussen twee tipes behorensiese. Die eerste is norme (respektiewelik die normatiewe wetsorde; ...). Die mens is as mens onderworpe aan die tien gebooe, die norme vir kuns en sedelikheid, vir huwelik en volk, ensovoorts. Die tweede tipe is gegee met wat (in elke konkrete situasie) die mens se hand (met sy besondere aanleg, talente, ensovoorts, en met sy besondere omstandighede, geleenthede, ensovoorts) vind om te doen; byvoorbeeld met die 'hier en -nou' versorging van hiërdie kind of van hierdie nooddrufte, hierdie verdediging in hiërdie hofsak, hierdie kunsinspirasie gewek deur hiërdie pragtige sonsondergang,

ensovoorts Slegs deur aan behorensiese te voldoen kan die mens vry wees en handel. As byvoorbeeld 'n kunsskilder nie aan sy aanleg getrou is, nie rekening hou byvoorbeeld met die aard van die verf en die kunsnorme nie, skeep hy geen kuns nie, is hy daarin nie vry nie".

Om 'n algemene begrip van vryheid te vorm, wat sowel die Goddelike, absolute vryheid van God en menslike vryheid insluit (en die wesentlike verskille tussen hierdie vryhede slegs relatiewe verskille maak) beteken om 'n begrip te vorm wat geen objektiewe geldigheid besit nie. 'n Vergelyking van menslike en dierlike vryheid toon dat daar wesentlike verskille bestaan. Menslike en dierlike vryheid kan nie by 'n algemene begrip van vryheid ingesluit word nie. Dierlike vryheid is onderworpe aan onveranderlike natuurwette. Menslike vryheid word bepaal deur oortreebare norme (H.G. Stoker, 1946a:1).¹⁰⁹ Menslike vryheid veronderstel gevolglik 'n moontlikheid om die betrokke norme te gehoorsaam of te oortree. Diere het nie hierdie keuse nie. Menslike vryheid word voorts gekenmerk deur (a) 'n verantwoordelike voor-kennis van dit wat sal of mag gebeur, en dit wat gedoen behoort te word; (b) 'n verantwoordelike voor-bestemming van menslike aktiwiteite en die gevolge daarvan en (c) 'n verantwoordelike mag om te handel ("i.e. a power to bring into effect what has been responsibly pre-determined on account of responsible foreknowledge") (H.G. Stoker, 1946a:1).

Ten slotte is menslike vryheid 'n voorreg, wat dierlike vryheid mis, 'n "prerogatief" wat die mens in staat stel om die natuur te beheers, kultuur te skeep, geskiedenis te maak, God te dien, God se roeping op aarde uit te voer en God se wil op aarde te doen. Hierin is die mens aan God verantwoordelik (H.G. Stoker, 1946a:1) van Wie die mens hierdie wonderlike privilegie en prerogatief, hierdie vryheid en afgeleide soewereiniteit ontvang het. Dit is 'n vryheid na die beeld (absolute vryheid) van God (H.G. Stoker, 1946a:1). Alhoewel menslike vryheid wesenlik verskillend is van die absolute vryheid van God, is dit verwant aan hierdie absolute vryheid. Op sigself is menslike vryheid onselfgenoegsaam ("self-insufficient") en absoluut afhanklik van die self-genoegsame, absolute vryheid van God. Menslike vryheid vind sy fundamentele belang in sy fondament, in

¹⁰⁹ Vgl. ook hier H.G. Stoker (1964a:429) se uiteensetting van kiesvryheid.

die Goddelike vryheid, in sy bevoegdheidsverantwoordelikheid om sy roeping op aarde te vervul, dit is om die wil van God te doen (H.G. Stoker, 1946a:1).

Menslike vryheid is geen prestasie van die mens nie, maar slegs 'n geskenk van God aan die mens. Hierdie gawe stel die onselfgenoegsame mens in staat om verantwoordelik sy soewereine roeping te vervul (H.G. Stoker, 1946a:2).¹¹⁰ "Dit beteken ook dat vryheid in God veranker moet wees". Foutiewe teorieë oor die waarheid veranker die waarheid nie in God nie, maar in die mens of die wêreld. Die gevolg hiervan is dat die waarheid betwyfel of verwerp word, of dat dit as iets subjektiefs opgevat word, of dat daardeur die verstand (of rede) van die mens tot afgod vervals word. Foutiewe vryheidsteorieë veranker eweëns menslike vryheid nie in God nie, maar in die mens. Hiervolgens handhaaf sommige dat die mens sy vryheid aan homself en sy eie-aard alleen te danke het, dit wil sê dat die grond van menslike vryheid in die mens self rus; ander egter handhaaf dat waar die mens nie hierdie soort vryheid deelagtig kan wees nie, hy daarom 'n speelbal moet wees van blinde aardse kragte of van onvernietigbare aardse wette of selfs van die noodlot (H.G. Stoker, 1945b:23).

Die menslike geskape en skeppende vryheid, alhoewel nie absoluut nie, maar steeds uniek en onherleibaar, het geen betekenis apart van die absolute vryheid van God nie. Enige poging om menslike vryheid van sy diepste Grond, die absolute vryheid van God, te skei, met ander woorde enige poging om menslike vryheid in die mens as sodanig te grondves en dit 'n mens-gemaakte vryheid te maak, vervals vryheid en verafgod die mens.

Slegs 'n beskouing van menslike vryheid wat fundamenteel onderskei tussen menslike vryheid en Goddelike, absolute vryheid en menslike vryheid in die Goddelike, absolute vryheid veranker, kan volle reg aan menslike vryheid laat wedervaar (H.G. Stoker, 1946a:2).

¹¹⁰ Die mens het (prinsipiële beskou) nie net 'n moontlikheid om die wet te kan vervul en Gode gehoorsaam te kan wees nie, maar hy het ook 'n moontlikheid om die wet te kan oortree of verbreek en Gode ongehoorsaam te wees. Hierdie dubbele moontlikheid om te kan kies tussen goed en kwaad (tussen wetsvervulling en wetsoortreding, tussen gehoorsaamheid en ongehoorsaamheid aan God), word dikwels vir vryheid aangesien, waardeur 'n valse probleemstelling ontstaan. Dit is hiërdie probleemstelling verval, wat die vryheidsvraagstuk so vanself tot 'n vraagstuk van wils- (oftewel kies-vryheid) laat vereng (H.G. Stoker, 1938f:22).

Menslike en dierlike vryheid is ook wesentlik verskillend. Menslike vryheid kan egter nie in *vacuo* verwesenlik word nie. Menslike vryheid veronderstel fisiese en chemiese prosesse, plant- en diere-lewe. Enersyds is dit afhanklik hiervan en andersyds onderwerp en beheers dit fisiese en chemiese prosesse, plant- en diere-lewe (H.G. Stoker, 1946a:2). Alhoewel van die natuur afhanklik moet die mens die natuur beheers. Deur dit aldus te beheers skep die mens kultuur, maak geskiedenis en beantwoord aan sy Goddelike roeping. Ter samevatting is dit, volgens Stoker, uit 'n ondersoek van menslike vryheid duidelik dat ons ondersoek die valse beskouing in vryheid as sodanig of van 'n algemene vryheid moet vermy. Ons behoort, volgens Stoker, menslike vryheid in sy uniekheid, in sy wesentlike verskil van Goddelike absolute vryheid, sowel as van die vryhede van ander skepsele te ondersoek (H.G. Stoker, 1946a:2). Ons behoort menslike vryheid in sy afhanklikheid van die absolute vryheid van God en in sy samehang ("relatedness") met die vryheid van ander skepsele te ondersoek. Dit beteken dat ons ondersoek nie die metode van 'n ongeoorloofde veralgemening behoort te volg nie. Dit beteken dus dat 'n ondersoek na menslike vryheid volgens die metode van 'n samehangende differensiasie en drieledige grondslag ("triple foundation") onderneem moet word. Vir die korrekte vertrekpunt vir 'n ondersoek na menslike vryheid en die korrekte vrae te stel word vereis (a) 'n erkenning van die verwante en onherleibare verskeidenheid, van Goddelike oorsprong, binne die werklikheid en (b) die wesentlike verskil tussen God en mens. Hierdie fundamentele veronderstelling kom slegs aan die lig wanneer die kosmos, waartoe die mens en sy vryheid behoort, in die lig van die Heilige Skrif ondersoek word. Wie ookal hierdie lig verwerp verval in valse vraagstellings en ontwerp valse teorieë van menslike vryheid (H.G. Stoker, 1946a:2).

(2) Die tweede valse opvatting van menslike vryheid betref die negatiewe opvatting van menslike vryheid.

"Dikwels word menslike vryheid negatief opgevat (i) as die nie-afhanklike (nie-bepaalde, nie-gedetermineerde, nie-gekondisioneerde ensovoorts), (ii) as onafhanklikheid (onbepaaldheid ensovoorts) en (iii) as opheffing van 'n vryheidsbelemmerende mag. Hiervan is (i) onwaar, want menslike vryheid is op 'n legio van wyses afhanklik van God, mens en wêreld en selfs van byvoorbeeld die lug wat jy inasem; is (ii) ook onwaar en bowendien sowel nominalisties as 'n verabsoluttering ('n teoretiese vergoddeliking) van

menslike vryheid, omdat dit nie tussen die vrymag van God en menslike vryheid onderskei nie; en is (iii) 'n petitio principii omdat die term 'vryheid' sowel in die definieëns as in die defenisie voorkom. Maar al drie bied negatiewe vryheidsbeskouings en stel wat menslike vryheid nie is nie, terwyl ons vryheid self positief in hande moet kry en dit self positief moet 'sien' soos mutatis mutandis 'n plantkundige 'n betrokke plant self positief waarneem" (H.G. Stoker, 1964a:427 en 1964c:46-47).

Die opvatting van 'n negatiewe vryheid is nou verwant aan 'n algemene begrip van vryheid omdat die veralgemening van die verskillende soorte van vryheid tot 'n algemene vryheid hoofsaaklik hulle gemeenskaplike negatiewe kenmerke aan die lig bring.

(a) Daar is eerstens die blote negatiewe opvatting van menslike vryheid, naamlik die onafhanklike, onbepaalde, onvoorwaardelike (vgl. H.G. Stoker, 1964a:427). Net soos die blote negatiewe begrip van nie-groen 'n verskeidenheid verskynsels omvat, byvoorbeeld rooi, bitter, woede, twintig en elektrisiteit, waarvan almal nie-groen is nie, omvat die blote negatiewe begrip van vryheid 'n verskeidenheid verskillende verskynsels wat onafhanklik, onbepaald en onvoorwaardelik is. As 'n blote negatiewe begrip het dit geen eenheid en geen ondubbelsinnige, objektiewe verwysing nie; dit het slegs nominalistiese betekenis en onderskei nie tussen die wesenlik verskillende soorte van vryheid nie. Finalitêr voorsien dit geen positiewe grondslag vir 'n ondersoek van menslike vryheid nie (H.G. Stoker, 1964a:2).

(b) Tweedens mag 'n bloot negatiewe begrip van menslike vryheid 'n positiewe her-interpretasie verleen word. Net soos die positiewe her-interpretasie van die bloot negatiewe begrippe van eindeloosheid en van tydloosheid positief as die oneindige en die ewigheid her-interpreteer kan word, kan die bloot negatiewe begrippe van onbepaaldheid, onafhanklikheid en onvoorwaardelikheid positief her-interpreteer word as vryhandelendheid ("indeterminateness"), absolute onafhanklikheid of onvoorwaardelikheid, respektiewelik (H.G. Stoker, 1964a:2). Die begrippe van vryhandelendheid, absolute onafhanklikheid en onvoorwaardelikheid voorsien nie 'n voldoende grondslag vir 'n ondersoek van menslike vryheid nie, omdat hulle (as positiewe begrippe) omvattend elke moontlike bepaaldheid, afhanklikheid en voorwaarde uitsluit. So 'n absolute vryheid kom slegs God toe. Volgens hierdie opvatting word menslike vryheid vergoddelik en verafgod (H.G. Sto-

ker, 1946a:2). Hierdie valse opvatting van menslike vryheid herberg teësprake en lei tot onoplosbare paradokse en antinomieë. Deur absolute vryheid (onbepaaldheid, onvoorwaardelikheid en absolute onafhanklikheid) aan God en mens toe te reken, beperk die vryheid van die een die vryheid van die ander.

(c) Derdens kan die negatiewe betekenis van vryheid as 'n ontkenning in 'n besondere sin geneem word. Die begeerte vir nasionale vryheid, byvoorbeeld, beteken nie die begeerte aan absolute vryheid (wat onmoontlik is) nie, maar slegs die begeerte dat die betrokke volk bevry moet word van 'n oorheersende volk wat die verwesenliking van die bestemming of roepingsvervulling van die betrokke volk verhoed. Vryheid beteken hier die onafhanklikheid van besondere faktore wat die verwesenliking van die betrokke vryheid verhoed. Maar hierdie begrip van vryheid as die ontkenning van 'n bepaalde ontkenning ("negation") van vryheid is toutologies. As 'n grondslag vir 'n ondersoek van vryheid is dit 'n *petitio principii* (vgl. H.G. Stoker, 1964a:427). Daarom kan ons sê dat 'n ondersoek van menslike vryheid in 'n blote ontkenkende sin, of as 'n positiewe her-interpretasie van 'n blote ontkenning van vryheid, of as 'n ontkenning van 'n besondere ontkenning van vryheid *of* vrugteloois *of* 'n valse opvatting van menslike vryheid behels. Dit beteken dat menslike vryheid positief (en nie negatief nie) ondersoek moet word (H.G. Stoker, 1946a:2).

(3) Die derde vals opvatting van menslike vryheid ontstaan wanneer 'n gedeeltelike menslike vryheid aan die hele menslike vryheid gelyk gestel word (H.G. Stoker, 1946a:2). H.G. Stoker (1964a:428) stel dit soos volg: "n Taamlik algemeen verspreide valse probleemstelling is die metodiese (en logiese) fout van 'pars pro toto'. Daar bestaan 'n legio van partikuliere vryhede (wo. individuele, sosiale, volkse, staatse, politieke, godsdiens-, geloofs-, gewetens-, sedelike, wils-, intellektuele, vryhede, vryheid van liefde, van taalvorming, van spraak, van kunsskepping en -waardering ensovoorts). Met die pars-pro-toto-fout word getrag om die *hele* menslike vryheid uit 'n *partikuliere* vryheid te verstaan, dit wil sê word die *hele* menslike vryheid tot 'n *partikuliere* vryheid gereduseer. Die mees klassieke voorbeeld hiervan is wel dié om die *hele* menslike vryheid uit die partikuliere wilsvryheid te verstaan. ... Dieselfde soort fout maak byvoorbeeld liberaliste wat die *hele* menslike vryheid net uit individuele vryheid, én byvoorbeeld die nasionaalsosialiste wat die *hele* menslike vryheid net uit

die sosiale (i.c. volkse) vryheid wil verstaan. Ons behoort eers die **hele** menslike vryheid te vind en vervolgens na te gaan hoe dit hom 'uitdruk' in al die betrokke **partikuliere** vryhede".

Hierdie valse opvatting van menslike vryheid kan dus geïllustreer word (a) in die geval van 'n beperking van die hele menslike vryheid tot 'n partikuliere aspek, byvoorbeeld tot die individuele of die sosiale aspek en (b) in die geval van die beperking van die hele menslike vryheid tot 'n partikuliere funksie, soos byvoorbeeld tot **vrye wil** of tot sogenaamde vrye willekeurige keuse (H.G. Stoker, 1946a:2).

(a) Die mens is enersyds die mees geïndividualiseerde, die mees individueel skeppende wese. Andersyds is die mens die mees sosiale wese:

"Man is, on the one hand, the most individualised ... being. He lives most intimately a life of his own; no other human being can penetrate his innermost and intimate sphere, where his deepest thoughts are hidden and his most profound emotions assert themselves. These depths of individuality cannot be alienated from man and be socialised. On the other hand, man is the most sociable and most companionable creational being" (H.G. Stoker, 1946a:3. Vgl. Stoker, 1964b:483).

Die mens het as konkrete eenheid twee onderskeibare, unieke en onherleibare sowel as onskeibare en interafhanklike sye (of aspekte). Om die mens slegs as individu of slegs as sosiale wese te beskou, is 'n abstrakte beeld van die mens. Om menslike vryheid aan individuele vryheid of aan sosiale vryheid gelyk te stel berus op 'n valse mensbeskouing. Die individuele en sosiale sye is ewe fundamenteel en van gelyke groot waarde. Die mens se individuele sy mag gevolglik nie aan die sosiale sy onderwerp word, of die sosiale aan die individuele sy nie (H.G. Stoker, 1946a:3). Soortgelyk mag sy individuele vryheid nie beperk word of onderwerp word aan sy sosiale vryheid of sy sosiale vryheid aan sy individuele vryheid, soos wat die geval is by totalitaristiese (fascistiese, nasionaal-sosialistiese of kommunistiese), en by individualistiese (liberalistiese) teorië onderskeidelik nie (H.G. Stoker, 1946a:3). Die individualisme is net so eensydig as die totalitarisme; die eersgenoemde kan nie reg aan ware sosiale vryheid, en laasgenoemde aan ware individuele vryheid laat geskied nie. Ware menslike vryheid is die vryheid van die mens as geheel. Dit is sowel individu-

eel as sosiaal (vgl. H.G. Stoker, 1964b:489). Deur te vra wat menslike vryheid is, behoort ons eksplisiete en implisiete uitgangspunte te vermy wat menslike vryheid tot 'n fundamenteel individuele of fundamenteel 'n sosiale vryheid beperk. Wie dit tog doen bied 'n pars pro toto, partikuliere vryheid (H.G. Stoker, 1946a:3).

(b) Teorieë van menslike vryheid is dikwels beperk tot 'n wilsvryheid, of selfs meer subtiel, tot 'n vryheid van keuse, veronderstel deur die besluite van keuse, veronderstel deur die besluite van die menslike wil (vgl. H.G. Stoker, 1964b:478). Dat hierdie teorieë op 'n valse opvatting van menslike vryheid gegrond is blyk uit die volgende oorwegings:

(i) Indien menslike vryheid eerstens as die ekwivalent van wilsvryheid beskou word, dan sal alle ander vorme en funksies van menslike vryheid as blote uitdrukkings van 'n vrye wil gesien word. Die stem van die mens se gewete kan egter nie tot vrywillige prosesse gereduseer word nie. Nogtans is die menslike gewete vry. Daar is 'n vryheid van liefde (self-liefde, liefde vir die naaste, nasionale liefde, liefde vir die waarheid, skoonheid en goedheid) wat verskillend is van wilsvryheid. Die mens kan byvoorbeeld nie willens lief hê nie. Netso is die vryheid van godsdienslike geloof en aanbidding, van artistieke skepping en waardering, van die sin van geregtigheid, van wetenskaplike insig, ensovoorts nie herleibaar tot wilsvryheid nie (H.G. Stoker, 1946a:3). Al hierdie vorme van menslike vryheid, insluitend wilsvryheid is gedeeltelike uitdrukkings van die fundamentele vryheid van die mens as geheel. Die uitgangspunt waardeur al hierdie vryhede tot wilsvryhede gereduseer word is 'n valse beskouing van menslike vryheid.

(ii) Tweedens word voorkeur verleen aan die leerstuk van vrye wil deur vele, omdat dit die outonome verantwoordelikheid van die mens tot uitdrukking bring (H.G. Stoker, 1946a:3). Die menslike liefde vir God, vir mense, vir skoonheid, waarheid en goedheid, menslike genieting van die lewe, van kuns, van eiendom, die snare van die gewete, die ontdekking van feite en waarhede is almal ook verantwoordelik, alhoewel hulle as sodanig nie tot vrywillige prosesse reduseerbaar is nie (H.G. Stoker, 1946a:3). Elk van die vorige vorme van menslike vryheid het 'n eie spontaneïteit, en, indien outonomie met spontaneï-

teit gelyk gestel sou word, sou elk hiervan outonoom wees. Indien die outonomie van die wil op 'n vryheid gebaseer word wat in die mens, en nie in God nie wortel, is selfs die menslike wil nie outonoom nie (H.G. Stoker, 1946a:3).

- (iii) Derdens is die menslike vryheid verantwoordelik. As sodanig veronderstel dit 'n keuse tussen verskillende moontlike handelinge. **Fina-litêr** veronderstel dit 'n keuse tussen gehoorsaamheid en ongehoorsaamheid aan die betrokke norme (H.G. Stoker, 1946a:3). Menslike vryheid mag egter nie met die moontlikheid van keuse vereenselwig word nie. H.G. Stoker (1964b:488 e.v.) stel dit soos volg: "Ons het gestel dat menslike vryheid nie met die moontlikheid van keuse vereenselwig mag word nie, maar dat moontlikheid van keuse 'n voorwaarde van menslike vryheid is. Sodra ons egter menslike vryheid nie sien as 'n handeling wat op grond van die betrokke moontlikheid van keuse in onderworpenheid (gehoorsaam) aan die betrokke behorensiese waaronder die mens as mens staan voltrek word nie, maar menslike vryheid as moontlikheid van keuse opvat waarvolgens elke mens (as enkeling of as samelewingskring) volgens eie welbehae of louter eie belang kan handel dan geld dat die vryheid van die een 'n bedreiging van die vryheid van die ander is; met ander woorde dat hoe vryer die een is, hoe onvryer die ander sal wees" (vgl. Stoker, 1938f:22). Hierdie keuse het slegs betrekking op die moontlikheid om te kies (H.G. Stoker, 1945b:24). Volgens Stoker kan nie gesê word dat menslike vryheid in die keuse om uit eie welbehae te kies, te besluit en te handel geleë kan wees nie. Dit kan nie geleë wees in die keuse tussen goed en kwaad, tussen gehoorsaamheid en ongehoorsaamheid aan God nie. Eg menslike vryheid is nie mensveranker nie. Die mens het wel die moontlikhede om tussen goed en kwaad te kies. Maar hierdie moontlikheid is geen vryheid nie; wie hierdie moontlikheid as vryheid opvat, huldig 'n mensverankerde, 'n mensvergodende vryheidsbeskouing. **Die mens om vry te wees, moet kragtens hierdie moontlikheid die goeie kies.** Kies hy die slegte, dan het hy 'n mensverankerde vryheid gesoek en straf die Goddelike ironie hom, word die wetsorde op hom gewreek deur hom slaaf te maak. Die keuse van die eerste mensepaar was dan ook geen vrye keuse nie; hulle het slegs die **moontlikheid** gehad om tussen goed en kwaad, dit wil sê tussen **vryheid en slawerny** te kies (H.G. Stoker, 1945b:24).

Nie net die wil veronderstel hierdie moontlikheid van keuse nie. Daar is byvoorbeeld, 'n hartskeuse ook. 'n Verandering van liefde is 'n hartsverandering en nie 'n verandering van vrywillige keuse nie. Dit blyk uit 'n ondersoek na die aard van bekering; nie slegs van godsdienstige bekerings nie, maar in besonder ook van nasionale, politieke, morele, sosiale, intellektuele en ander bekerings.¹¹¹

- (iv) Vierdens bepaal die aard van die menslike wil nie die moontlikheid en essensie van menslike vryheid as sodanig nie; intendeel is dit menslike vryheid wat die noodsaaklikheid van die bestaan van die menslike wil bepaal. Vryheid maak die gebruik van die menslike wil moontlik en verstaanbaar. Menslike vryheid behoort dus nie aan die hand van die menslike wil verklaar te word nie, maar intendeel, die menslike wil behoort verklaar te word aan die hand van die mens se roeping om vry te wees (H.G. Stoker, 1946a:3). Hierdie belangrike aspek word deur Stoker in 'n vroeëre publikasie (1938f:13) soos volg verduidelik:

"Die bewys vir die bestaan van vryheid word dikwels in die analise van die wil gesoek, of nog fyner in die keuse tussen motiewe (en/of intensies). Hierteenoor sou ek wil stel dat vryheid 'n 'Urphenomenon', 'n eerste beginsel is, self-evident ingesien behoort te word en dus nie 'bewysbaar' is nie. Dit is vir my dan ook sinloos om vryheid deur 'n wilsanalise te wil 'bewys'. ... hierdie metode verloor die eintlike vryheidsidee uit die oog. Dit wil ek op verskillende maniere verduidelik: (a) Hierdie metode probeer om die vryheid uit die wil te verstaan, terwyl juis omgekeerd ons uit die menslike vryheid behoort te verstaan wat eintlik die wil is. Met ander woorde die wil veronderstel nie die vryheid nie, maar die vryheid die wil ... (b) Die gevaar om vryheid tot 'n bepaalde aspek van die menslike persoon te herlei; ... (c) Naas wilsvryheid bestaan daar ook 'n gewetensvryheid, 'n geloofsvryheid ensovoorts. As die vryheid egter spesifiek 'n wilsverskynsel was, dan sou gewete, geloof, denke, kunsgevoel, ensovoorts, ook

¹¹¹ In aansluiting hierby verklaar Stoker (1946a:3): "The fact that a change of voluntary choice is more easily accomplished than a change of heart, does not refute the truth that not only processes of will but also other responsible processes and acts of man pre-suppose the said choice between different possible acts."

wilsverskynsels moet wees; en as dit nie die geval was nie, dan kon daar ook geen ander soorte van vryheid bestaan nie."

Volgens Stoker is die menslike wil slegs een van die instrumente waardeur die mens sy vryheid tot uitdrukking bring en realiseer. Om menslike vryheid deur 'n ondersoek van die wil te bewys is 'n **petitio principii**, omdat die menslike wil menslike vryheid veronderstel. Die mens kan egter deur die gebruik van sy wil sy vryheid realiseer: "One may, however, presupposing man to be free, demonstrate how may man realise his freedom, inter alia, by his use of his will. Human freedom is the ultimate reason for man's having a will, and not his will for man being free. One will never grasp the essence of human freedom by the use of this method of analysing his will and of even analysing his voluntary choice, in this way one must loose oneself in a labyrinth of microscopic details and loose sight of human freedom as such. Freedom may only be grasped and analysed macroscopically, because it lies at the root of the whole of human being" (H.G. Stoker, 1946a:4).

- (v) Vyfdens verklaar Stoker dat geen wil sigself wil nie. Elke wil "wills something that should be realised, and this something is known and loved as being worth its while, before it is willed. The will is but the instrument to realise it" (1946a:4).
- (vi) **Finalitêr** druk die menslike wil sig uit as 'n beleving van 'n ware keuse tussen moontlike handelinge: "Ek kan dít of dāt doen". Ware menslike vryheid word altyd ervaar as "Hier staan ek, ek kan nie anders nie". Met hierdie "Ek kan nie anders nie", het Luther sy godsdienstige vryheid besef. Net so besef die wetenskaplike sy vryheid met die aanvaarding dat $2 + 2 = 4$; ook hy kan nie anders "handel" nie.

Volgens Stoker illustreer dit dat 'n opvatting wat menslike vryheid tot wilsvryheid of tot 'n vryheid van willekeurige keuse beperk, vals is en tot valse vraagstelling en valse teorieë moet lei.

- (c) In beide gevalle, in die ondersoek van individuele en van sosiale vryheid, sowel as in die ondersoek van vrye wil, moet ons die valse uit-

gangspunte vermy wat menslike vryheid tot een van sy handelinge of funksies beperk (H.G. Stoker, 1946a:4).

(4) Die vierde valse uitgangspunt **identifiseer menslike vryheid met die keuse tussen verskeie moontlike handelinge**. Hierdie valse opvatting van menslike vryheid vind groot byval.

Die mens het die keuse tussen verskillende moontlike handelinge. **Finalitêr** het die mens die keuse om gehoorsaam of ongehoorsaam aan die betrokke norme te wees. Hierdie keuse is uiteindelik nie 'n wils- of hartskeuse nie, maar 'n keuse van die mens as geheel (H.G. Stoker, 1946a:4).

(i) Eerstens weet elkeen van ons dat op hierdie oomblik hy iets anders **kon** gedoen het, en iets anders **sou** gedoen het, as ... Dit is nie hierdie "as" wat ons interesseer nie, maar slegs die ondervinding. Netso weet elkeen van ons dat in die nabye of latere toekoms hy **ôf** dit **ôf** dat mag doen, en moontlik dit sal doen, as Weereens, met verwysing na ons verlede, dui ons gewete aan dat ons anders kon gehandel het, as Ons ondervinding van 'n nuwe keuse tussen moontlike handelinge is duidelik en voor die hand liggend (H.G. Stoker, 1946a:4).

(ii) Tweedens veronderstel die mens se verantwoordelikheid die keuse tussen moontlike handelinge. Wie hierdie keuse verwerp, moet ook konsekwent die menslike toerekenbaarheid en verantwoordelikheid verwerp, of 'n valse interpretasie daarvan gee (H.G. Stoker, 1946a:4).¹¹²

¹¹² H.G. Stoker, (1945c:13) noem verantwoordelikheid die derde grondbeginsel van Christelike vryheid: "Die **derde** grondbeginsel van Christelike vryheid is dat dit verantwoordelik moet wees. Vir die verwesenliking van sy vryheid is die mens aan God verantwoordelik. Hierdie verantwoordelikheid vereis geloof en kennis, liefde en wil, - al daardie menslike 'vermoëns' en funksies wat hy vir sy verantwoordelike optrede van sy Skepper ontvang het. Sy verantwoordelikheid vereis egter nog meer, naamlik dat hy kan faal. Want as hy nie die moontlikheid het om sô **ôf** anders te kan handel, aan God's wil gehoorsaam **ôf** ongehoorsaam te kan wees, tussen goed en kwaad te kan kies nie dan sou die mens soos 'n stok en 'n blok, 'n rat in 'n masjien gewees het. Hierdie (is) voorwaarde van verantwoordelike vryheid".

(iii) Derdens is die religieuse, morele, juridiese, estetiese, logiese en ander leidende beginsels of wette van die mens se religieuse en kulturele aktiwiteite normatief. As sodanig kan hulle oortree word, maar behoort eerbiedig te word. Hierdie besondere normatiewe aard van die betrokke wette, hierdie "behoort" dat die mens die keuse het tussen gehoorsaamheid en oortreding daarvan. Indien hierdie keuse onmoontlik was, dan sou hierdie norme nie norme gewees het nie, maar onoortreebare natuurwette (H.G. Stoker, 1946a:4).¹¹³

Op grond van hierdie oorwegings moet die werklikheid van die mens se keuse tussen verskillende moontlike handelinge baie ernstig geneem word. Dit beteken egter nie dat ons hierdie keuse deterministies behoort te verklaar of met menslike vryheid as sodanig moet gelykstel nie (H.G. Stoker, 1946a:4).

Eensyds het die mens 'n ware keuse tussen verskillende moontlike handelinge. Andersyds is die mens 'n verantwoordelike wese en behoort die betrokke norme te gehoorsaam. Dit beteken dat hy (as mens) of dít of dāt kan doen en dat hy nie dít behoort te doen nie maar dāt.. Menslike vryheid vereis sowel die "kan" as die "behoort". Sonder die "behoort" sou menslike vryheid nie verantwoordelik wees nie, en sonder die "kan" sou menslike vryheid nie moontlik gewees het nie. Menslike vryheid veronderstel gevolglik 'n ware keuse tussen verskillende moontlike handelinge, maar is verantwoordelik. Menslike vryheid moet dus in ooreenstemming met die "behoort" wees. Menslike vryheid word dus in ooreenstemming met die "behoort" gerealiseer en is nie identies met die "kan" ('n keuse tussen verskillende moontlike handelinge) nie (H.G. Stoker, 1946a:4). Die moontlikheid om tussen verskillende moontlike handelinge te kies is 'n blote moontlikheid. As sodanig is dit 'n voorwaarde van menslike vryheid. Op sigself is dit egter nie menslike vryheid nie.

'n Ondersoek van die standpunt van diegene wat menslike vryheid met die ware keuse tussen verskillende handelinge identifiseer¹¹⁴ bring die volgende aan die lig:

¹¹³ Vgl. H.G. Stoker (1964a:429).

¹¹⁴ Ook het J. Ellul (1976:112 e.v.) korrek ingesien dat menslike vryheid nie met die keuse tussen verskillende moontlike handelinge geïdentifiseer kan word nie.

- (i) Indien menslike vryheid eerstens identies met die keuse tussen verskillende moontlike handelinge is, word hierdie keuse tot 'n mensereg verhef en mag die mens outonoom volgens sy eie keuse besluit of hy die betrokke norme sal eerbiedig. Dit beteken dat die mens homself bô die norme verhef. Die mens "bevry" homself dus van die wetsgebondeheid wat God neergelê het. Die mens mag (hiervolgens) doen wat hy goed vind. Omdat die mens met hierdie keusevryheid bekleed word word menslike vryheid vergoddelik en van sy verantwoordelike aard beroof (H.G. Stoker, 1946a:4).
- (ii) Indien menslike vryheid tweedens met die keuse tussen verskillende moontlike handelinge gelyk gestel word word die mens se onderworpenheid aan die beginsels van die orde wat sy aktiwiteite bepaal, ontken. Wie hierdie God-gegewe norme ontken, verval in 'n absolute konflik of antinomie tussen die gesag van God en die gesag van die vergoddelike menslike keuse (H.G. Stoker, 1946a:4).
- (iii) Indien menslike vryheid derdens met die keuse tussen verskillende moontlike handelinge vereenselwig word, word 'n slawe-beeld van menslike vryheid gehuldig (H.G. Stoker, 1946a:5).

Die slaaf sien en soek die essensie van sy vryheid slegs in die moontlikheid om volgens sy eie keuse en voorkeur te handel. Hierdie moontlikheid om vir homself te besluit of hy sy heer sal gehoorsaam, of ongehoorsaam sal wees, bevestig dat hy 'n ware vryheid het (H.G. Stoker, 1946a:5). Deur die uitvoering van sy heer se opdragte, voel hy homself slegs vry wanneer hy homself oortuig dat dit hyself is wat só wil optree. In hierdie geval is sy vryheid nie voor die hand liggend nie. Sy eksplisiete ervaring van vryheid word gegee in die ongehoorsaamheid van sy heer (H.G. Stoker, 1946a:5).¹¹⁵

¹¹⁵ Volgens H.G. Stoker (1964b:476-477) impliseer moontlikheid van keuse (in casu toerekenbaarheid) geen gesagsverhouding nie. Onderworpenheid aan behorensiese (in casu verantwoordelikheid) daarenteen veronderstel 'n persoonlike gesagsrelasie. Die behorensiese is as sodanig onpersoonlik, en teenoor 'n onpersoonlike instansie kan die mens geen verantwoording skuldig wees nie. Slegs teenoor persone (teenoor God of 'n menslike gesaghebber) is die mens met sy doen of late verantwoording skuldig vir sy gehoorsaming of oortreding van die (deur die gesagsinstansie bepaalde) behorensiese.

Die reg om "nee" op die opdragte van sy heer te sê is die bewys van sy vryheid. Hierdie tipiese slawe-opvatting van menslike vryheid is die resultaat van die mens se gelykstelling van sy vryheid met die keuse tussen verskillende, moontlike handeling. Vir sover die mens in al sy handele aan God se norme onderworpe is, maar sy vryheid soek om volgens sy eie keuse en volgens sy eie plesier te handel, handhaaf die mens 'n slawe-opvatting van vryheid. Hierdeur eien die mens die reg om te besluit vir homself toe ("Ek kan dit doen, daarom mag ek dit doen"). Die essensie van die opvatting van menslike vryheid, volgens slawe, is om soos hulle meesters te wees; om volgens hulle eie te plesier te handel. Dit is die essensie van die slang se versoeking in die paradys: "Wees vry, handel volgens julle eie plesier, en julle sal soos gode wees". Verlei hierdeur het die eerste mense hierdie slawe-opvatting van menslike vryheid aanvaar en daardeur slawe geword. Adam en Eva was nie vry om tussen gehoorsaamheid en ongehoorsaamheid aan die Goddelike gebod te kies nie. Hulle het geen reg gehad om te kies nie. As sodanig het hulle geen vrye keuse gehad nie. Hulle het slegs die moontlikheid om tussen vryheid en slawerny te kies, gehad. Hulle keuse was 'n egte keuse, anders was die Goddelike gebod en die gevolglike straf, sinneloos. Hulle keuse was die mees fundamentele keuse wat die mens ooit gehad het omdat dit die onmiddellike verhouding tussen God en mens betref. Deur slawe-vryheid te verkies, deur homself aan sonde te verslaaf, het die mens hierdie fundamentele keuse verloor, 'n fundamentele verlies wat slegs deur die geloof in die verlossingsdaad van Jesus Christus herstel kan word. Met verwysing na sy aardse en tydelike aktiwiteite het die mens steeds die keuse tussen verskillende moontlike handeling, gedeeltelik en losgemaak van die fundamentele keuse soos dit ook mag wees (H.G. Stoker, 1946a:5).

Volgens Stoker beskuldig Nietzsche die Christendom van 'n slawe-moraliteit. 'n Kritiese afwysing van Nietzsche word nie hier ondersoek nie, maar Christene wat menslike vryheid met die keuse tussen verskillende moontlike handeling gelykstel, bevorder menslike verslaafdheid selfs al vermaan hulle die mense om die wil van God in hulle eie belang te doen. Hulle versterk selfs hierdie slawe-opvatting van menslike vryheid deur beloftes, van ewige lewe, indien die mens korrek kies; asof ware en egte menslike vryheid nie die wil van God behoort te doen nie, afgesien van enige oorweging van enige beloning hoegenaamd. In Sy versoekings het Jesus Christus nooit vryheid met die keuse tussen verskillende moontlike handeling

gelykgestel nie, maar slegs met die onvoorwaardelike onderwerping aan die wil van God. Hiermee het Christus die belofte van slawe-belonings vir Sy vryheid afgewys (H.G. Stoker, 1946a:5).

Die mens se onvoorwaardelike oorgawe aan die wil van God, sy totale gehoorsaamheid aan die Goddelike gebooie, norme en wette, is nie gelykstaande aan slawerny, uit hoofde van die wesentlike verskil en verhouding tussen die absolute vryheid van God (die absolute Oorsprong van alle syn) en die self-verantwoordelike vryheid van die self-onselfgenoegsame mens nie. Dit is slegs aan die self-vergoddelike mens wat die absolute oorgawe aan die wil van God voorkom om slawerny te wees. Dit is die resultaat van die mens se voorafgaande slawe-opvatting van menslike vryheid. Menslike vryheid is nie 'n slawe-vryheid nie, omdat dit verantwoordelik is en 'n ware keuse veronderstel. Hierdie keuse het die slaaf nie. As sodanig word die slaaf gedwing om die wil van sy heer te doen. Hierdie dwang, hierdie "moet doen" sluit elke "behoort te doen", elke norm van hierdie slawe-aktiwiteit uit. Die vrye mens ervaar hierdie "Ek kan nie anders nie" as 'n normatiewe "kan nie". Die slaaf ervaar hierdie "Ek kan nie anders nie" as dwang. Menslike vryheid is nie 'n slawe-vryheid nie, omdat dit 'n voorreg en 'n prerogatief is wat die mens in staat stel om verantwoordelik sy Goddelike roeping op aarde in ooreenstemming met die Goddelike beginsels wat menslike vryheid beheers, te vervul. Alle teorieë wat menslike vryheid met die keuse tussen verskillende moontlike handelingte gelykstel, is noodwendig slawe-teorieë. Dit vergoddelik die mens en verslaaf hom aan die een of ander afgod. Dit lei noodwendig tot onoplosbare teësprake en antinomieë, soos byvoorbeeld dié tussen Goddelike uitverkiesing en menslike vryheid, of tussen menslike vryheid en wet (dit is die betrokke norme), of tussen individuele en sosiale vryheid. Hierdie antinomieë (teenstrydighede) kan slegs opgelos word deur die sogenaamde identiteit tussen menslike vryheid en sy (die mens se) keuse tussen verskillende moontlike handelingte te verwerp, en deur erkenning van die ware verantwoordelike, dit is self-ongenoegsame aard, van menslike vryheid. Dit beteken met ander woorde die onderwerping van menslike vryheid aan die absolute vryheid van God (H.G. Stoker, 1946a:5).

Die eeue-oue (en fundamenteel humanistiese) diskussie tussen determinisme en indeterminisme is gebaseer op hierdie valse uitgangspunt. Dit berus op die slawe-opvatting van menslike vryheid waardeur menslike vryheid met die

keuse tussen verskillende moontlike handelingte vereenselwig word. Sowel deterministe as indeterministe aanvaar dieselfde hoofpremisie, naamlik: "Menslike vryheid (indien dit bestaan) is identies met die ware keuse tussen verskillende moontlike handelingte". Die deterministe stel as sekondêre premisse: "So 'n ware keuse bestaan nie omdat elke menslike handeling beheers word deur wette en gedetermineer (bepaal) word deur innerlike en uiterlike oorsake, faktore of toestande". Hieruit konkludeer die deterministe met logiese konsekwensie: "Daarom is die mens nie vry nie". Die indeterministe stel as sekondêre premisse: "So 'n ware keuse bestaan omdat die mens hierdie keuse waarlik ervaar en 'n verantwoordelike wese is". Met dieselfde logiese konsekwensie konkludeer hulle: "Daarom is die mens vry". Die deterministe poog om met skerpsinnige dialektiek die meriete van hulle teorie te bewys dat alhoewel die mens nie werklik vry is nie, die mens tog verantwoordelik is (H.G. Stoker, 1946a:6). Die indeterministe poog om dialekties te verklaar dat menslike vryheid nie arbitrêr nie, maar ordelik is, naamlik volgens reëls. Sowel die deterministe as die indeterministe kan hulle self nie van die paradoksale en antonimiese posisie bevry, waarin hulle slawe-opvatting van menslike vryheid hulle geplaas het nie, want of die mens is nie werklik vry nie, soos die deterministe verklaar, en kan dus nie verantwoordelik optree nie, of die mens se handelingte word nie deur wette bepaal nie, soos die indeterministe voorgee, en handel dus nie volgens wette nie (H.G. Stoker, 1946a:6).

Die keuse wat sowel die determinisme en die indeterminisme ons bied, is 'n keuse tussen 'n vergodelike menslike vryheid of geen menslike vryheid nie. Dit is die tipiese keuse wat elke slawe-opvatting van menslike vryheid bied. Indien die mens nie soos God kan wees nie, kan hy met ander woorde hoegenaamd nie vry wees nie, omdat hy of bo die betrokke wette verhewe is of aan die wette onderworpe is. Beide skep 'n vals antitesis tussen vryheid en wet, omdat hulle gemeenskaplike primêre premisse 'n slawe-beeld van menslike vryheid bied. Self-determinisme bied geen oplossing vir hierdie valse posisie nie. Dit is die rede omdat self-determinisme bloot 'n onhoudbare kompromie tussen determinisme en indeterminisme is wat gebaseer is op die identiese slawe-opvatting van menslike vryheid. Die oplossing van self-determinisme, naamlik die beeld dat die bepalende "self" ("determining 'self'") vry is en die gedetermineerde "self" ("determined 'self'") aan wette en toestande onderworpe is lei, volgens H.G. Stoker (1946a:6), tot die situasie dat:

"... each Self-determinism, giving his own connotation of the determining and of the determined 'self' - on the one hand blows hot and cold at once, and on the other hand shifts the problem from a visible and tangible level to an invisible and intangible level, to the level of that wonderfully vague and indeterminable 'self' that determines. Here the antinomy between freedom and law is buried and rests awhile, until it is awakened by a too penetrating prying into the depths of the determining 'self'. Is this deeper self free or not, is it determined by laws and conditions or not? The answer Self-determinists give to this question, exposes them to be again either disguised Determinists or disguised Indeterminists. Self-deterministic views of human freedom are inherently self-contradictory, because they attempt a reconciliation of antinomous principles harboured in a false and servile view of human freedom".

In die geval van die individualistiese (liberalistiese) en totalitaristiese (Nasionaal-sosialistiese; Fascistiese en Kommunistiese) teorieë van menslike vryheid is die teorieë van menslike vryheid gebaseer op dieselfde slawe-opvatting. Volgens die individualisme is menslike vryheid die keuse van die individu tussen verskillende moontlike handelinge; dit is die individu wat fundamenteel volgens sy plesier en belange moet handel (H.G. Stoker, 1946a:6). Volgens die totalitarisme is dit 'n sosiale eenheid (byvoorbeeld die volk of die staat), wat sy menslike vryheid realiseer deur volgens sy eie keuse, plesier en belange te handel. Andersyds mag dit aan ekonomiese toestande onderworpe wees wat die mensheid van sy fundamentele keuse ontnem. Die onversoerbare antitese van determinisme en indeterminisme herhaal sigself hier. Hieraan word nog 'n onoplosbare antitese gevoeg, naamlik dié van individuele en sosiale vryheid. Hierdie opvattinge van menslike vryheid of vergoddelik die mens (as individu of as sosiale eenheid) of verlaag die mens tot 'n wese sonder werklike vryheid. Hierdie opvattinge maak of sosiale vryheid fundamenteel ondergeskik aan die belange van die vergoddelike individu, of dit maak individuele vryheid fundamenteel ondergeskik aan die vryheid van die vergoddelike sosiale eenheid of groep betrokke (H.G. Stoker, 1946a:6). Hierdie vergoddelikings is uiteindelik slegs afgodsdienste wat die mens aan sy plesier en belange verslaaf.

h Kritiese benadering tot hierdie slawe-teorieë van menslike vryheid moet, volgens Stoker, die fundamentele grondslae van menslike vryheid beskou:

"A criticism of all these theories of human freedom, based as they are on a servile view of human freedom, should primarily attack the fundamental questions asked of human freedom and only secondarily the theories constructed on the answers given to the questions. This is the case because the fundamental question concerned in all these cases includes the view that human freedom, if it exists, can only be given in the autonomic choice between different, possible acts, it being a choice of an individual or of a social unity. By exposing servility of this view of human freedom, the most essential criticism of these theories possible is given" (H.G. Stoker, 1946a:6).

Op die grondslag van hierdie weerlegging, behoort verdere kritiek gerig te wees op die blootlê van die teenstrydighede en onoplosbare antinomieë in elk van die betrokke teorieë, sowel as die blootlê van hierdie antinomieë op die veronderstelde slawe-opvatting van menslike vryheid. Geen slawe-opvatting van menslike vryheid kan die ware aard van menslike vryheid blootlê nie. As sodanig is dit die geval met elke teorie van menslike vryheid, wat nie vanaf die begin onderskei tussen die absolute vryheid van God en die self-ongenoegsame, maar unieke en verantwoordelike vryheid van die mens nie. Dit is die geval van elke teorie van menslike vryheid wat nie die mens en sy vryheid in die lig van die Heilige Skrif beskou nie. Die Christelike denke moet in elke geval ten alle koste slawe-opvattinge van menslike vryheid vermy deur te weier om menslike vryheid met die mens se keuse tussen verskillende moontlike handelingte te vereenselwig (H.G. Stoker, 1946a:6). Slegs deur te erken dat menslike vryheid hierdie keuse veronderstel en dat menslike vryheid verwesenlik kan word in ooreenstemming met die Goddelike beginsels van orde wat menslike vryheid beheers, kan h Christelike teorie van menslike vryheid ontwerp word (H.G. Stoker, 1946a:6).

(5) h Samevatting van die voorgaande toon dat h Christelike teorie van menslike vryheid behoort:

(a) menslike vryheid in sy self-ongenoegsaamheid en uniekheid, in sy wesentlike verskil van en afhanklikheid van die absolute vryheid van

God, en in sy wesentlike verskil van en verbondenheid met die vryheid van ander skepsele te ondersoek;

- (b) nie menslike vryheid negatief te ondersoek nie, maar behoort die ware positiewe essensie en betekenis daarvan te ondersoek;
- (c) nie menslike vryheid tot een van sy besondere aspekte of funksies te beperk nie, maar behoort menslike vryheid in sy wesentlike verband met die mens as 'n geheel en met sy wesentlike roeping op aarde, te ontdek;
- (d) nie menslike vryheid met die keuse tussen verskillende moontlike handelingte te vereenselwig nie, maar, behoort deur die erkenning van hierdie keuse as 'n voorveronderstelling of voorwaarde van menslike vryheid, menslike vryheid in ooreenstemming met die Goddelike opdragte, met die kulturele norme en die natuurwette, te ontdek.

Die betekenis hiervan is dat 'n Christen (of gereformeerde) wetenskaplike ondersoek van menslike vryheid, vanaf die begin hierdie vryheid as iets intens en radikaal menslik moet beskou. Met dit in gedagte behoort menslike vryheid in sy positiewe wesentlikheid, in verband met die mens as geheel, en in die verantwoordelike en ordelikheid ontdek te word (H.G. Stoker, 1946a:7). Hierdie fundamentele uitgangspunte behoort al ons vrae aangaande menslike vryheid te rig en na 'n ware teorie van menslike vryheid te lei (H.G. Stoker, 1946a:7).

3.2.7.3.2. Die aard en wese van menslike vryheid

3.2.7.3.2.1. Voorwaardes vir menslike vryheid

'n Ondersoek van menslike vryheid behoort aan die volgende voorwaardes te beantwoord:

- (a) Menslike vryheid is self-genoegsaam en moet wesentlik van die vryheid van God onderskei word (vgl. H.G. Stoker, 1960b:180). Dit behoort ook wesentlik van instinktiewe diere-aktiwiteite, organiese prosesse van plantlewes en fisies-chemiese prosesse onderskei te word. Andersyds behoort die afhanklikheid van menslike vryheid van die absolute vry-

heid van God (H.G. Stoker, 1964c:46-48) sowel as die aktiwiteite en prosesse van skepsele anders as die mens, erken te word.

Menslike vryheid is gegrond op die absolute vryheid van God, die bron, die aard, doel en betekenis daarvan. Menslike vryheid behoef die natuur ten einde sigself te realiseer. Slegs wanneer sowel die uniekheid en afhanklikheid ten volle in aanmerking geneem word, kan menslike vryheid voldoende ondersoek word (H.G. Stoker, 1946a:7).¹¹⁶

- (b) 'n Ondersoek van menslike vryheid behoort 'n ondersoek van positiewe vryheid te wees.¹¹⁷

Om blote negatiewe kenmerke, soos byvoorbeeld onafhanklikheid, onbepaaldheid of onvoorwaardelikheid, aan menslike vryheid toe te skryf, lei tot valse opvattinge oor menslike vryheid. Negatiewe vryheid kan nie 'n sterk en vrugbare basis vir 'n ondersoek van menslike vryheid voorsien nie (H.G. Stoker, 1946a:7).

- (c) Menslike vryheid is intiem met die mens as 'n totale eenheid en met sy bestemming op aarde verbonde (vgl. H.G. Stoker, 1960b:180-181). 'n Ontkenning hiervan of 'n beperking hiervan tot 'n aspek of sy (soos, byvoorbeeld tot slegs individuele of sosiale vryheid), of 'n beperking hiervan tot 'n besondere funksie (soos, byvoorbeeld vrye wil), vervals ons visie en lei tot onoplosbare probleme (H.G. Stoker, 1946a:7).

¹¹⁶ H.G. Stoker (1964b:469) beklemtoon dat die samehangende verskeidenheid van menslike vryheid slegs in die lig van die beginsel van eenheid en differensiasie verstaan kan word. Kyk ook 472.

¹¹⁷ H.G. Stoker (1964c:46-47) verklaar: "Om die idion 'vryheid' te ondersoek, moet ons dit vind, en wel as iets wat positief en konkreet kenbaar is. Om met 'n abstrakte of selfs 'n negatiewe begrip van vryheid te begin is metodies verkeerd. Vry (d.w.s.) menslik vry kan slegs 'n werklik bestaande en werklik handelende mens, respektiewelik sy werklike aktiwiteite wees". Ook "met 'n negatiewe vryheidsbegrip 'sien' (beter: ontwaar) ons die vryheidsidion self nié. 'n Bloot negatiewe bepaling van vryheid (byvoorbeeld die nie-afhanklike, nie-gedetermineerde ensovoorts) is onwaar en sê nie wat vryheid positief is nie. 'n Positiewe aanduiding van 'n bloot-negatiewe vryheidsbegrip (byvoorbeeld onafhanklikheid, ongedetermineerdheid ensovoorts) is onwaar, nominalisties en 'n verabsoluttering waarby tussen die vrymag van God en menslike vryheid nie onderskei kan word nie. 'n Vryheidsbegrip wat vryheidsopheffende faktore negeer (byvoorbeeld die vryheidsideaal van 'n oorheersende volk om van die oorheersende magte bevry te word) is 'n petitio principii".

- (d) Ten slotte veronderstel menslike vryheid 'n ware keuse ¹¹⁸ tussen verskillende moontlike handelinge, uiteindelik tussen gehoorsaamheid en ongehoorsaamheid aan die beginsels van orde ter sprake, naamlik die Goddelike geboorte, die kultuurnorme en die natuurwette. ^{119 120}

Menslike vryheid mag nie met hierdie ware keuse vereenselwig word nie. So 'n identifisering vergoddelik die mens, lei tot onoplosbare antinomieë (soos, byvoorbeeld, tussen die absolute vryheid van God en menslike vry-

¹¹⁸ Kyk H.G. Stoker (1960b:181-182) se bespreking van die vraag of menslike kiesvryheid werklik bestaan. Hiervan verklaar Stoker (182): "Dat die mens werklik kan kies, weet ek uit my 'ervaring'. Dit is geen illusie dat ek in die verlede kon kies, in die hede kan kies en in die toekoms sal kan kies nie. My slegte gewete het geen sin as ek in die verlede nie anders kon gehandel het nie; was daar geen kiesvryheid nie, dan het Nietzsche reg met sy bewering dat iemand met 'n slegte gewete in 'n kranksinnige gestig tuishoort. Bowendien kan die mens sonder kiesvryheid nie toerekenbaar wees en verantwoordelik handel nie. Ook norme (oortreerbare wette), menslike deugde en pligte het sonder 'n kiesvryheid geen sin en bestaansmoontlikheid nie. Selfs die gee en aanvaarding van beloftes (as beloftes) is sonder 'n kiesvryheid sinloos en onmoontlik. Hierdie en ander indringende oorwegings skyn oortuigend aan te toon dat die mens kan kies". In hierdie verband onderskei H.G. Stoker (183) tussen gronde en oorsake: "Keuse volgens 'n insig in 'n grond (byvoorbeeld deur 'n norm) is iets anders as 'n keuse deur 'n oorsaak (byvoorbeeld 'n neiging) bepaal . . . Totius het my, toe ek die probleem aan hom stel, nuwe lig gegee: tussen kiesmoontlikheid en kiesvryheid moet onderskei word; die mens het die moontlikheid om te kies, maar dit is louter moontlikheid en nog geen aktualiteit, geen vryheid nie". Volgens Stoker gaan kiesmoontlikheid aan kiesvryheid vooraf. Deur aldus tussen kiesmoontlikheid en kiesvryheid te onderskei stel Stoker die grondfoute van die stryd tussen determinisme, indeterminisme en selfdeterminisme, asook tussen humanistiese en naturalistiese en tussen liberalistiese en byvoorbeeld nasionaal-sosialistiese vryheidsteorieë aan die kaak. Die resultate van die onvermoë om tussen kiesmoontlikheid en kiesvryheid te onderskei, lei tot onoplosbare antinomieë van vryheid en wet, van menslike vryheid en wet, van menslike vryheid en natuurgebondenheid en van individuele en sosiale vryheid.

¹¹⁹ Vgl. H.G. Stoker (1960b:186-188, 195-196 en 1964a:432). H.G. Stoker (1945b:23 e.v.) verklaar dat die moontlikheid van keuse dikwels formeel opgevat word. Wie die moontlikheid van keuse self as die eintlike vryheid opvat, veranker menslike vryheid in die mens in plaas van in God. In hierdie opsig moet kiesvryheid as 'n metodologiese vraag hanteer word (H.G. Stoker, 1967:159-162; vgl. ook H.G. Stoker, 1969:260).

¹²⁰ Die verband tussen menslike vryheid en 'n ordelike werklikheid gaan hiermee saam. H.G. Stoker (1967:212) stel dit soos volg: "Human freedom (as e.g. creativity, including responsibility) presupposes as an essential condition a genuine possibility of choice between different decisions and acts. But freedom can be actualized only in and according to a universe of order".

heid, of tussen vryheid en wet) en bied fundamenteel, 'n blote slawe-opvatting van menslike vryheid. Om van die mens te vereis om vir homself te besluit of hy die wil van God sal gehoorsaam is 'n slawe-aanspraak (kyk H.G. Stoker, 1960b:181).

Slegs 'n ordelike vryheid is ware vryheid. Die voorwaardes hierbo gee 'n aanduiding waar en hoe menslike vryheid gesoek behoort te word. Slegs met die hulp van hierdie rigtinggewende beginsels kan ons leer om die regte vrae te vra en die probleem van menslike vryheid voldoende te formuleer. Opsommend verklaar H.G. Stoker (1946a:7) dat ons ondersoek menslike vryheid in sy menslike natuur, uniekheid en afhanklikheid, in sy unieke positiewe essensie en betekenis, in sy verband met die mens as 'n konkrete eenheid en tot sy bestemming op aarde en in die gehoorsaming van die Goddelike beginsels van orde, maar op 'n ware keuse tussen verskillende moontlike handeling gebaseer, behoort te ondersoek (H.G. Stoker, 1946a:7).¹²¹

3.2.7.3.2.2. Die aard van menslike vryheid

Die aard van menslike vryheid behoort gevind te word deur waar te neem hoe die mens homself besig hou en hoe sy aktiwiteite wesentlik van diere-aktiwiteite verskil. Die mens bewerk die aarde, plant en oes, sorg vir sy tuine, maak diere mak, bou woonhuise, maak klere, vervaardig, produseer en dryf handel, ontwikkel kennis en wetenskap, bemeester ruimte en tyd, pas die reg toe, bou volkere, state en ryke, maak geskiedenis. Hierdie menslike aktiwiteite onthul beheersing ("mastery") as die ware aard van menslike aktiwiteite.¹²²

¹²¹ H.G. Stoker (1967:212) onderskei tussen die outonome en heterogene aspekte van menslike vryheid: "Freedom has an autonomous aspect (e.g., the actual choice); a heteronomous aspect (obedience to the universe of order, or as some say, to truth); and it is ultimately founded in (is a service of) the Absolute or God (the theonomous aspect). Freedom is not merely autonomy. The antithesis is (internally and externally determined) servility".

¹²² Vir H.G. Stoker se beskouing van menslike vryheid as heerskappy kyk (1960b:184-198; 1964a:431-441). H.G. Stoker (1945c:14) stel vryheid teenoor slawerny: "Christelike vryheid staan nie teenoor gebondenheid (teenoor die wet) as sodanig, soos die mensverankerde vryheidsteorieë dit stel nie. Egte menslike vryheid staan teenoor slawerny, nes slawerny teenoor heerskappy staan. Waarom sou ware menslike vryheid dan nie verantwoordelike heerskappy ('n heerskappy wat aan 'n Opperwese ver-

Die mens is meester in sy onderwerping van die aarde, in sy beheersing van lewende wesens, beheersing van die elemente en magte van die natuur, aktualisering van die moontlikhede van die geskape kosmos en beheersing van die wêreld (H.G. Stoker, 1964a:7). Al is menslike beheersing fundamenteel selfongenoegsaam en aan God verantwoordelik, is dit 'n unieke beheersing, word dit deur die mens as 'n konkrete eenheid gerealiseer en bring dit sy bestemming op aarde tot uitdrukking (H.G. Stoker, 1946a:7; vgl. H.G. Stoker, 1964b:470).

Beheersing is iets positief en werklik. Dit veronderstel die menslike keuse tussen verskillende moontlike handelinge; uiteindelik tussen gehoorsaamheid en ongehoorsaamheid aan die Goddelike beginsels van orde wat menslike vryheid beheers. Ons mag met veiligheid menslike vryheid met menslike beheersing identifiseer, daarin dat die mens oorspronklik bestem was om vry te wees en nie 'n slaaf te wees nie. Die ware antitese van menslike vryheid is nie determinasie deur wette en oorsake nie, maar slawerny. Die vry persoon is heer en nie 'n slaaf nie. Om te beheers is om vry te wees. Die mens is bestem om heerser te wees, met ander woorde, vry te wees.

Die mens is deur God na die beeld van God geskape. Aan die mens is geestelike vermoëns, funksies en talente geskenk, soos byvoorbeeld, die logiese, linguale, ekonomiese, artistieke, juridiese en sedelike funksies en vermoëns. Die mens se bestemming noodsaak die behoefte aan al hierdie funksies en maak die mens se besit daarvan kenbaar; die mens se vryheid maak dit moontlik. Dit beteken dat hierdie funksies die menslike beheersing en vryheid veronderstel maar dit nie verklaar nie. Daarom is dit 'n **petitio principii** om die mens se vryheid aan die hand van 'n ondersoek van hierdie funksies te verklaar. Inteendeel, behoort hulle aan die hand van menslike beheersing en vryheid, wat 'n a priori beginsel van sy aard en struktuur

antwoording skuldig is), wees nie? Beteken vry wees dan nie heers, be-heer, vervoeg oor, baas wees van, - nie? Die eerste opdrag van God aan die mens stel dat hy sal onderwerp, heers, bewerk, bewaak, vermengvuldig en vermeerder, dat hy m.a.w. vir Gods wêreld sal sorg, dit in Sy naam sal beheer, gesinne, volke en (weens die sonde) state sal vorm. Hierdie heer-op-aarde wees, hierdie behering, hierdie heerskappy, hierdie eg-menslike Heerlikheid is sy vryheid en dit is as sodanig 'n afglans van die Heer-likheid, van die absolute vrymag Gods. Die boer wat ploeg, die kunstenaar wat kuns skep, die vrou wat versorg, die geleerde wat wetenskap bou, ja elke mens wat as mens handel, heers oor en op hierdie aarde Gods. Dit is sy vryheid".

is, verklaar te word (H.G. Stoker, 1946a:7). Volgens H.G. Stoker (1946a:8) kom menslike beheersing of vryheid na vore waar die mens die werklikheid beheers:

"Human mastery of freedom manifests itself wherever man bakes pots out of clay or bread from corn, makes farms out of fields, language and music out of sounds, cuts statues out of marble, forms science, uses atomic energy, builds nations and so forth. Here we have no biological adaption to his environment, nor mere effects of innate and environmental, biological factors. On the contrary here is manifest a masterfull control of his environment, a sovereign predetermination and dominion which cannot be explained by mere biological principles and causes. In all these activities man expresses the image of God and belies his supposed evolutionary descent from mere animal ancestors. But however unique this freedom may be, it is yet self-insufficient, man being wholly dependent on and responsible to God".

Die mens se sonde vervals sy beheersing van homself en van die werklikheid. As gevolg van die sonde verslaaf die mens homself aan die afgode van sy begeertes en inklinasies. Die mens se beheersing het gevolglik 'n perverse oorheersing van die natuur en sy beheer van die wêreld 'n tirannie geword. Gevolglik stel die mens ontembare magte van die natuur en van homself vry, wat op hulle beurt die mens oorweldig. Op hierdie aspek van die probleem van menslike vryheid word nie nou ingegaan nie. Ons hoofsaak is om te verstaan wat positiewe menslike vryheid is. Menslike beheersing of vryheid (koninklik van aard) is 'n menslike kontrole van die potensiaal van die geskape werklikheid. Dit behels dat:

"It requires a power responsible to bring into effect what man has responsible pre-determined on account of responsible fore-knowledge of what can and what should be mastered. This control, fore-knowledge, pre-determination and power must be attained by means of education; training and discipline. Man, although born to be master, i.e. to be free, acquires his freedom only in the measure of the disciplinary development and training of his abilities and talents. One human being may be more free than another, according to his abilities and talents and to his disciplinary development of them, but every man has a measure of freedom; and even a baby playfully reiterating the same sounds as a prelude to

speech, manifests an initial and rudimentary measure of mastery and freedom, which animal beings wholly lacks" (H.G. Stoker, 1946a:8).

3.2.7.3.2.2.1. Menslike beheersing as kreatiwiteit

Menslike beheersing is menslike kreatiwiteit; menslike vryheid en menslike kreatiwiteit is identies.¹²³

Ten einde dit duidelik te maak, behoort ons tussen natuur, kultuur en diens van God, te onderskei (dit is religie in die eng sin). Die natuur omvat alle fisies-chemiese prosesse, organiese lewe van plante en van diere, maar ook van die mens, vir sover hy hierdie materie, lewensprosesse en funksies deelagtig is. Onderskeidend van al hierdie prosesse en funksies is die feit dat hulle deur onoortreebare wette beheers word. Die mens het egter ook deel aan aktiwiteite en funksies wat nie aan onoortreebare wette gebonde is nie, maar deur oortreebare beginsels van orde gerig word; deur norme wat die mens kan oortree. H.G. Stoker (1946a:8) beskryf hierdie menslike aktiwiteite as geestelik:

"These specifically human functions and activities may be called spiritual. Man is accordingly subjected to spiritual principles which he can either obey or disobey. These functions and activities may be divided into religious functions and activities pertaining to divine worship, and cultural functions and activities pertaining, inter alia, to morality, jurisdiction, art, economy, language and science."

Volgens H.G. Stoker (1946a:8) is die diens van God, alhoewel op die kultuur gebaseer en deur kultuur beïnvloed, as sodanig geen kultuur nie omdat

¹²³ Volgens H.G. Stoker (1938f:18) is die positiewe, hele menslike persoonlikheid omvattende sin van vryheid, geleë in die koninklike opdrag wat God aan die mens gegee het, naamlik dat hy sal heers oor die hele aarde, oor stof, plant en dier. Dit sluit self-beheersing in; want die mens se liggaam en lewe is analoog aan dié van stof, plant en dier. Die mag van die mens oor die natuur, om natuurbeheerser te wees, is 'n opdrag van God. Dit is die bestemming, die grond-idee van mens-wees. Heerskappy oor die aarde, waar die mens nóg die aarde, nóg homself geskape het, kan nie onafhanklik wees nie, maar is tog vryheid. Vgl. ook H.G. Stoker (1967:162-167).

diens van God nie menslike beheersing is nie, maar slegs die menslike
diens van God.¹²⁴

Diens van God is 'n diens waardeur die mens homself onvoorwaardelik aan die absolute Bron van alle syn onderwerp; die gemeenskap met God en waardeur die mens eer en lof aan sy Heer en Meester toebring, Hom lief het met sy hele hart, met sy hele siel, met sy hele verstand en met al sy krag. Die kultuur is gebaseer op die natuur en bring die menslike beheersing van homself en van die wêreld tot uitdrukking. Dit is 'n beheersing wat 'n Goddelike doel op aarde verwesenlik. Die verwesenliking van hierdie Goddelike roeping kenmerk menslike beheersing as 'n indirekte diens van God. As sodanig het menslike vryheid 'n religieuse (in die wye sin) belang. Alhoewel die natuur, kultuur en diens van God duidelik van mekaar onderskei kan word, kan hulle nie geskei word nie, omdat die een die ander veronderstel en die mens 'n eenheid is. Vir sy bestaan benodig en is die diens van God gebaseer op (kultuur, "and culture needs and is based upon nature; but culture affords nature and divine worship affords culture, a fundamental significance, a deeper meaning and new guiding principles" (H.G. Stoker, 1946a:8). In sy natuurbeheersing tree die mens as 'n eenheid op in ooreenstemming met sy kulturele funksies. Die mens laat sy stempel op die natuur. Vir sover die natuur hierdie stempel van die mens dra is dit kultuur.¹²⁵

¹²⁴ Hiervan verklaar H.G. Stoker (1964a:441): "In sy verhouding tot die kosmos (stof, plant, dier en mens) heers die mens. Met betrekking tot God is menslike heerskappy uitgesluit. Daar dien hy. ... Die diens van God vereis onderworpenheid (gehoorsaamheid) aan behorende (w.o. die wet van die Here), anders was dit nie verantwoordelik en het diens sy orde nie gehad nie. Ook die diens van God bevat 'n taak, ... As ons menslike heerskappy in sy verhouding tot die kosmos as sy vryheid mag opvat, waarom sou menslike vryheid in sy verhouding tot God nie diens wees nie? Vryheid as diens van God is slegs vir hom (byvoorbeeld die humanis) vernederend, 'wat soos God wil wees', met ander woorde God en mens as gelyke groothede op dieselfde lyn of vlak stel. Vryheid as diens van God is vir hom onaanvaarbaar, wat 'n (vergodelikte en dus slaafse) menslike 'vryheid' vereenselwig met die moontlikhede van keuse om voor of teen God te kan en te mag kies; hy vervel in die onoplosbare antinomie van Goddelike vrymag en menslike vryheid".

¹²⁵ H.G. Stoker (1946a:8) gee die volgende voorbeeld: "Even if man, for instance, only plants a number of trees in a straight line and at equal distances, he has done something to nature of which nature itself is incapable, something presupposing logical insight. Wherever man masters nature, he adds something to nature, ...".

Waar die mens die natuur beheers skep die mens kultuur uit die natuur.¹²⁶ Kultuur openbaar 'n unieke oorspronklikheid wat by die natuur as sodanig ontbreek. Hierdie oorspronklikheid van kultuur kwalifiseer menslike beheersing tot iets kreatiefs. Deur sy natuurbeheersing skep die mens kultuur in ooreenstemming met sy kulturele funksies en ideale. Menslike vryheid is gevolglik identies met menslike kreatiwiteit. Hierdie menslike kreatiwiteit staan in kontras met die absolute Goddelike kreatiwiteit. As sodanig is dit voorwaardelik, selfongenoegsaam en onderworpe aan die Goddelike beginsels van orde. Die mens kan nie die werklikheid skep nie (H.G. Stoker, 1946a:8).

Menslike vryheid is gevolglik die beheersende aktualisering van die potensiaal van die natuur. In die vorming van gesinne, die bou van volke en state, die vorming van gemeenskappe, ensovoorts, aktualiseer die mens sy eie potensiaal. Ook dit is kulturele kreatiwiteit (H.G. Stoker, 1946a:9). By die vorming van geskiedenis voeg die mens iets nuuts tot die oue (die reeds bestaande) by. Geskiedenis is wesenlik progressief, 'n progressiewe realisering van 'n Goddelike ontwerp. Al hierdie menslike aktiwiteite is onlosmaaklik aan die natuur verbonde. Hierdie aktiwiteite is kreatiwiteit. Menslike kreatiwiteit openbaar iets meer fundamenteel as menslike beheersing en gee aan menslike vryheid 'n dieper betekenis (H.G. Stoker, 1946a:9). Dit is nie slegs die geval waar die mens groot dade verrig, soos byvoorbeeld deur musiek te komponeer, vliegtuie te bou, sy kinders op te voed, ensovoorts nie, maar ook waar die mens sy lande bewerk, sokkies stop en meubels afstof. Geen menslike aktiwiteit is te onbelangrik om uitgesluit te wees van die kwalifikasie van ware kreatiwiteit nie, dit is die verrigting van 'n iets in die natuur, waartoe die natuur op sigself nie in staat is nie (H.G. Stoker, 1946a:9). Waar ookal die mens sy kreatiwiteit as sodanig ervaar, waar hy die uniekheid van sy handelinge ervaar (byvoorbeeld, deur die ontdekking van 'n nuwe feit, deur die aangryping van iets moois, deur 'n nuwe huis te bewoon, deur die maak van 'n nuwe rok, deur die bak van lekker koekies, ensovoorts) geniet die mens sy vryheid. Menslike

¹²⁶ Byvoorbeeld musiek en taal: "For instance, by mastering the sounds of nature, man creates language and music. Natural sounds do not develop by themselves into language and music; they require human creativity to become language and music. It is the introduction of the new, spiritual element into nature that changes it into culture. Language and music are not merely sounds reshuffled or reordered, but sounds into which man has breathed meaning and artistic beauty respectively" (H.G. Stoker, 1946a:8).

vreugde is die geluk van kreatiwiteit en bring die menslike liefde vir vryheid tot uitdrukking; dit is soos 'n lied van vryheid. Menslike kreatiwiteit of vryheid is iets positief en werklik, iets intens menslik en iets innig verbonde met die mens as 'n konkrete eenheid en met sy bestemming op aarde (H.G. Stoker, 1946a:9)

3.2.7.3.2.2. Menslike vryheid en die beginselorde

Menslike vryheid is geen willekeur of iets arbitrêr nie. Dit word beheers deur die beginsels van orde (vgl. H.G. Stoker, 1964a:469-471; 1960b:181).

Slegs in gehoorsaamheid aan hierdie beginsels kan die mens heers, skep en vry wees. In hierdie verband kan die beginsels van orde wat menslike vryheid beheers in drie soorte verdeel word, naamlik (a) die wette van subjektiewe vermoë, (b) die wette wat die objekte bepaal wat bemeester moet word, en (c) die wette of norme wat kulturele kreatiwiteit beheers.¹²⁷

- (a) Eerstens is menslike vryheid slegs moontlik wanneer die mens die wette van sy vermoëns en talente gehoorsaam. Wie geen talente en vermoëns het om kuns te skep, om in die reg te praktiseer, om te boer ensovoorts nie, kan nie werklik beheers en skep nie, dit is, vry wees op 'n betrokke terrein nie. Die persoon met die vereiste talente en vermoëns kan nie beheers en skep (dit is, vry wees) sonder die ontwikkeling,

¹²⁷ Vgl. H.G. Stoker (1964a:435). Met betrekking tot behorensiese onderskei H.G. Stoker (1969:260-261) tussen twee tipes: "Ons onderskei onder andere tussen twee tipes behorensiese. Die eerste is norme (respektiewelik die normatiewe wetsorde ...). Die mens is as mens onderworpe aan die tien gebooe, die norme vir kuns en sedelikheid, vir huwelik en volk, ensovoorts. Die tweede tipe is gegee met wat (in elke konkrete situasie) die mens se hand (met sy besondere aanleg, talente, ensovoorts, en met sy besondere omstandighede, geleenthede, ensovoorts) vind om te doen; byvoorbeeld met die 'hier-en-nou' versorging van hiërdie kind of van hiërdie nooddrufte, hierdie verdediging in hiërdie hofsaak, hierdie kunsinspirasie gewek deur hiërdie pragtige sonsondergang, ensovoorts. ... Dit is die mens nie geoorloof om willekeurig te doen wat en hoe hy wil nie. Behorensiese is voorwaarde van menslike vryheid. Slegs deur aan behorensiese te voldoen kan die mens vry wees en handel. As byvoorbeeld 'n kunsskilder nie aan sy aanleg getrou is, nie rekening hou byvoorbeeld met die aard van die verf en die kunsnorme nie, skep hy geen kuns nie, is hy daarin nie vry nie."

opvoeding, oefening en dissiplinerings van sy talente en vermoëns nie. Die persoon wat ten volle in staat is om te beheers en te skep op 'n besondere terrein, kan nie werklik vry wees tensy hy getrou is aan homself en sy talente nie, dit is tensy hy getrou is aan die wette wat sy subjektiewe talente en vermoëns beheers. Dit beteken dus dat ten einde vry te wees, self-kennis, dissiplinerende self-beheersing en gehoorsaamheid aan die subjektiewe beginsels van orde vereis word (H.G. Stoker, 1946a:9; vgl. H.G. Stoker, 1969:262-263).

(b) Tweedens is menslike vryheid slegs moontlik wanneer die mens die aard van die objekte, wat beheers moet word, in aanmerking neem (H.G. Stoker, 1946a:9). Om vry te wees moet 'n boer die aard van die grond en van sy oes, die wette wat die seisoene beheers en die aard van die implemente wat hy gebruik, in aanmerking neem. Die skilder moet met die aard van sy verwe en die wette met betrekking tot die meng en harmonie van kleure rekening hou. Die onderwyser moet die psigologie van sy leerlinge ken en dienoooreenkomstig handel. Die adverteerder moet die potensiële en werklike behoeftes en begeertes van die publiek in aanmerking neem. Die wetenskaplike moet geverifieerde feite en beginsels aanvaar. In al hierdie gevalle word menslike vryheid slegs verwesenlik wanneer die mens die wette wat die betrokke objekte wat bemeester moet word, gehoorsaam en volg (H.G. Stoker, 1946a:9). Indien 'n wetenskaplike byvoorbeeld bewese feite en beginsels verwerp, kan hy nie wetenskap vorm, dit is, vry wees nie. Ten einde vryelik wetenskap te vorm moet hy dit erken en volg. Om vry te wees beteken om die objekte wat beheers moet word te ken en te beheer deur hulle aard te gehoorsaam (H.G. Stoker, 1946a:9).

(c) Derdens is menslike vryheid slegs moontlik deur die betrokke kultuur-norme te gehoorsaam (kyk H.G. Stoker, 1964a:436).

'n Wetenskaplike, byvoorbeeld, moet sy denkprosesse aan die beginsels van die logika onderwerp. Tensy hy dit doen kan hy nie vryelik wetenskap vorm nie. Opsetlike oortredings van die denkwette maak intellektuele beheersing en kreatiwiteit (en dus vryheid) onmoontlik. Soortgelyk behoort die norme van etiese gedrag, van jurisdiksie (bevoegdheid), van kuns, van ekonomie ensovoorts, op die betrokke terreine gehoorsaam te word ten einde die menslike vryheid te verwesenlik (vgl. H.G. Stoker, 1964b:482).

Menslike vryheid (kultuurskepping) is onmoontlik sonder kennis van en gehoorsaamheid aan die betrokke normatiewe beginsels. Dit is juis die interessante dat die mens kan beheers en skep op voorwaarde dat hy homself aan die wette wat sy subjektiewe talente en vermoëns beheers onderwerp en dit gehoorsaam.

Volgens H.G. Stoker (1946a:9) kan die wet en vryheid nie antities teenoor mekaar gestel word nie:

"Law accordingly, is no antithesis of or impediment to the realisation of human freedom, but its fundamental condition, the obedience to which being the primary requisite of real mastery, real creativity, i.e. of real freedom. This means that human freedom is not only mastery and creativity, but that it is also equivalent to fulfilment of the laws concerned. Real human freedom is orderly, and only full recognition of the order of human freedom can guarantee its realisation".

Onderwerping aan die wet is nōg 'n verlaging van menslike aktiwiteite, nōg is dit in stryd met menslike vryheid. Onderwerping aan die wet is een van die fundamentele voorwaardes van ware menslike beheersing en van ware kreatiwiteit.¹²⁸

Die persoon wat waarlik vry is ervaar sy vryheid as 'n normatiewe moontlikheid om anders te handel. Wanneer hy gevra sou word om 'n beginsel van orde te oortree sou hy kon antwoord: "Hier staan ek, ek kan nie anders nie."

¹²⁸ H.G. Stoker (1946a:9-10) stel dit soos volg: "This appears servile only to the servile, i.e. to those who desire unconditional freedom, wishing to be like gods. Only he who can disobey can really obey. Human freedom accordingly presupposes the choice between different possible acts, ultimately between obedience to and disobedience of the principles of order. This choice is no freedom at all, it is the first condition of human freedom, obedience to law being the second. Whoever considers this choice to be equivalent to human freedom, claims that it is his right to disobey, and thereby adopts a servile view of human freedom. Disobedience to the laws of freedom not only leads to slavery, it expresses a servile attitude; it changes real mastery into servile overmastering, real management into mismanagement and misbehaviour, real maintenance of order into creation of disorder and chaos, real culture into miscreated culture. The ideal of a servile freedom is the possibility of choice The ideal of a servile freedom is the possibility of choosing between different possible acts, ultimately of choosing of his own accord between obedience to and disobedience of the principles of order concerned".

Hierdie ondervinding van normatiewe onmoontlikheid om anders te handel is die essensie van ware menslike vryheid. Dit is iets radikaal anders van die slawe-ondervinding om gedwing te word om iets te doen, byvoorbeeld die dronkaard wat homself gedwonge voel om te drink. Die keuse tussen verskillende moontlike handelinge is geen vryheid nie, dit is slegs 'n menslike moontlikheid om dit of dāt te doen. Menslike vryheid, as die onderwerping aan die beginsels van orde wat menslike vryheid beheers, is op hierdie moontlikheid gebaseer (H.G. Stoker, 1946a:10). Volgens Stoker is dit belangrik om daarop te let dat Christus, toe hy deur die duiwel versoek is, nie sy vryheid met die keuse tussen verskillende moontlike handelinge vereenselwig het nie, maar die wil van sy Vader gedoen het. Ware menslike vryheid kan nooit in konflik met die absolute en totaal self-ongenoegsame vryheid van God wees nie. Deur aan die beginsels wat menslike vryheid beheers gehoorsaam te wees, doen die mens die wil van God. Absolute Goddelike vryheid en ware menslike vryheid vorm geen antitese nie. Wanneer die mens sy vryheid met sy keuse tussen gehoorsaamheid en ongehoorsaamheid van die betrokke wette gelykstel, ontstaan daar 'n konflik tussen absolute Goddelike vryheid en 'n slawe-(menslike-) vryheid. Hierdie konflik is egter geen ware konflik nie omdat slawe-vryheid geen ware vryheid is nie, omdat die mens as sodanig gedwing word om volgens die magte wat hom verslaaf, as gevolg van sy ongehoorsaamheid, te handel.¹²⁹

3.2.7.3.2.2.3. Menslike vryheid as die verwesenliking van 'n Goddelike roeping

Laastens is menslike vryheid die verwesenliking van 'n Goddelike roeping.¹³⁰

¹²⁹ Hieraan voeg H.G. Stoker (1946a:10) toe: "In the case of real human freedom as well as of human servility, the absolute freedom of God is vindicated. Man, when obeying or disobeying the principles of freedom is powerless against God" (vgl. H.G. Stoker, 1964a:441; 1969:261).

¹³⁰ Daarom is die mens 'n geroepe wese: "n Kritiese ondersoek van die eksistensiefilosofie het my daarvan op die spoor gebring, al moes ek dit kon geweet het, sonder genoemde kritiese ondersoek. Heidegger, Sartre en Jaspers sien die mens as oorspronklike vraer: die mens moet grensloos vra: geen vraag mag vir hom beveilig word nie; hy is wesenlik vraging. Maar dit is verkeerd; dit is 'n nuwe soort 'outonomie'; laat ons dit 'n outarke 'outoquarie' noem. Daarenteen vra God eerste, nie die mens nie. God het die mens eerste lief gehad; menslike liefde tot God is weder-liefde, weder-woord, antwoord. God stel die mens sy take en met taakvervulling of taakvervalsing antwoord die mens. God stel die mens die wetsorde; deur dit te gehoorsaam al dan nie antwoord die mens. Die mens is met ander woorde oorspronklik antwoorder" (H.G. Sto-

- (a) Die mens se innerlike vermoëns en talente roep die mens om te beheers, te skep, met ander woorde, vry te wees (H.G. Stoker, 1946a:10);
- (b) Die omstandighede, probleme wat die mens konfronteer en die take aan die mens gestel apêlleer op die mens se beheersing en kreatiwiteit;
- (c) Die mens word geroep omdat hy 'n keuse tussen verskillende moontlike handelingte het (H.G. Stoker, 1946a:10; vgl. H.G. Stoker, 1964b:474).

Die mens word gevolglik geroep om vry te wees. Hierdie roeping het 'n Goddelike betekenis omdat die mens sy vermoëns en talente by geboorte ontvang; omdat die objektiewe omstandighede waarin die mens sy vryheid mag realiseer aan hom gegee word, en laastens, omdat die leidende beginsels, waarvolgens hy behoort te handel, aan die mens geopenbaar word (H.G. Stoker, 1946a:10; vgl. H.G. Stoker, 1960b:181).

Die mens ontvang hierdie subjektiewe, objektiewe en normatiewe voorwaardes van sy vryheid van Hom wat aan die mens sy bestemming gegee het. Menslike vryheid is gevolglik fundamenteel 'n gawe en geen meriete nie. Ware menslike beheersing en kreatiwiteit behoort nooit ervaar te word as iets om oor te spog nie, maar as iets waarvoor die mens dankbaar behoort te wees. Hierdie gawe van vryheid het 'n dwingende karakter; die mens is geroep om vry te wees, dit is, om sy bestemming op aarde te verwesenlik (kyk H.G. Stoker, 1964a:434).

ker, 1964a:445). Hieraan voeg Stoker (1945d:14) toe dat die mens ook tot **vryheid** geroep word. Die woorde van Galate 5:13 het ook 'n betekenis op die terrein van die algemene openbaring vir sover **die waarheid vry maak**. Die waarheid maak vry (dit wil sê los van) verslawing juis omdat dit vry maak tot (dit wil sê die geleentheid skep tot) verantwoordelike roepingvervulling (dit wil sê vryheid): "Wat anders roep die mens tot vryheid as die waarheid, dit wil sê as die diepere sin, betekenis, waarde en doel van sy aanleg, van alles wat hom omring, van die lesse van die verlede (die geskiedenis) en dit alles besien in die lig van Gods Woord?" Die waarheid roep tot die mens en hy wat hoor en gehoorsaam is hierdeur vry. Die waarheid word nie net geken nie; dit is 'n openbarende daad van God aan die mens, 'n daad wat vry maak deur die mens aan sy roeping te laat gehoorsaam. Die waarheid is 'n krag wat die mens tot roeping beweeg deur sy liefde te wek. Die roepstem van die waarheid rig hom tot die hart van die mens. Die liefde in sy hart gryp dit aan en dryf die mens uit tot die diens van God, tot die vervulling van sy roeping, dit wil sê tot vryheid, tot verantwoordelike heersende taakvervulling".

Menslike vryheid is die ekwivalent van die verwesenliking van die menslike bestemming. Dit is uiteindelik 'n diens van Hom wie die mens tot vryheid bestem het. Menslike vryheid as die volvoering van 'n Goddelike roeping het vir elke mens 'n baie intieme en persoonlike betekenis. Dit is die geval omdat elke individu en elke sosiale eenheid met besondere vermoëns, talente en funksies toegerus is, en met besondere omstandighede gekonfronteer word. Elke individu en elke sosiale eenheid word in 'n baie persoonlike en besondere sin tot vryheid geroep. Hierdeur word individue en sosiale eenhede in 'n onmiddellike, intieme en verantwoordelike verhouding tot God geplaas. Elke individu en elke sosiale eenheid het gevolglik sy eie besondere vryheid en verantwoordelikheid. Die mediese praktisyn word geroep om siekes te versorg. Skoliere het onderwysers nodig. Die skoonheid van die natuur roep die kunstenaar om kuns te skep. Die vrugbare grond en die primêre behoeftes van die mens roep die boer om te ploeg, te saai en te oes. Sosiale behoeftes roep die wetgewer om in te gryp. Die kompleksiteite van die werklikheid vereis wetenskaplike ondersoek. Volgens H.G. Stoker (1946a:10) kan niemand hierdie stemme stil maak nie, elke mens onderskei in hierdie stemme die roeping wat vir hom persoonlik bedoel is. Die persoon wat wegstroom om te doen wat sy hand vind om te doen, verraaï sy roeping en ruil sy vryheid vir slawerny. Ten einde ware menslike vryheid as heerskappy, kreatiwiteit en die persoonlike verwesenliking van 'n Goddelike roeping te verstaan, behoort ons menslike aktiwiteite in die lig van die Skrif te beskou. Hierdie lig red die mens van alle soorte van slawerny en openbaar aan hom die betekenis van sy persoonlike bestemming. Ten einde menslike bestemming te begryp word die lig van die geskiedenis (van individuele en van sosiale geskiedenis) op die huidige gebeure ook vereis. Geskiedenis het 'n dieper betekenis wat Stoker (1946a:10) soos volg saamvat:

" History has a profound meaning and reveals to man the lessons of the failures and successes of the past, lessons which are not given vainly; and it reveals furthermore the course and trend of the development of the divine design of human activity, a design to be taken into account by individuals and social groups in their shaping of the future".

Ten besluite kan die voorgaande soos volg saamgevat word: Menslike vryheid is verantwoordelike beheersing, kreatiwiteit en die verwesenliking van 'n Goddelike roeping.¹³¹

Menslike vryheid veronderstel 'n ware keuse tussen verskillende moontlike handelinge maar kan slegs verwesenlik word deur gehoorsaamheid aan die beginsels van orde met betrekking tot menslike vryheid. Menslike vryheid behoort die lig van die Heilige Skrif met betrekking tot die menslike bestemming en die Goddelike leiding deur die geskiedenis te volg. Formeel gesproke is menslike vryheid die verantwoordelike mag om dit te aktualiseer "what man has responsibly pre-determined on account of responsible fore-knowledge. Human freedom, regal in its relation to the world, is responsible service in its relation to God. It is based on the absolute freedom of God, whence it derives its essence, significance and purpose" (H.G. Stoker, 1946a:10; vgl. H.G. Stoker, 1969:263-267).

3.2.7.3.2.2.4. Menslike vryheid as 'n koherente differensiasie

Tussen mense word menslike vryheid as 'n koherente differensiasie van vryheid verwesenlik. Formeel en in verhouding tot God en die werklikheid in die algemeen, is alle mense 'n gelyke vryheid deelagtig (H.G. Stoker, 1946a:11).¹³²

In materiële sin en in verhouding tot die vermoëns, talente en omstandighede betrokke, verskil die vryheid van die een van die vryheid van die

¹³¹ H.G. Stoker (1964b:469) vat dit soos volg saam: "Menslike vryheid is as handeling (i) roepingsvervullende antwoord, (ii) op die aan die mens gestelde ... moontlikheid van keuse, (iii) in onderworpenheid aan die betrokke behorensiese waaronder die mens as mens staan."

¹³² Hiervan verklaar H.G. Stoker (1960b:188): "In hul verhouding tot God, in Christus en as mense is mense gelyk vry. Onderling en in hul aardse verhoudings word menslike vryheid egter in ongelykheid verwesenlik. Mense verskil byvoorbeeld in geslag, aanleg en talente; hulle bevind hulle in verskillende omstandighede, geleenthede en situasies" Dit hang saam met Stoker se beskouing van menslike vryheid in sy verhouding tot die mens. Volgens H.G. Stoker (1964a:442-444) is die mens as mens beeldraer van God (en dit geld sowel vir gesaghebber as gesagonderdaan) en in die verhouding van mens tot mens kan menslike vryheid geen heerskappy wees nie. In hierdie opsig is die mens (as beeld van God) die gelyke van elke ander mens (as beeld van God).

ander. Dit is die sleutel tot 'n begrip van die verwesenliking van menslike vryheid. Die beheersing, kreatiwiteit of vryheid van die kunstenaar verskil van dié van die wetenskaplike, die vryheid van 'n kleremaker van dié van 'n boer of van 'n politikus of van 'n mediese praktisyn. Ook verskil die vryhede van mans en vroue, van 'n familie van dié van 'n staat en 'n volk van dié van 'n gemeenskap.¹³³

Geen twee mense het 'n identiese vryheid nie. Die beheersing, kreatiwiteit of vryheid van Shakespeare en Goethe verskil. Die vryhede van mense wissel in kwaliteit, omvang en mag van individu tot individu. Die subjektiewe vermoëns en talente van mense verskil omdat geen twee mense in identiese omstandighede geplaas is nie. Geen twee vryhede is identies nie omdat geen twee mense identiese roeping of bestemming het nie. Menslike vryheid vereis in elke omstandigheid die vereniging van die subjektiewe, objektiewe en normatiewe voorwaardes van menslike vryheid. Die verwesenliking van vryheid in die lewens van mense vertoon 'n ryke en indrukwekkende verskeidenheid van menslike vryhede. Elke mens en elke sosiale eenheid het sy eie persoonlike roeping en behoort sy vryheid in ooreenstemming met die betrokke talente en vermoëns en met die omstandighede waarin hy geplaas is, te realiseer. Die teenkant hiervan is dat geeneen die vryheid wat 'n ander toekom behoort te begeer nie. Pogings om vroulike en manlike vryheid volgens vroulike ideale en beginsels gelyk te maak, of om die vryhede van werkgewers en werknemers, of die vryhede van volke en rasse ensovoorts, gelyk te maak, lei tot 'n valsifikasie van menslike vryheid (H.G. Stoker,

¹³³ H.G. Stoker (1964b:473) verklaar in hierdie verband: "n Belangrike onderskeid in ons vraagstuk van menslike vryheid is dié van die (samenhangende) **gelykheid** en **ongelykheid** van sowel moontlikheid van keuse as van behorensiese. As ons daarop let dat die mens (as enkeling en as samelewingskring) in sy verhouding (a) tot God, (b) tot die mens en (c) tot die kosmos as mense gelyk is, staan hulle - in (a) hul diens van God, (b) hul liefdesorg vir die mens en (c) hul heerskappy oor die kosmos - voor gelyke (respektiewelik gemeenskaplike) moontlikheid van keuse en voor gelyke (respektiewelik gemeenskaplike) betrokke behorensiese. Let ons egter op ongelykheid van mense (man en vrou; kerk en staat; gesagshouers en gesagsonderdaan; kunstenaar en wetenskaplike; kind en volwassene; kultureel min en kultureel hoog ontwikkelde volke; ensovoorts) dan verskil van geval tot geval sowel die betrokke moontlikheid van keuse as die betrokke behorensiese." Wat gelyke en ongelyke vryheid betref is elke mens (as mense en vóór God) gelyklik vry in hul antwoord op gemeenskaplike moontlikheid van keuse met hul gemeenskaplike behorensiese. Die vryheid van byvoorbeeld man as man en die vryheid van 'n vrou as vrou of die vryheid van 'n gesin as gesin en die vryheid van 'n staat as staat is op grond van die betrokke verskillende ongelyk (H.G. Stoker, 1964b:477).

1946a:11). Elke mens behoort ware geleenthede te hê om sy besondere vryheid volgens sy talente, vermoëns en omstandighede te realiseer. Wanneer 'n vrou egter 'n manlike vryheid begeer, word sy ontrou aan haar eie aard en verslaaf haarself onbewustelik aan haar manlike afgod. Voorts bevorder alle gelykstelling van menslike vryheid slawerny. Slegs wanneer die mens aan sy aard, karakter, onvermoëns en talente en aan sy omstandighede getrou is kan ware menslike vryheid verwesenlik word. Waar omstandighede die verwesenliking van ware menslike vryheid verhoed, behoort dit verander te word ten einde elkeen die volle geleentheid te bied om sy eie ware vryheid te realiseer. Alle mense het dieselfde reg om vryheid te verwesenlik, dit is om beheersers van die natuur en skeppers van kultuur te word. Elke mens het slegs die reg om die persoonlike vryheid te verwesenlik waartoe hy geroep is. Dit beteken dat die mens slegs die reg het om verskillende vryhede na te volg, elk volgens sy eie vermoëns, talente en omstandighede. Dit is 'n fundamentele fout van Rousseau, Kant, Franse Revolusioniste en Liberaliste in die algemeen dat, deur die ideaal van vryheid, gelykheid en broederskap te bevorder, hulle nie in aanmerking geneem het dat die formele gelykheid van mense 'n ware ongelykheid van vryhede impliseer nie. Die individualistiese gelykskaking van nasionale vryheid aan die vryhede van individue, ondermyn ware nasionale vryheid. Soortelyk wis die totalitaristiese gelykskaking van individuele vryhede aan die vryheid van die betrokke sosiale groep, uiteindelik individuele vryheid uit (H.G. Stoker, 1946a:11). Volgens Stoker beteken dit dat 'n herleiding of beperking van die individuele roeping tot sosiale belange, of die herleiding en beperking van die nasionale roeping tot die belange van individue gelyk is aan die verslawing van die roeping van die een aan die vergoddelikte belange van die ander. Elke menslike ideaal wat die verskille en verskeidenheid van menslike vryheid in die oog het, bevorder verslawing. Humanistiese ideale van vryheid wat nie menslike vryheid op die absolute vryheid van God grondves nie, maar menslike vryheid in die mens self fundeer, kan nie reg laat geskied aan die Goddelike oorsprong van die verskeidenheid van menslike vryhede nie. Hierdeur word verskillende vryhede gelyk gestel en word menslike slawerny bevorder. Deur die individu te vergoddelik verslaaf die individualisme sowel individuele en sosiale aktiwiteite aan hierdie afgod (H.G. Stoker, 1946a:11). Die Nasionaal-sosialisme verslaaf individuele en sosiale aktiwiteite aan die beeld van 'n deur bloed saamgestelde volk. Fasisme verslaaf mense aan die afgod van 'n eties-geïnterpreteerde outoritêre staat en kommunisme aan die afgod

van 'n werkersgemeenskap (H.G. Stoker, 1946a:11). In al hierdie en soortgelyke gevalle word alle menslike vryhede ondergeskik gemaak aan 'n afgoddelike vryheid wat geen ander vryheid tolereer nie en die uitwissing van die ryklik geskakeerde vryhede van mense begeer. Slegs 'n Christelike beeld van menslike vryheid, 'n vryheid gegrondves op die absolute vryheid van God kan volle reg aan die verskeidenheid van menslike vryhede laat geskied. Ten spyte van verskille en differensiasie komplementeer menslike vryhede mekaar en vorm 'n harmoniese geheel. Dit is die geval omdat mense mekaar nodig het en op mekaar aangewese is:

"The individual needs society and society requires the individual, the individual is a member of diverse social groups, as for instance, of a family, a church, a nation, a state, and so forth, and because every individual and so every social group has a specific task or calling, of which the others are in need in order to fulfil their respective tasks and to realise their respective callings. Social organisations require individual initiative, individuals are in need of social support; husband and wife require and complement each other in marriage and family life. A nation requires the loyalty of its members and social groups; individuals and social groups are in need of political protection. Artists, scientists, economists, farmers, legislators and so on need one another. This mutual and complementary need demands mutual service, the one giving of what the other is in need" (H.G. Stoker, 1946a:11).

Stoker stel dit onomwonde dat samewerking en koördinasie van menslike aktiwiteite 'n primêre vereiste vir die realisering van menslike vryheid is. Die vryheid van die een behoef en berus op die vryheid van die ander. Tesame vorm alle roepings 'n harmoniese eenheid. Hierdie samehangende verskeidenheid van menslike vryheid beteken dat die vryheid van die een individu of sosiale groep slegs verwesenlik kan word volgens die mate van verwesenliking van die vryheid van andere, waarop dit berus. Hoe vryer die een is hoe meer vryheid kan die ander deelagtig wees. Die vryhede van individue en van sosiale groepe is nie in botsing nie maar komplementeer en bevorder mekaar. Die eenheid en vryheid van getroude lewe, byvoorbeeld, vereis die volle verwesenliking van die komplementêre maar verskillende vryhede van man en vrou. Slegs tot die mate waarin burgers hulle komplementêre, verskillende vryhede kan verwesenlik, kan die staat vry wees, en

vice versa. Die mate van vryheid van die een bepaal die mate van vryheid van andere. Die vryheid van die een is geen struikelblok vir die vryheid van andere, maar 'n praktiese voorwaarde daarvan. Menslike vryheid, gebaseer op die absolute vryheid van God in vervulling van 'n Goddelike roeping,¹³⁴ kan slegs verwesenlik word as 'n harmonieuse, samehangende en komplementêre differensiasie van die verskeidenheid van die betrokke menslike vryhede vir sover elk die ander in vryheid dien. Die teenoorgestelde is waar van die humanistiese opvattinge van vryheid wat menslike vryheid slegs in die mens alleen vind. Uiteindelik identifiseer die humanisme menslike vryheid met die individuele of sosiale keuse tussen verskillende moontlike handelinge, naamlik uiteindelik tussen gehoorsaamheid en ongehoorsaamheid aan die betrokke wette (H.G. Stoker, 1946a:12). Gevolglik word menslike belange soos deur die mens opgeneem, as die basiese oorsprong en die finale eindpunt van menslike vryheid beskou. Hierdie opvattinge vergoddelik gevolglik 'n spesifieke menslike vryheid. Dit maak alle ander menslike vryhede gelyk deur dit gelyk te stel of aan die vergoddelikte vryheid ondergeskik te stel. Dit beteken egter dat die vergoddelike vryheid die onderwerping van die ander behoeft. Die vergoddelike vryheid word aan die betrokke afgod verslaaf en die ander vryhede word aan die vergoddelike vryheid verslaaf (H.G. Stoker, 1946a:12). In hierdie humanistiese denkwysse bespeur Stoker teenstrydighede: "In other words, only in servility are all together possible, but a servility which is ultimately a conflict of all with all! The more the idolised freedom asserts itself, the more must the others revolt against it!" (H.G. Stoker, 1946a:12). Om hierdie rede vereis die verwesenliking van humanistiese of slawe-vryheid noodwendig 'n stryd om bestaan (voortbestaan) tussen mense. Humanistiese opvattinge van vryheid is inherent teenstrydig en dra noodwendig die saad van konflik tussen hulle. Slegs volgens die Christelike opvatting van menslike vryheid kan die ware vryheid van elke individu en

¹³⁴ Dit hang nou saam met Stoker se onderskeid tussen gelyke en ongelyke vryhede. In aansluiting hierby verklaar H.G. Stoker (1967:212): "Between individual freedom and freedom of a group should be distinguished. First, all human beings are **as such** or **before God** equally free (the principle of universal equality of freedom). Secondly, distinct freedoms of human beings are of equal worth (the principle of equivalent differentiation of freedom). For instance, the freedom of an artist and a politician, scientific and economic freedom, and the freedom of a church, a state, an industry, or a university, differ". Vgl. H.G. Stoker (1938f:30; 1957b:42 1967:213).

van elke sosiale groep 'n eenvormige, geskakeerde, harmonieuse geheel vorm (H.G. Stoker, 1946a:12).¹³⁵

Teoreties word menslike vryheid uitgedruk deur die beginsels van samehangende, komplementêre en harmonieuse differensiasie van die vryhede van individue en van sosiale groepe (H.G. Stoker, 1946a:12). Die teenstelling tussen teorie en praktyk is egter opvallend. Konflikte en botsings is nie slegs teenwoordig tussen diegene wat humanistiese vryheid begeer en die besondere Openbaring van God verwerp nie, maar ook tussen Christene. Dit is as gevolg van die mens se sondeval, wat gelykstaande is aan sy verslawing aan sonde. Die basiese voorwaarde van menslike vryheid, dit is sy fondament in die absolute vryheid van God, is oortree deur die menslike opstand teen God. Hierdeur is die mens se verhouding tot homself en tot die natuur vervals. Met die sondeval het die mens die mees fundamentele van alle keuses verloor, dit is die keuse tussen onmiddellike gehoorsaamheid aan en ongehoorsaamheid van God Homself, naamlik die basiese keuse tussen verslawing aan die sonde en totale vryheid (H.G. Stoker, 1946a:12).

Alhoewel hierdie grondslag van menslike vryheid geskend en die mens se beheersing van die natuur en die skepping van kultuur op 'n religieuse verslawing aan die mens se deformiteit as gevolg van die sonde, in verhouding tot homself en tot die natuur gegrondves is, het die mens steeds die moontlikheid van vryheid, hoe gebrekkig en fragmentaries hierdie vryheid mag wees, behou. Dit beteken dat menslike vryheid, soos hierbo beskryf, slegs 'n ideaal is en dat die mens verplig is om na die bereiking van hierdie ideaal te strew. Hierdie ideaal kan slegs gedeeltelik verwesenlik word omdat hierdie verwesenliking fragmentaries en met korrupte slawerny gemeng is. Ten spyte hiervan het die mens 'n vinnige blik en fragmentariese ondervindings van ware vryheid wat hom inspireer tot wat - volgens sy

T35 Vgl. H.G. Stoker (1960b:191). Van individuele en sosiale vryheid verklaar Stoker (1938f:11): "Geen ander wêreldbewoner is tegelyk sō individueel en sō sosiaal as die mens nie. Die menslike persoonlikheid het dus twee unieke, tot mekaar onherleibare sye, 'n individuele en 'n sosiale sy. Sou dit dan op grond hiervan nie moontlik wees dat ons moet onderskei tussen individueel-persoonlike en sosiaal-persoonlike vryheid nie?" Hieraan voeg H.G. Stoker (1938f:13) toe: "Om die menslike individuele persoonlikheid en vryheid geheel en al aan diē van die gemeenskap te subordineer is net so verkeerd as om die groeps-vryheid uit 'n vereniging van individueel-persoonlike vryhede alleen te verstaan. Hierdie prinsipiële verhouding skyn in die praktyk met sy botsinge van individuele en groepsbelange moeilik verwesenlikbaar."

insigte - sy hand vind om te doen. Hierdeur word die plan van God verwesenlik. Die fundamentele redding van hierdie korrupsie kan slegs bereik word deur geloof in die reddende dood van Jesus Christus. Die volle verwesenliking hiervan is nie in die aardse bedeling gegee nie (H.G. Stoker, 1946a:12).

In die huidige bedeling benodig ons 'n praktiese beskouing van menslike vryheid ten einde te weet hoe die mens behoort op te tree. Volgens Jesaja 5:18 en Hosëa 4:6 is die eerste voorwaarde geloof en kennis: "My volk gaan onder omdat hulle nie aan My toegewy is nie. Omdat jy jou taak om hulle aan My toe te wy, verwerp het, verwerp Ek jou as my priester." Ten einde daardie mate van fragmentariese vryheid, wat steeds moontlik is te verwesenlik behoort ons 'n duidelike idee te vorm van wat Christelike vryheid is en ons opvattinge van menslike vryheid van alle humanistiese invloed te suiwer. Dán mag ons leer om te begryp dat ons vermoëns en talente, die omstandighede wat ons konfronteer, en die lesse van ons eie geskiedenis, sowel as van die mensheid in die algemeen, nie tevergeefs is nie, maar dat ons behoort te doen wat ons hand vind om te doen in ooreenstemming met die vermoëns en talente, die omstandighede en die lesse van die geskiedenis. Deur gehoorsaamheid aan die roep van hierdie stemme mag ons daardie mate van vryheid verwesenlik wat binne ons bereik is (H.G. Stoker, 1946a:12).

Dit verplig ons om die nodige kennis te verkry, elk volgens sy eie vermoëns, talente en omstandighede. Dit verplig ons verder tot 'n gedissiplineerde selfbeheersing en opvoeding om verantwoordelik te handel (H.G. Stoker, 1969:268-269).

Volgens Stoker beteken dit: "to do responsibly what we have predetermined responsibly according to our responsible for-knowledge of what should be done."¹³⁶ Only thus may we do with might whatsoever our hands find to do; i.e. thus may we realise the fragmentary freedom yet possible to man, and answer our divine calling soli Deo gloria" (H.G. Stoker, 1946a:13).¹³⁷

¹³⁶ Kyk in hierdie verband H.G. Stoker (1964b:476).

¹³⁷ Vir menslike vryheid as verantwoording (verantwoordelikheid) kyk H.G. Stoker (1960b:192 e.v.).

3.2.7.4. Samevatting

Aangaande die belangrike uitgangspunte van H.G. Stoker met betrekking tot die **voorwaardes** en **gronde** van menslike vryheid verg die volgende aspekte samevattend besondere beklemtoning:

(a) Ook by H.G. Stoker staan die mens se verhouding tot God voorop. As eerste grond sou ons kon onderskei die feit dat menslike vryheid in God veranker is. Aan hierdie grond wat reeds deur H. Dooyeweerd onderskei is, gee Stoker besondere erkenning. Van hierdie fundamentele grond van menslike vryheid geld onder andere dat die mens koningskind is, met 'n vryheid wat menslik is, 'n vryheid na die beeld van die vryheid van God omdat die mens kind van God is, na Gods beeld geskape; die menslike vryheid is daarom slegs beeld van die vryheid Gods. Ware vryheid kan alleen verkry word deur die geloof in Christus, en hierdie vryheid besit die wedergeborene alleen in beginsel, omdat hy in hierdie bedeling onder die mag van die sonde bly. Deur die geloof word hy dus vry; die leerstuk van die predestinasie mag nie vra hoe die vrymagtige wil van God en die mens versoen moet word nie. Daar is teweens geen botsing nie. Met hierdie grond van menslike vryheid het ons in gedagte die menslike vryheid in vertikale verband. In sy verhouding tot God staan die mens as onselfgenoegsame wese. Hierdie onselfgenoegsaamheid kom self as grondvraag tot die mens. Die onselfgenoegsaamheidsvraag wys na die algenoegsame en absolute Grond van die h le kosmos met  l sy moontlikhede, kosmiese wetsorde en menslike vryheid heen. Met die onselfgenoegsaamheidsvraag kondig die Arch  (die Absolute en Algenoegsame) Homself aan; dit laat ons m nslike vryheid sien in sy fundamentele en totale afhanklikheid van die Algenoegsame en Absolute (die Arch ), met ander woorde, van die vrymag van God; d t 'n onselfgenoegsame wese soos die mens 'n besef kan hê van (kan glo aan) die Algenoegsame en Absolute (d t 'n kreatuurlike wese soos die mens aan dié God kan glo wat Hom aan ons in sy Woord en werke geopenbaar het of kan glo aan iets wat hy afgodies in die plek van God stel). Verder bring dit mee dat die mens op grond van die Algenoegsame en Absolute die onselfgenoegsame in sy onselfgenoegsaamheid (dit wil sê as onselfgenoegsame) kan onderken (waardeer onder andere wetenskap eers moontlik word), en op grond hiervan vry kan wees of versl  f kan word - dit alles is in die grond van die saak 'n misterie wat alle menslike bevattingsvermo  te bowe gaan; hierdie geloof is (as antwoord in vertikale verband) die mees fundamentele stap tot

menslike vryheid (respektiewelik slawerny); vertikaal gerigte vryheid kan nie menslike heerskappy wees nie; in fundamentele afhanklikheid van die Algenoegsame kan menslike vryheid slegs totale diens wees met sy hele hart, sy hele siel, sy hele verstand en al sy kragte.

(b) As tweede grondslag van menslike vryheid het H. Dooyeweerd die beginsels van eenheid en verskeidenheid in die kosmos geformuleer, naamlik dié van soewereiniteit in eie kring en wat die modale samehang betref, die beginsel van universaliteit in eie kring. Toegespsits op die dimensie van individualiteitstrukture praat Dooyeweerd van soewereiniteit in eie kring en enkapsis.

Hierdie grondslag van menslike vryheid aanvaar Stoker as magistrale insig van Dooyeweerd. As grond van menslike vryheid het dit die volgende belangrike implikasies: in die kosmos is daar 'n onmiskenbare eenheid en verskeidenheid; die Calvinis kan nie die eenheid en verskeidenheid in die kosmos ontken nie; aan die hand van hierdie beginsel kan verklaar word waarom menslike vryheid die eienskappe van sowel 'n onafhanklikheid as 'n afhanklikheid vertoon. Alle vryheid het 'n positiewe element van 'n eie **bevoegdheid** - van soewereiniteit in eie kring, wat hom nie ontvreem mag word nie. In dié sin is vryheid onafhanklikheid, bevoegdheid, soewereiniteit. Om my te dwing om te aanvaar en te glo wat onwaar en vals is, om my met "intellektuele" en "wetenskaplike" geweld op te dring wat onwaar en verkeerd is, is 'n krenking van die beginsel van intellektuele vryheid. So kan byvoorbeeld die moderne wetenskaplike die intellektuele vryheid van die Bybelgetroue krenk deur te eis dat elke intellektueel ontwikkelde mens byvoorbeeld in die evolusie-dogma moet glo, ook al sien hierdie mens dat geeneen van die bewyse vir evolusie steekhoudend is nie; maar die vryheid om menslike vryheid te wêes eis universele afhanklikheid. Om my intellektuele vryheid om die waarheid te dien te kan verweselik, is ek afhanklik van lig en lug, van voedsel en drank, van onderwysing en opvoeding. Menslike vryhede in modale verband kan van mekaar onderskei word - elk is soewerein in eie kring, tog hang hulle onverbreeklik saam en vorm 'n onverbreeklike eenheid. Gevolglik is hier van 'n universaliteit in eie kring van kringvryhede sprake, net soos ons binne die kader van samelewingskringe kan onderskei tussen kringvryhede soos dié van 'n staat, 'n kerk, 'n skool, onsovoorts. Hoeseer hierdie samelewingskringe ook al kringsoewerein is, steeds bly almal onverbreeklik met mekaar enkapties verbonde - geen menslike

vryheid is in isolasie verwesenlikbaar nie; die vryheid van die een is van dié van die ander afhanklik en vul dié van die ander aan; die vryheid van die hele menslike samelewing vereis 'n harmoniese (mekaar onderling komplementerende) samewerking (koördinasie) van die vryhede van die individu en elke samelewingskring en dus ook alle modale en struktuurtypes van menslike vryheid. Hierdie beginsel van harmoniese differensiasie van menslike vryheid geld fundamenteel en universeel, en selfs so dat die onvryheid van die een die vryheid van die ander kan ondermyn, byvoorbeeld: hoe vryer in 'n huwelik die eggenote (as sodanig) is, hoe vryer die eggenoot (as sodanig) kan wees (en vice versa), en hoe vryer dus die huwelik in die verwesenliking van sy bestemming.

Die onvryheid van die een ondermyn die vryheid van die ander en van die huwelik self. Onderling in hul aardse verhoudings word menslike vryheid in ongelykheid verwesenlik. Mense verskil byvoorbeeld in geslag, aanleg en talente; hulle bevind hulle in verskillende omstandighede, geleenthede en situasies; hulle verskil in hulle gesagsverhoudinge; hulle verskil in hul moontlikhede tot heerskappy. So verskil die vryheid van die vrou (as vrou) byvoorbeeld) van die van die man (as man), die van die kunstenaar is anders as die van 'n ekonoom, die van 'n gesin anders as die van 'n staat, die van een volk of ras anders as die van 'n ander volk of ras, ensovoorts. Menslike vryheid word slegs met differensiasie verwesenlik. Hiermee word vryheidsteorieë (soos byvoorbeeld die liberalistiese en nasionaal-sosialistiese teorieë) wat menslike vryheid uitsluitlik in gelykheid soek en daarmee ongelykheid nivelleer of gelykskakel, veroordeel. Dit alles stel ons voor die vraag na die eenheid van die kosmiese totaliteit. Die beantwoording van hierdie vraag mag die radikaliteit en onherleibaarheid van die kosmiese verskeidenheid nie nivelleer nie. So word wysgerige vryheid byvoorbeeld gedifferensieerd verwerklik. Wysgerige vryheid moet met die volheid van die radikale en onherleibare verskeidenheid van die kosmos rekening hou en nie ons wygerige vryheid kunsmatig inperk tot 'n verengde of afgesmalde veld van ondersoek nie. So vereis wysgerige vryheid nie alleen die volle erkenning van 'n radikale en onherleibare verskeidenheid nie, maar ook die erkenning van die onderlinge samehang daarvan. Menslike vryheid moet met hierdie samehang en verskeidenheid in die kosmos rekening hou. Indien dit buite rekening bly, word menslike vryheid vervlak deurdat telkens iets van die onselfgenoegsame kosmos verabsoluteer word, soos byvoorbeeld gebeur met Descartes se rasionele visie op menslike vryheid,

met die empiristiese siening van Bacon, met Kant se transendentale visie, met die geheelvisie van Hegel, die feite-visie van Comte, die pragmatistiese visie van James, die lewensvisie van Nietzsche, die fenomenologiese visie van Husserl of Scheler, die eksistensiële visie van Heidegger, Jaspers of Sartre, ensovoorts. Vir die vraagstuk van menslike vryheid is dit van belang dat die beginsel van soewereiniteit in eie kring nie voluit tot sy reg kom in die kosmosentriese wysbegeerte nie. Soos wat die beginsel van "soewereiniteit in eie kring" gegrond is in die radikale verskeidenheid van die kosmos, is die beginsel van "universaliteit in eie kring" gegrond in die universele samehang van die veelheid en verskeidenheid in die werklikheid - 'n samehang wat uiteindelik ook sy grond in Gods skeppingswil vind.

Omdat ons die radikale verskeidenheid (ook van menslike vryheid) in die kosmos (wat sy oorsprong in Gods skeppingswil vind) eerbiedig, en dit nie verabsoluteer nie, kan die universele samehang van alle dinge (ook van menslike vryheid) erken word, sonder om in "-ismes" te verval.

Dit is belangrik om daarop te let dat H.G. Stoker die beginsel van soewereiniteit in eie kring op die terrein van individualiteitstrukture formuleer as dié van vryheid in eie bevoegdheid. Vir sover hierdie benaming onderskeidend is van dié van soewereiniteit in eie kring op die modale terrein kan daarmee saamgegaan word.

Dit wat van die beginsels van soewereiniteit in eie kring en universaliteit in eie kring in hulle verband met menslike vryheid gesê is kan aan die hand van die volgende voorbeeld verduidelik word: 'n Romankunstenaar verwerklik estetiese vryheid in onderworpenheid aan die norme van kunsskepping. Sy kunswerk moet dan ook esteties beoordeel en gewaardeer word. Die estetiese domein is soewerein in eie kring. Wie die estetiese volgens sedelike norme as sodanig beoordeel, verloor die estetiese as sodanig uit sig. Maar tog is die estetiese vryheid (en daarmee die kunswerk) nie van ander modale vryhede isoleerbaar nie. As die romankunstenaar die logiese norm van non-kontradiksie oortree (in die roman die gebeurtenisse mekaar laat weerspreek) en byvoorbeeld in een of ander hoofstuk sy held (x) op 'n bepaalde tydstip (y) 'n daad (z) laat doen en in die volgende hoofstuk stel dat x op y nie z gedoen het nie, verloor sy roman aan estetiese waarde. As sy roman die taalnorme oortree (byvoorbeeld meersinnige woorde in afwisse-

lende betekenisgebruik, die sintaksis ongeoorloofde geweld aandoen of hom aan die algemene taalnorm van duiding, naamlik duidelikheid vergryp, waardeur sy roman vir ander onverstaanbaar is), word sy estetiese waarde ondermyn in die mate waarin dit geskied. Oortree die romankunstenaar die norm van estetiese ekonomie, byvoorbeeld deur onnodige herhalings of deur te uitgerekte uiteensettings te veel te wil bied of deur te min te bied (deur byvoorbeeld uit te laat wat nodig was), ly die estetiese waarde van die werk skade. Oortree hy opsetlik in die roman die etiese norm en verheerlik hy byvoorbeeld moord as moord of hoerery as hoerery of diefstal as diefstal, dan krenk hy die estetiese waarde van sy roman. Met ander woorde, al is die estetiese vryheid nie tot die logiese, die linguale, die etiese ensovoorts as sodanig herleibaar nie, kan die etiese vryheid nie van die ander **getsoleer** word nie en word die estetiese vryheid gestrem in die mate waarin die norme van ander vryhede nie gehoorsaam word nie. In dié mate waarin dit egter wel geskied, kan die estetiese vryheid tot volle wasdom kom.

(c) Die derde grondslag van menslike vryheid wat ons by H.G. Stoker onderskei het, hou verband met die vraag **wat** menslike vryheid wesenlik is.

Vir H.G. Stoker is die belangrike vraag hier: As ons die essensiële van menslike vryheid dan moet soek in die menslike bevoegdheid van gehoorsaamheid aan God en dus van wetsvervulling, hoe vind ons hierin positiewe vryheid? Wat presies is hierdie vryheid in positiewe sin?

Die mees voor-die-hand-liggende antwoord hierop gee Genesis 1 vers 26 aan ons. Die mens sal **heers** oor visse, voëls, vee, diere, ja oor die hele aarde. Die mens se vryheid word positief bepaal in die Goddelike bestemming, dat hy aarde-onderwerper, natuurbeheerser en daarmee kultuurvormer sal wees. Die mens vind sy menslike vryheid in natuurbeheersing ter ere Gods. Hierdie vryheid is alleen moontlik in gehoorsaamheid aan God, in die eerbiediging van die ordinansie wat Hy vir die mens en die natuur gestel het. Hierdie vryheid is 'n voorreg, 'n gawe van God, wat die mens moet gebruik vir sy verheerliking.

Hierdie bevoegdheid tot natuurbeheersing sluit in die bevoegdheid tot selfbeheersing. Alleen hy wat homself beheers en betoel kan die natuur beheers. Selfbeheersing is 'n grondvoorwaarde vir hierdie vryheid. Natuur-

beheerser, aarde-onderwerper kan 'n slaaf nie wees nie; dit kan alleen 'n vrye en verantwoordelik kind van God wees.

Ook die ongelowige mens is "natuurbeheerser". Maar sy natuurbeheersing verander deur sy selfsug en selfverheerliking in natuuroorheersing. So is hy nie meer heerser nie, maar oorheerser; hy is nie meer koningskind nie, maar tiran; hy bring nie God-verheerlikende orde nie, maar chaos, vernietiging en verwoesting.

Is dit dan 'n wonder dat die natuurkragte, so losgemaak en losgelaat terug-slaan en hul oorheerser verkneg? So word die wonderlike seëninge van natuurbeheersing, van die menslike vryheid, verander in 'n vloek vir die mens en vir die natuur.

Menslike vryheid is dus in positiewe sin bevoegdheid tot natuurbeheersing, tot aarde-onderwerping, om daarin God te verheerlik. Maar hierdie natuurbeheersing beteken nie net dat toegesien moet word dat die visse betyds hul kos moet kry nie, of dat die bome tydig water moet kry nie, of dat die diere tydig versorg sal word nie. Hy moes die aarde **onderwerp**; hy moes die paradys **bewerk**; hy moes die natuurkragte en die lewenskragte van die aarde onderwerp en lei tot **vermeerderde** verheerliking van God. Uit die natuur moes die mens kultuur vorm. Uit die menslike natuurbeheersing vloei die menslike kultuurskepping. Is dit nie wonderlike bevoegdheid wat God aan die mens, die kultuurskepper, gegee het nie? Is hierdie bevoegdheid nie waarlike vryheid in 'n diep positiewe sin nie? Vryheid is dus, positief beskou, natuurbeheersing in die sin van kultuurskepping ter ere van God.

Maar ook die ongelowige mens is kultuurskepper. Sy kultuurskepping is egter in sy ongehoorsaamheid nie vry nie, maar verknegtend; dis bowendien nie eintlik skepping nie, maar 'n voortbrenging van disharmonie en chaos - wat kultuur vervormend skynbaar die mens verheerlik, maar in werklikheid hom verkneg en tegelyk God oonteer. Die sondaar soek in sy bevoegdheid, in heirdie wonderlike vryheidsaanleg, sy eie eer en heerlikheid maar word daardeur juis 'n kneg van dit waarvan hy homself die skepper ag en so sy vryheid verruil vir slawerny aan die maaksel van sy eie hande.

Die Skrif se lig op ons vryheidvraagstuk gaan nog verder. Natuurbeheersing, kultuurskepping is nie slegs as 'n algemene opdrag van God aan die

mens gegee nie, dit is ook vir elke mens 'n intiem persoonlike opdrag. God gee aan elke mens 'n bepaalde en besondere taak in hierdie algemene opdrag om te vervul. Daarvoor gee Hy aan elke mens sy bepaalde aanleg en talente, asook die besondere omstandighede waarin Hy hom plaas. God gee aan elke mens sy besondere, sy persoonlike, **vrye** taak. Kortom, God roep elke mens tot daardie vryheid waartoe hy bestem is. Vryheidsverwesenliking is in die mees intieme sin van die woord: roepingsvervulling.

God roep die mens **daaglik**s, en nie net in sy professie of beroep nie. Met sy **hele** lewe moet die mens uitvoering gee aan die taak wat God aan hom opdra. Hy doen dit deur sy talente, wat hy van God ontvang het en deur die beproewinge wat God op sy pad plaas.

Die mens is vry in sy roepingsvervulling. In die mate waarin die mens sy roeping vervul, vermeerder hy sy vryheid.

Die mens behoort sy roeping te vervul en so sy vryheid tot groter wasdom te bring.

Die mens behoort sy roeping te sien **in die lig van Gods Woord**. Skrifkennis maak die mens roepingsbewus en deur sy roepingsbewustheid heen vry. Die Waarheid alleen maak vry. Die waarheid van Gods Skrifwoord maak die mens in dié sin vry, dat dit hom die weg tot roepingsvervulling en dus tot kultuurskepping wys.

Elke mens het sy roeping. Die roeping van die een samelewingskring vul die roeping van die ander samelewingskring aan. In die mate waarin die een mens of die een samelewingskring sy roeping vervul, help hy die ander tot roepingsvervulling. Dit beteken nou dat die een mens of groep mense vry is in die mate waarin die ander ook vry is. Hier sluit die menslike vryheidsfeer aan by die beginsel van samehangende verskeidenheid wat m.b.t. die modale dimensie dui op die beginsels van soewereiniteit in eie kring en universaliteit in eie kring en wat m.b.t. die dimensie van individualiteitstrukture dui op die beginsel van soewereiniteit in eie kring en enkapsis.

Wie vryheid in die moontlikheid van ongehoorsaamheid en wetsoortreding - en dus in die moontlikheid van 'n weiering tot roepingsvervulling - soek,

soek 'n skynvryheid waarin hy deur sy verknegting die ander verhinder om vry te wees en hy bring so sy naaste tot 'n val.

Waar vryheid van die een mens of groep mense floreer in die mate wat ander mense of groepe mense vry is, is die een se vryheid afhanklik van die ander se vryheid. Daarom is dit foutief om vryheid negatief op te vat as onafhanklikheid, ongebondenheid, onbepaaldheid of ongedetermineerdheid, soos die humanisme doen. Maar waar 'n mens of 'n groep mense selfsugtig vryheid soek in oorheersing en daardeur ander verhinder om hül moontlikhede te verwesenlik wat eweseer God-gegewe is, daar moet laasgenoemdes vryheid negatief soek in die verwydering van hierdie remminge tot vryheid.

Van roepingsvervulling as grond van menslike vryheid kan ons illustratief die volgende vermeld: Ekonomiese vryheid is byvoorbeeld positief: die geleentheid om jou eie of dié samelewingskringe waarvan jy lid is se ekonomiese moontlikhede te verwesenlik; en dit is negatief: onafhanklikheid van 'n bepaalde oorheersende mag, wat hierdie geleenthede uitbuit en jou of die samelewingskringe waartoe jy behoort verhinder om hierdie moontlikhede te verwesenlik. Ekonomiese vryheid is egter nooit onafhanklikheid oor die algemeen nie. So ook is staatkundige vryheid nie onafhanklikheid oor die algemeen nie. Dit kan geen staat wees nie, omdat elkeen vir sy eie vryheid afhanklik is van die vryheid van ander. Staatkundige vryheid is positief: die bevoegdheid en geleentheid van 'n staat om oor sy eie lot te beslis, om sy eie roeping te vervul, sowel in binnelandse as buitelandse verhoudinge. Negatief is staatkundige vryheid: onafhanklikheid van 'n bepaalde oorheersende mag, wat hom verhinder om sy eie roeping te vervul en hom dwing om die ander se bepaalde belange te bevorder.

Wetenskaplike vryheid is positief: die geleentheid en bevoegdheid om die van God gegewe roeping van die wetenskap te vervul, en negatief: onafhanklikheid van enige dwingelandy, wat hierdie roepingsvervulling rem.

Vryheid is nooit onafhanklikheid oor die algemeen nie, maar onafhanklikheid van een of ander bepaalde mag, wat die positiewe vryheidsverwesenliking verhinder.

(d) Saam met H. Dooyeweerd en Ir. H. van Riessen erken H.G. Stoker wetsvervulling as voorwaarde van menslike vryheid.

Christelike vryheid staan **nie** teenoor gebondenheid (teenoor die wet) as sodanig nie. Vryheid is wesentlik niks anders nie as wetsvervulling, as **gehoorsaamheid** nie. Die vervulling van die wet maak menslike vryheid eers moontlik.

Wetsvervulling en roepings-vervulling gaan hand aan hand. 'n Wetenskaplike is as wetenskaplike alleen vry as hy onvoorwaardelik rekening hou met die betrokke feite, met die waarheid; as hy die leuen versin en die waarheid minag heers hy nie wetenskaplik nie, dit wil sê is hy nie wetenskaplik vry nie. Die boer moet rekening hou met die aard van die grond, met die jaar- getye, die reëntye, ensovoorts, en as die boer hiermee geen rekening hou nie, dit wil sê die **wette** van dit alles nie ag en gehoorsaam nie, kan hy geen verantwoordelike beheer uitoefen nie, nie sy roeping vervul nie en dus nie vry wees nie.

Maar die vrye mens het bowendien 'n taak in sy heerskappy en stel hom 'n doel voor oë. Alleen waar die mens aan **norme** gehoorsaam is, dit wil sê norme eerbiedig, is roepingsvervulling, dit wil sê menslike vryheid moontlik. As die kunstenaar hom nie aan die skoonheidsnorme van die kuns steur nie, as die wetenskaplike nie die logiese norme van die denke verontagsaam, as die boer nie op die ekonomiese norme let nie ensovoorts, dan beheers hy nie verantwoordelik nie en is hy nie vry nie.

(e) As tweede voorwaarde vir menslike vryheid stel H.G. Stoker dit wat H. Dooyeweerd en D.F.M. Strauss duidelik geformuleer het: Menslike vryheid is 'n **characteristicum** van die menslike persoon en sy "handelinge" (waaronder aktes en dade), iets wat die mens aan verslawing kan verloor. Opvallend is dit van die humanistiese vryheidsbeskouings dat hierdie **voorwaarde** van menslike vryheid as **grond** aangesien word en dat vryheid dan herlei word tot onder meer die wilsvryheid en handelingsvryheid van die menslike persoon.

Tweedens is menslike vryheid iets wesensverskillend van die gedraginge van diere, die groei van plante of die beweging van stofdeeltjies. Menslike vryheid, as roepingsvervulling, word fundamenteel bepaal deur die besondere struktuur van die menslike persoon - wie dit uit die oog verloor, verloor die besondere vryheid van die mens uit die oog.

Samehangend hiermee dui Stoker aan dat dit nie die menslike wil is wat sy vryheid moontlik maak nie, maar juis die menslike vryheid wat die wil moontlik maak - iets wat deur daardie humaniste wat menslike vryheid van die wilsvryheid afhanklik maak uit die oog verloor word.

(f) As derde voorwaarde stel H.G. Stoker die mens se moontlikheid van keuse. Menslike vryheid veronderstel 'n egte keuse tussen verskillende moontlike handeling en uiteindelik tussen gehoorsaamheid aan die kosmiese norme.

Menslike vryheid mag nie met hierdie kiesmoontlikheid gelykgestel word en hierdie moontlikheid mag nie tot grond van menslike vryheid gemaak word nie. Wie dit tog sou doen vorm 'n valse beskouing van menslike vryheid. So 'n opvatting vergoddelik die mens en lei tot onoplosbare antinomieë.

Vryheid (waaronder kiesvryheid) is 'n handeling en is aktueel en op allerlei wyses bepaal. Vryheid (waaronder kiesvryheid) veronderstel kiesmoontlikheid; kiesmoontlikheid gaan aan kiesvryheid vooraf. Kiesmoontlikheid is positiewe moontlikheid en is oop en staan onder die wetsorde.

Die mens se kiesmoontlikhede is wel begrens. 'n Mens kan byvoorbeeld nie oor 'n huis spring nie. In die oorgang van kiesmoontlikheid tot kiesvryheid (die keuse as handeling) tree die wetsorde bepalend in. Metodologies is dus die fundamentele en juiste vraag: bestaan daar 'n kiesmoontlikheid, met ander woorde **kān** die mens kies?

Die onderskeiding tussen kiesmoontlikheid en kiesvryheid bring die grondfout van die eeuelange stryd tussen deterministe, indeterministe en self-deterministe asook tussen variante van die humanisme soos die naturalisme, liberalisme en nasionaal-sosialisme - naamlik die vereenselwiging van kiesmoontlikheid met kiesvryheid aan die lig. Hierdeur word respektiewelik die onoplosbare antinomieë van vryheid en wet en van menslike vryheid en natuurnoodwendigheid gevorm.

Die onderskeiding tussen kiesmoontlikheid en kiesvryheid is vir die Calvinistiese vryheidsbeskouing van groot betekenis. Eerstens laat die onderskeiding tussen kiesmoontlikheid en kiesvryheid ons die betrokke moontlikheid as iets positief sien, op grond waarvan positiewe vryheid gevind kan

word. Want vanuit negatiewe vryheid (byvoorbeeld nie-afhanklikheid en onafhanklikheid) sal die mens nie vind wat menslike vryheid werklik is nie.

Die onderskeiding tussen kiesmoontlikheid en kiesvryheid laat ons tweedens die moontlikheid van keuse in die juiste perspektief sien. Kiesmoontlikheid lê nie net aan wilsbeslissings en wilshandelinge ten grondslag nie, maar ook aan geloof, gewete, insig, denke, kunswaardering, ensovoorts, wat almal in die grond van die saak geen wilshandelinge is nie. Vryheid van geloof, gewete, liefde, ensovoorts is nie tot wilsvryheid herleibaar nie. Kiesmoontlikheid blyk ten grondslag te lê aan alle modale en strukturele tipes van menslike vryheid as sodanig soos dit innerlik met die kern van die menslike bestaan en daarmee met die hele menslike persoon verbind is. As sodanig is kiesmoontlikheid 'n fundamentele voorwaarde vir die hêle vryheid van die mens. Hieruit blyk dat kiesmoontlikheid en wetsvervulling twee fundamentele voorwaardes is vir menslike vryheid as heerskappy en dus vir menslike vryheid as roepingsvervulling.

(g) 'n Vierde voorwaarde vir menslike vryheid is dat menslike vryheid as **positiewe** vryheid ondersoek moet word. Saam met wetsvervulling en kiesmoontlikheid vorm dit die derde voorwaarde vir menslike vryheid as roepingsvervulling. Om bloot negatiewe eienskappe aan menslike vryheid toe te ken soos byvoorbeeld onafhanklikheid, onbepaaldheid of onvoorwaardelikheid lei tot valse opvattinge van menslike vryheid. Negatiewe opvattinge van menslike vryheid kan nie 'n vaste en vrugbare grondslag bied vir 'n ondersoek van menslike vryheid nie. Menslike vryheid is intiem verbind met die mens as 'n konkrete eenheid en met sy roeping op aarde. Deur dit uit die oog te verloor of deur menslike vryheid tot 'n aspek of sy te beperk, lei tot onoplosbare antinomies en vervals ons blik op die vraagstuk van menslike vryheid.

Teenoor die Calvinistiese beskouing van menslike vryheid is dit opmerklik dat die humanistiese opvattinge van menslike vryheid nie die gronde van menslike vryheid voldoende in aanmerking neem nie. So is dit opvallend dat Skriftuurlike uiteensettings in die humanisme grootliks ontbreek. Hiermee kan menslike vryheid in vertikale verband nie in perspektief kom nie.

Verder word opvallend die ryke verskeidenheid van modale en strukturele tipes van menslike vryheid deur die humanis ooglopend buite rekening gelaat. Gevolg hiervan is dat menslike vryheid in 'n bepaalde aspek of sy van die menslike bestaan gesoek word en alle ander menslike vryhede tot dié één verabsoluteerde aspek herlei word.

Vir die humanis kom menslike vryheid as roepingsvervulling nooit in die oog nie. Die humanis gaan by uitstek uit van 'n negatiewe opvatting van menslike vryheid as onbepaaldheid, onvoorwaardelikheid, ensovoorts.

Tweedens hou die humanisme nie die onderskeie voorwaardes (kondisies) vir menslike vryheid in die oog nie. So versuim die humanis gewoonlik om tussen kiesmoontlikheid en kiesvryheid te onderskei en verval sodoende in onoplosbare antinomieë. Alternatiewelik ontken die humanisme kortweg die bestaan van die kosmiese wetsorde en verval in die indeterminisme.

Derdens onderskei die humanisme nie konsekwent tussen gronde en voorwaardes vir menslike vryheid nie. Heel dikwels gebeur dit dat die kosmiese wetsorde as grond van menslike vryheid opgevat word. Hierdeur verval sommige humaniste in 'n volslae determinisme. Ander fundeer weer menslike vryheid in die menslike persoon en herlei menslike vryheid byvoorbeeld tot wilsvryheid, handelingsvryheid, redevryheid, ensovoorts. 'n Derde groep fundeer menslike vryheid in die kiesmoontlikheid van die mens en sien nie in dat kiesmoontlikheid en kiesvryheid radikaal onderskeie is nie.

HOOFSTUK IV

Die ombouing van die vryheidsbeskouing van die MSI?

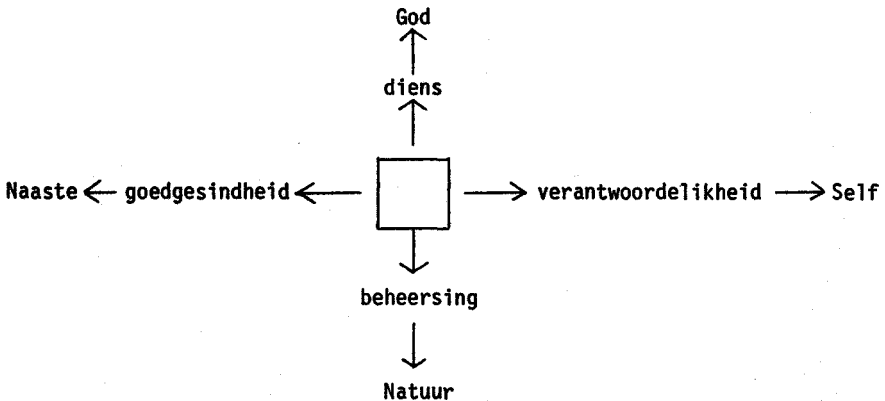
In hierdie hoofstuk word die vraag ondersoek of B.J. van der Walt en B. Duvenhage 'n verdere bydrae tot die vryheidsvraagstuk gelewer het deur verdere gronde van menslike vryheid bloot te lê.

4.1. B.J. van der Walt: Menslike vryheid en die verhouding van die mens tot homself

4.1.1. Vryheid as self-verantwoordelikheid

Vir B.J. van der Walt (1983a:131)¹ staan menslike vryheid in noue verband met die verhoudingslewe van die mens.²

Van der Walt stel die verhoudingslewe van die mens soos volg skematies voor:



Die finale norm van toepassing op al hierdie verhoudings³ is Liefde.

¹ Vir die grondslae van B.J. van der Walt se wysgerige sienings vgl. (1976a:124 e.v.), (1982a:23), (1982b). Kyk ook (1977a:229 e.v.).

² "... we can distinguish four basic relationships of man: to God, to fellowman, to nature and to himself" (B.J. van der Walt, 1983a:131). Hierdie artikel van Van der Walt vorm deel van 'n referaat "Man in philosophical dimension" *Studium Generale* van die Universiteit van Fort Hare gedurende 1971. Dit is voorheen gepubliseer in die *Bulletin van die Suid-Afrikaanse Vereniging vir die Bevordering van Christelike Wetenskap*, No. 47:39-58, Desember 1975.

³ Vgl. B.J. van der Walt (1983a:131): "I have symbolized the character of

Volgens hierdie voorstelling kan ons vier basiese verhoudings van die mens onderskei: die verhouding tot God, die verhouding tot die naaste, die verhouding tot die natuur en die verhouding tot die self. B.J. van der Walt (1983a:131) beskryf die verhouding tot God as diens, dië tot die naaste as goedgesindheid ("goodwill"), dië tot die natuur as beheersing, en dië tot die self as verantwoordelikheid. Ons mag derhalwe die mens beskou as dienskneg in sy verhouding tot God, as weldoener in sy verhouding tot sy medemens, as beheerser in sy verhouding tot die natuur en as 'n vryman in sy verhouding tot homself.

Die vertikale verhouding stel God (diagrammaties) voor as die Soewerein, totaal verskillend van die mens, die dienskneg van God. Die horisontale verhouding (na links) simboliseer dat die mens op dieselfde vlak met sy medemens verkeer. Die vertikale verhouding (afwaarts) simboliseer dat die mens in sy verhouding tot die natuur, beheerser is. In die laaste instansie is die interne verhouding van die mens tot homself die fokuspunt van al die verhoudinge. God as die Almagtige is bo alle verhoudinge. Die hele skepping is aan God onderworpe. As sodanig is die skepping onselfgenoegsaam en van God afhanklik (B.J. van der Walt, 1983a:131-132).

Die mens se verhouding tot homself is een van verantwoordelikheid. Dit karakteriseer die mens as 'n vryman. Dit beteken ook dat die mens, slegs deur verantwoordelik te wees, vry kan wees. Die enigste vryheid is 'n verantwoordelike vryheid.

Die vierde verhouding waarin die mens te staan kom berus tot 'n sekere mate op die voorafgaande drie verhoudinge. Indien die mens hierdie verhoudinge nakom volgens die norme wat daarvoor geld, is die mens 'n verantwoordelike vryman.⁴

these relationships in the diagram. The vertical direction represents God as the Sovereign, entirely different from man, His servant. The horizontal direction (to the left) symbolizes that man is more or less on the same level in relationship to his fellowman. The vertical direction downwards symbolizes that man in his relationship to nature is master. In the last instance we get the internal relation of man towards himself, the modal point of all the relationships. As God is omnipotent, He is above all the relationships. The whole creation is below Him, symbolizing its relationship of complete dependency and self insufficiency."

⁴ Die hele kwessie van menslike vryheid vind B.J. van der Walt in die

Volgens B.J. van der Walt (1983a:142) is menslike vryheid 'n voorwaardelike vryheid.⁵

Dit is afhanklik van die wette van God en afhanklik van alles wat die mens omring - selfs die lug wat hy inademp. Menslike vryheid kan nie verwesenlik word tensy die mens die godsdienstige geboorte, die beginsels van die sosiale verhoudings en die kultuurnorme gehoorsaam nie. Menslike vryheid is nie selfgenoegsaam nie maar afhanklik van die absolute vryheid van God sowel as die vryheid van ander mense. Samevattend: menslike vryheid is slegs moontlik in die verhouding van die mens tot God as dienskneg; die verhouding tot sy medemens as dié van weldoener; en in sy verhouding tot die natuur as dié van heerser. Tesame dui hierdie verhoudings op 'n lewe van verantwoordelikheid (B.J. van der Walt, 1983a:142).

Menslike vryheid is verantwoordelike diens aan God, verantwoordelike weldoening aan jou medemens en verantwoordelike beheersing van die natuur.

Menslike vryheid kan slegs verwesenlik word in 'n harmonieuse balans tussen dié vier verhoudings. Van hierdie vier verhoudings mag teoloë geneig wees om die verhouding tot God te oorbeklemtoon, sosioloë dié tot die medemens, natuurwetenskaplikes dié tot die natuur en psigoloë die verantwoordelikheid tot jouself. Hierdie beskouings gee egter aan ons die beeld van 'n een-dimensionele mens, en as sodanig 'n verwronge beeld van die mens.

Vryheid is die respons van die mens tot die onderskeie verhoudings waarin hy staan. Die mens het 'n roeping om God te dien, om welwillend teenoor sy medemens te wees en die natuur te beheers. Die mens se talente, die moontlikhede in die natuur, die behoeftes van sy medemens en die take die mens deur God opgelê, roep die mens om as dienaar, weldoener en heerser te antwoord.⁶ Fundamenteel is dit God wat die mens roep deur sy talente en

verhouding van die mens tot homself.

⁵ Vgl. B.J. van der Walt (1983a:142): "I describe man's relationship to himself as one of responsibility which characterizes him as a freeman. Conversely this implies that only if man is responsible can he really be free."

⁶ Vir die gedagte van die mens as antwoorder, vgl. B.J. van der Walt (1983a:137) se beroep op die gedagtes van P.G. Schrotenboer: "Man in God's world" in 1967 *International Reformed Bulletin* 11-30.

omstandighede, deur die moontlikhede deur die natuur en deur die behoeftes van sy medemens. Die mens moet oop wees vir al hierdie moontlikhede en daardeur beetgepak, oortuig, geïnspireerd en daardeur beweeg word. As antwoord op hierdie verskillende roepings behoort die mens sy vryheid te verwesenlik (B.J. van der Walt, 1983a:143).

Vryheid is ook verantwoordelik. Die mens is vry om verantwoordelik te wees. Die aard van hierdie verantwoordelike vryheid verskil in die onderskeie verhoudinge waarin die mens staan. B.J. van der Walt (1983a:143) onderskei tussen **religieuse** vryheid (in verhouding tot God), **gemeenskaps-vryheid** (in verhouding tot die naaste) en **modale** vryheid (in verhouding tot die natuur).⁷

(a) In die verhouding van die mens tot God is dit nodig om sowel Goddelike predestinasie en Gods alomteenwoordige leiding van die kosmos (die mens ingesluit) te aanvaar, sowel as menslike toerekenbaarheid en verantwoordelikheid. B.J. van der Walt (1983a:143) verklaar:

"It is really a mastery as to how this is possible, but neither the one extreme which places all emphasis on the predestination of God, resulting in a kind of fatalism of determinism, nor the other extremistic standpoint, which overemphasizes human responsibility, can solve this problem. Divine and human activity are possible at one and the same time because God and man are ontologically not on the same level, but radically different from each other and may consequently act simultaneously without becoming the rival of the other."

Die mens is nie vry wanneer hy geskei is van God nie. Die mens is vry wanneer hy willekeurig God dien. Vryheid is as sodanig nie 'n negatiewe begrip nie. Die negatiewe sy van vryheid is om van sonde en van die slawerny van Satan verlos te wees. Christus se doel om die mens te bevry is 'n positiewe een en is daarop gerig om die mens in staat te stel om op God se roepstem op alle lewensterreine te antwoord.

⁷ B.J. van der Walt (1983a:143 v.n. 7) verwys in hierdie verband na H. van Riessen: "Crisis der verantwoordelikheid" in 10 **Bulletin van die Suid-Afrikaanse Vereniging vir die Bevordering van Christelike Wetenskap** 135-155.

Vryheid beteken dus nie om van die wet van God vry te wees nie, met ander woorde, vry om ongehoorsaam te wees nie. Indien dit vryheid was dan sou God nie almagtig wees nie. Die Wet (die Wil van God) is nie iets waarvan ons bevry moet word nie; dit is die werklike voorwaarde van ons bestaan. 'n Trein is nie onvry omdat dit aan sy spoor gebonde is nie. Indien die trein sy spoor sou verlaat sou dit 'n ongeluk veroorsaak. In dieselfde sin is die wet die voorwaarde van die mens se vryheid. Die mens wat nie die wet gehoorsaam nie, is net so gevaarlik soos die ontspoorde trein. Selfs diegene wat opsetlik wette oortree word gedwing om daardie wette tot 'n sekere mate te gehoorsaam. 'n Groep diene wat die eiendom van andere buitmaak kom meestal ooreen om nie van mekaar te steel nie. Ongehoorsaamheid aan God se wette is geen vryheid nie, maar: slawerny. Die mens se onvoorwaardelike oorgawe aan die Wette (of die Wil van God) en gehoorsaamheid aan Sy geboorte is geen slawerny nie, maar: vryheid (B.J. van der Walt, 1983a:143).

(b) In die verhouding van die mens tot sy medemens (of die gemeenskap) kan die mens in sy vryheid beperk of verhinder word, en gevolglik in sy verantwoordelikheid verhinder word. Die mens mag begeer om vry te wees, maar hy kan nie sy vryheid verwesenlik nie as gevolg van eksterne beperkende faktore. Voorbeelde hiervan is, byvoorbeeld, die lewe onder 'n totalitêre regering of gevangeneskap, of in die geval van outomatisasie waar die mens slegs meganiese aktiwiteite uitvoer en 'n slaaf van die masjien word, wanneer hy 'n masjien dien in plaas daarvan dat die masjien die mens dien.

Hierdie uiterlike beperking van menslike vryheid moet duidelik onderskei word van daardie gevalle waar die mens wel vry en verantwoordelik kan wees, maar nie wil wees nie of weier om die moontlikhede te aanvaar. 'n Voorbeeld hiervan is die teenswoordige massafikasie van die mens waarin die mens nie persoonlike verantwoordelikheid wil aanvaar nie. Tot 'n sekere mate is die massamens onbewus van die moontlikheid van vryheid en verantwoordelikheid.⁸

⁸ Vgl. B.J. van der Walt (1983a:144): "He is more or less like a bird in a cage which becomes so used to his captivity that he regards it as freedom and does not even fly away when the cage is opened. The same applies to the lion's cub in the film *Born Free* which grew up in captivity. She became so used to her captivity that it took her owners many weeks of patience to convince her that she was really free to roam

Die meer basiese agtergrond van die huidige agteruitgang van verantwoordelikheid is sekularisasie.

Vir B.J. van der Walt (1983a:144) is dit belangrik om tussen twee betekenisse van die woord "sekularisasie" te onderskei. Die eerste betekenis is dié van die losmaking van die menslike lewe van die bande van die institutionele kerk.⁹ Die vrystelling van hierdie kerklike bande is sekularisasie genoem. Dit is iets positief omdat die hele lewe nie aan die kerk onderworpe en deur die kerk oorheers behoort te word nie. Elke sosiale verhouding, byvoorbeeld kerk, staat, gesin, skool, universiteit, vrye vereniging, ensovoorts, is soewerein in eie kring.

Aangesien die religie as geheel op daardie stadium verengend met die sogenaamde nie-sekulêre geïdentifiseer is, het die geestelike sekularisasie die betekenis verkry van die onttrekking van groot areas van die lewe van die hartsoortuiging. Die lei daartoe dat die mens horisontaal lewe, sonder die transendentale dimensie tot God. B.J. van der Walt (1983a:144) spreek van die eerste (positiewe) verskynsel (bevryding van kerklike oorheersing) as **sekularisasie** en van die tweede (negatiewe) verskynsel (die onttrekking van die lewe van die Christelike religieuse oortuiging) as **sekularisme**.

Volgens die **sekularisme**, waarvolgens die vertikale of transendentale dimensie verdwyn, word God beskou of nie beskou die absolute Soewerein in elke lewensfeer te wees nie, of nie te bestaan nie. Indien die transendentale dimensie verdwyn en God as onbestaanbaar beskou word, word die mens se verantwoording by die wortel afgesny. As sodanig word verantwoordelikheid sinloos.

Die basiese agtergrond van die huidige afbreking van verantwoordelikheid en die onwilligheid om verantwoordelikheid te aanvaar is van 'n religieuse aard. Dit blyk ook uit die ongeloof in die ware God, deur Wie ons vryge-

where she willed."

⁹ Vgl. B.J. van der Walt (1983a:144): "In the Middle Ages all human life was dominated by the church hierarchy. Its proper domain was called the sacred, spiritual life, and it also dominated what was called the secular domain of the state, school, family life etc. The deliverance from the ecclesiastical bondage has been called secularization".

maak is om verantwoordelikheid te aanvaar. Benewens religieuse en sosiale verantwoordelikheid het ons derdens modale verantwoordelikheid.

(c) Die verhouding van die mens tot die natuur. 'n Belangrike voorwaarde van menslike vryheid en verantwoordelikheid in die beheersing van die natuur, is die moontlikheid van keuse en besluit. In sy transformering van die natuur tot kultuur mag die mens kies om iets te doen of nie te doen nie; om dit op 'n besondere wyse te doen of nie te doen nie; om hierdie of daardie besondere ding te doen, ensovoorts. Die natuur as sodanig het geen moontlikheid van keuse nie omdat dit aan **onoortreebare natuurwette** onderworpe is. Hierteenoor is die mens onderworpe aan **norme** of "behorensiese". Die mens is 'n verantwoordelike wese en **behoort** norme te gehoorsaam. Menslike vryheid veronderstel 'n keuse tussen verskillende moontlike handeling, maar op 'n verantwoordelike wyse. As sodanig behoort die mens te handel in ooreenstemming met die "behoort". Die feit dat die mens tussen verskillende moontlikhede **kan** kies maak hom toerekenbaar, en die feit dat hy norme **behoort** te gehoorsaam maak hom verantwoordelik. In sy beheersing van die natuur mag die mens byvoorbeeld, kies tussen die gebruik van alkohol of nie, tussen die rook van tabak en om nie te rook nie, maar altyd volgens die norm dat hy heer bly en nie aan tabak of rook verslaaf word nie.

Volgens B.J. van der Walt (1983a:145) mag die moontlikheid van keuse in ons verhouding tot die natuur nie met modale vryheid gelykgestel word nie. Dit is die fout van sowel die determinisme as die indeterminisme - beide identifiseer menslike vryheid met die keuse tussen verskillende moontlikhede.¹⁰

Die enigste verskil is dat die deterministe glo dat daar nie 'n ware keuse bestaan nie omdat elke menslike handeling beheers word deur onoortreebare wette, innerlike en uiterlike oorsake, toestande en faktore. Die indeterministe glo daarenteen dat so 'n ware keuse werklik bestaan. Die probleem van die determinisme is dat indien die mens geen keuse het nie, en by implikasie nie vry is nie, hy nie verantwoordelik kan wees nie. Die pro-

¹⁰ "It is clear that the possibility of choice in our relation to nature is not to be identified with modal freedom. This is, by the way, the fault of determinism, as well as indeterminism, both of which identify human freedom with the choice between different possibilities."

bleem van die indeterminisme is dat indien die mens 'n keuse het, wat beteken dat hy vry is, dan handel hy arbitrêr en na willekeur. Sowel die deterministe as die indeterministe skep 'n valse antitese tussen vryheid en wet. Die resultaat hiervan is 'n valse teorie van menslike vryheid, omdat die determinisme geen keuse laat, en die indeterminisme die moontlikheid van keuse met vryheid vereenselwig. Laasgenoemde is die uitgangspunt van 'n slaaf. Die moontlikheid om vir homself te besluit of hy sy heer sal gehoorsaam is vir die slaaf bewys van ware vryheid. Die slaaf beskou homself as vry slegs indien hy homself kan oortuig dat dit hy is wat begeer om te handel en nie omdat sy heer hom daartoe beveel nie. Die mees eksplisiete ervaring van sy vryheid is gegee met sy reg om te weier om 'n bevel van sy heer te gehoorsaam (B.J. van der Walt, 1983a:146).

Soortgelyk as determinisme en indeterminisme bied self-determinisme geen oplossing nie. Self-determinisme probeer bloot om die determinisme en indeterminisme te versoen. Hierdie is 'n onhoudbare kompromie omdat dit van dieselfde valse antitese tussen vryheid en wet uitgaan (B.J. van der Walt, 1983a:146).

Is daar enige verband tussen religieuse, sosiale en modale vryheid?¹¹

Hierdie moeilike vraag word nie uitvoerig deur Van der Walt beantwoord nie. Van der Walt stel bloot dat ons nie hier met 'n kousale verband te make het nie. Indien 'n mens religieus onvry is, sonder Christus se vrymaking van die slawerny van die Satan, beteken dit nie dat hy noodwendig sosiaal, of modaal onvry sal wees nie. Die teenoorgestelde is ook waar: indien die mens religieus vry is, beteken dit nie noodwendig dat hy ook sosiaal en modaal vry sal wees nie. Omdat religieuse vryheid van 'n fundamentele aard is, is dit nie sonder betekenis vir sosiale en modale vryheid nie. Die mens is basies slegs vry in sy sosiale en kulturele aktiwiteite, indien God die mens vrygemaak en die mens dit aanvaar het. Religie omsluit die hele lewe, en dit het ook betrekking op religieuse vryheid.

Religieuse vryheid is soortgelyk as die liefde van God, wat fundamenteel vir alle ander verhoudings is. Indien die mens God nie lief het nie, kan hy nie werklik sy naaste, die natuur, of homself lief hê nie. Die mens

¹¹ Interessant in hierdie verband is die feit dat B.J. van der Walt nie sosiale vryheid as 'n modale vryheid opneem nie.

praat nie die waarheid wanneer hy sê dat hy sy naaste, die natuur of homself lief het, maar nie vir God lief het nie (vgl.1 Johannes 4:20,21).¹²

4.1.2. Samevatting

(a) Dat sommige Calviniste nie rekening hou met die onderskeiding tussen gronde en voorwaardes van menslike vryheid nie kom by Van der Walt duidelik aan die lig. B.J. van der Walt maak grootliks van die insigte van sowel H. Dooyeweerd as H.G. Stoker gebruik, wat die vraagstuk van menslike vryheid betref. So byvoorbeeld stel Van der Walt menslike vryheid in vertikale verband (tot God) en in horisontale verband (tot die kosmos). Wat egter ontbreek is 'n duidelike uiteensetting van die samehang en verskeidenheid van modale en strukturele tipes van menslike vryheid.

(b) Die belangrikste vraag is egter of B.J. van der Walt met die stelling dat die mens se verhouding tot homself funderend vir die mens se vryheid is, 'n verdere grond van menslike vryheid blootlê?

Eerstens moet opgemerk word dat Van der Walt 'n voorwaarde vir menslike vryheid tot grond verhef. So verklaar hy dat in die laaste instansie die interne verhouding van die mens tot homself die fokuspunt van al die mens se verhoudinge is. Hierin setel die mens se verantwoordelikheid. Dit karakteriseer die mens as 'n vryman.

Dat menslike vryheid nie in die mens gefundeer kan word nie word deur H. Dooyeweerd, D.F.M. Strauss en H.G. Stoker ingesien. Dit vereis egter dat ons rekening moet hou met die menslike akt-struktuur. Die menslike akt-struktuur is voorwaarde vir menslike vryheid.

Tweedens herlei Van der Walt die eenheid van die menslike persoon (met al sy akte of handelinge) tot die selfheid van die mens. Deur die menslike vryheid in die menslike selfheid te fundeer verval ons in 'n self-determinisme. Hieraan gaan ook die twintigste-eeuse irrasionaliste (byvoorbeeld F.W. Nietzsche) mank.

¹² Hieraan voeg B.J. van der Walt (1983a:146) toe: "Love is the final norm applicable to all our relationships (c.f. Matthew 22:36-40).

Derdens stel ons dat die mens nie self-deterministies aan homself verantwoording verskuldig is nie, maar primêr aan God.

4.2. B. Duvenhage se beskouing van menslike vryheid

4.2.1. Vryheid en gelykheid

B. Duvenhage (1983:191) neem as uitgangspunt die Calvinistiese vertrekpunt dat die mens onder die soewereiniteit van God en in verhouding tot ander mense en tot ander verbande staan.¹³ Daarby wil die Calvinisme rekening hou met die eenheid en die verskeidenheid wat in die skepping gegee asook met die skeppingsordeninge, samelewingsverbande wat deur God ingestel is en met gesag deur God bekleed is. Om te verstaan wat vryheid beteken, moet ons ook uitgaan van die voorwaardes vir die vryheid en vir die regte van die mens. Met verwysing na Stoker noem B. Duvenhage (1983:191) drie voorwaardes vir menslike vryheid. Die eerste is afhanklikheid. Hierdie afhanklikheid is 'n afhanklikheid van God. Die menslike vryheid mag nooit in botsing staan met die vrymag en soewereiniteit van God nie.

Die vryheid van die mens is nooit absoluut nie. Die mens bly ook in sy vryheid afhanklik van God. In die tweede plek is die mens afhanklik van sy medemens. Juis omdat die mens 'n verhoudingswese is en nie alleen 'n individu nie, is hy afhanklik vir sy vryheidsbeleving van sy medemens. In die derde plek is hy afhanklik van verskillende bestaansmoontlikhede wat aan hom gegee moet word, selfs van die fase van ontwikkeling waarin hy verkeer. So sou enige kind byvoorbeeld die reg hê op seksuele voorligting, maar dit sou verkeerd wees om dit op 'n verkeerde stadium in sy menslike ontwikkeling aan hom te gee. 'n Volk mag reg hê op politieke selfstandigheid, maar hy sal sy politieke selfstandigheid misbruik as hy nie die geestelike, sedelike ryphed en selfstandigheid besit om die politieke selfstandigheid te beoefen nie (B. Duvenhage, 1983:192). Die tweede voorwaarde van vryheid is die moontlikheid van keuse. Vryheid word dikwels verwar met kiesvryheid. Maar daarmee word die vryheidsbegrip geweld aangedoen. Solank die mens staan waar hy moet kies het hy nog geen vryheid nie. As iemand op 'n kruispad kom en by daardie kruispunt bly staan en wik en

¹³ Vgl. die interessante diskussie van B. Duvenhage oor die verskillende implikasies van die humanistiese opvattinge van menslike vryheid.

weeg, dan het hy nog geen vryheid nie. Hy het die moontlikheid om te kies, maar eers nadat hy sy keuse gemaak het, kan hy sy vryheid verwesenlik en sy bestemming bereik. Die derde voorwaarde van vryheid is gebondenheid aan gesag en norme (B. Duvenhage, 1983:192). 'n Masjinis is vry om sy trein te laat beweeg, maar steeds moet dit beweeg in die spore en volgens die regulasies wat hy as masjinis besit. As so 'n masjinis byvoorbeeld sou sê: Ek tel my trein af van die spoor, want ek soek my vryheid buite die spoor, dan wag daar vir hom alleen ramspoed. Daarom is vryheid nie 'n vryheid van alle gebondenheid aan norme, 'n negatiewe vryheid nie. So 'n negatiewe vryheid kan juis onvryheid wees. As iemand in die verkeer byvoorbeeld nie rekening hou met die verkeerslig wat op rooi geslaan het nie en op sy vryheid staatmaak en oor die rooi lig gaan, is sy vryheid daarmee heen. Dan kan hy sy bestemming nooit bereik nie. Ons kan hierdie selfde drie voorwaardes ook in verband bring met die regte van die mens. Die mens se regte is nie absolute regte nie, maar is sover dit God betref, voorregte wat aan die mens gegee is. In die tweede plek word die mens deur God sekere moontlikhede gegee. Dit bepaal ook die uitoefening van sy regte. In die derde plek is hierdie regte ook aan sekere pligte verbonde; is dus ook wetsgebonde. Die regte is nie ordeloos nie, maar dit staan altyd onder die wetsorde van God. Daarom kan volgens Calvinistiese visie die regte van die mens, die enkeling, nie afgespeel word teen die regte van die samelewingsverbande nie en die vryheid van die mens nie afgespeel word teen die gesag in die samelewingsverbande nie. Die vryheid en die regte van die mens word dus deur die volgende begrens: In die eerste plek is daar 'n begrensing teenoor God; die vryheid en die regte van die mens is nie goddelik nie. In die tweede plek is daar 'n begrensing teenoor die sonde; die mens is 'n sondeslaaf en soek dikwels sy vryheid in die verwerping en omverwerping van die ordinansies van God, maar verval dan in sondeslawerny. In die derde plek is dit begrens teenoor ander persone se vryheid en regte. In die vierde plek is dit begrens deur die verbande waaraan die mens behoort. In die vyfde plek is dit begrens teenoor die ongelykheid, ongelyke regte vanweë die verskeidenheid wat daar tussen mense is. Die vryheid en regte van die vrou is byvoorbeeld anders as die vryheid en die regte van die man omdat daar verskeidenheid is. Die vryheid en die regte van die kind is anders as die vryheid en die regte van die volwassene (B. Duvenhage, 1983:192-193).

Op die vraag wat vryheid is antwoord B. Duvenhage soos volg: In die eerste plek staan vryheid teenoor slawerny en is vryheid dus in verband te bring met die heerskappy van die mens. Die mens moet heerskappy uitoefen in die skepping, die wêreld beheers. Daarom is vryheid roepingsvervulling en bestemmingsverwesenliking; onvryheid is roepingsverdeling en bestemmingsverbreking. In die tweede plek is vryheid om antwoord te gee op die roeping wat God tot 'n mens laat kom deur die verskillende take en moontlikhede wat Hy aan jou stel deur die verskillende talente wat Hy aan jou gee. Daarom gaan vryheid altyd gepaard met verantwoordelikheid. Die mens staan in verantwoordelike vryheid in sy roepingsvervulling waarin hy antwoord gee aan God en sy medemens (B. Duvenhage, 1983:193).

4.2.2. Samevatting

- (a) Opvallend van B. Duvenhage se opvatting van menslike vryheid is dat hy ook tussen die gronde en voorwaardes van menslike vryheid onderskei. Duidelik kom menslike vryheid in vertikale verband in sy uiteensetting na vore: menslike vryheid is afhanklik van God. Voorts hou Duvenhage (volgens sy eie belydenis) rekening met die samehang en verskeidenheid van menslike vryhede. Derdens onderskei Duvenhage die roepingsvervulling en bestemmingsverwesenliking van die mens.

Wat die voorwaardes van menslike vryheid betref, hou hy ook wel rekening daarmee (i) dat vryheid positief bepaal moet word en nie negatief nie; (ii) dat kiesmoontlikheid en kiesvryheid onderskei moet word; kiesmoontlikheid is geen kiesvryheid nie en vice versa en (iii) dat menslike vryheid wetsgehoorsaamheid veronderstel.

'n Leemte in Duvenhage se vryheidsbeskouing is dat hy nie voldoende rekening hou met die menslike akt-struktuur as voorwaarde vir menslike vryheid nie.

- (b) Tot 'n groot hoogte bied B. Duvenhage slegs 'n kort samevatting van die gronde en voorwaardes van menslike vryheid soos wat dit deur H. Dooyeweerd en H.G. Stoker onderskei word. As sodanig is dit geen groot-skaalse uitbouing van die grondslae van menslike vryheid in Calvinistiese geledere nie.

(c) Wat besondere aandag in Duvenhage se vryheidsopvatting verg, is sy insig dat vryheid en gelykheid nie onversoenbaar teenoor mekaar staan nie. Hierin gee die beginsels van die samehang en verskeidenheid in die kosmos ons besondere leiding.

B. Duvenhage voeg hier 'n gedagte by waarop die humanisme telkens stuit. Die humanisme kan nie die juiste perspektief op vryheid en gelykheid verkry nie, omdat die beginsels van die kosmiese samehang en verskeidenheid deur hulle nie ten volle in aanmerking geneem word nie.

Dit is hierdie gedagte van B. Duvenhage waaroor later by 'n besinning oor menslike vryheid in religieuse perspektief verder besin sal moet word.

Aangaande die vryheidsbeskouings van Van der Walt en Duvenhage kan ons samevattend stel dat hier van die identifisering van verdere gronde en voorwaardes vir menslike vryheid nie sprake is nie.

HOOFSTUK V

Die opvattinge van ander eksponente van die Christelike wysbegeerte

5.1. J.A.L. Taljaard se vryheidsbeskouing

5.1.1. Vryheid en religieuse vryheid

Vir J.A.L. Taljaard (1976:125)¹ is die vryheidsprobleem 'n besondere manifestasie van die spanningsverhouding tussen die individu en die staat, as gevolg van 'n verkeerde onderskeid tussen die individu en die "vorm van gemeenskapslewe" (die staat).²

Tot die vryheidsprobleem reken Taljaard vryheid van spraak, vryheid van die pers, ensovoorts. Taljaard (1976:125) maak melding van vryheid wat gesetel is in menslike vryheid.³

Aangesien die mens 'n religieuse wese is, vind vryheid sy wortels in die religieuse vryheid. Die mens is 'n religieuse wese. Dit dui op sy verhouding tot God. Die oorspronklike verhouding waarin die mens tot God deur God geplaas is, is een van gehoorsaamheid aan die religieuse liefdeswet. Daardie verhouding is verbreek omdat die mens in die tuin van Eden ongehoorsaam aan God se gebooie was. Deur hierdie ongehoorsaamheid is die mens deur die sonde verslaaf. Deur Gods redding word die oorspronklike verhouding herstel en sodoende word die mens van verslawing bevry. Redding beteken dus inderdaad dat Christus die mens van verslawing sal bevry, en sodoende die mens in staat stel om weer eens aan die liefdeswet gehoorsaam te wees.⁴

¹ J.A.L. Taljaard se vryheidsbeskouing is te vinde in sy werk *Polished Lenses* (1976).

² Vgl. J.A.L. Taljaard (1976:125): "Another problem to be mentioned here is that which exists because of the tension within Western civilization between the individual and the state due to the incorrect distinction between the individual and the form of communal life, namely the problem of freedom: freedom of speech, freedom of the press, etc."

³ "Freedom is rooted within human freedom and as the human being is a religious being, it roots within the religious freedom."

Op hierdie wyse word die oorspronklike verhouding tussen die mens en God herstel. In hierdie sin veronderstel vryheid ongehoorsaamheid en soortgelyk veronderstel alle tipes vryheid die religieuse vryheid (J.A.L. Taljaard, 1976:125).

Vryheid dui op die gehoorsaamheid aan die wet. Religieuse vryheid dui op die herstel van die verhouding tussen God en mens en die gehoorsaamheid van die mens aan die liefdeswet.

Vryheid binne enige vorm van gemeenskapslewe beteken gehoorsaamheid aan die ontiese wet wat vir dié besondere vorm van gemeenskapslewe geld. In hierdie sin moet vryheid altyd gekwalifiseer word deur die tipe gemeenskap waarin die ("vryheids-") probleem ontstaan het. Vryheid van spraak word gewoonlik gekwalifiseer deur die wet wat geld vir die staat, asook die gehoorsaamheid aan hierdie wet. Vryheid van die pers is as sodanig sinloos omdat die tipe pers, volgens Taljaard, gekwalifiseer moet word om die spesifieke wet wat gehoorsaam moet word aan te dui, omdat, in die lig van die Skrif, vryheid slegs die aandag vestig op die gehoorsaamheid aan dié spesifieke wet. Ongehoorsaamheid, daarenteen, lei tot slawerny.⁵

5.1.2. Samevatting

(a) Ons kan met J.A.L. Taljaard saamstem dat menslike vryheid ten diepste saamhang met die religieuse vryheid van die mens. In die Calvinistiese

⁴ Vgl. J.A.L. Taljaard (1976:125): "Salvation, which is the restoration of the original relationship, can only mean the freeing of man from his enslavement. This is what salvation really means, namely, that Christ will free man from enslavement thus enabling him to obey the law of love once more. In this way the original relationship between man and God will be restored."

⁵ Vgl. J.A.L. Taljaard (1976:126): "In conclusion I can state that the forms of communal life are, as subjects, concrete realities in which the everlasting power and deity of God can be seen with the eye of reason ever since the world began. They are subjected to God, who proclaimed his sovereignty over them, ruling them by means of their valid laws, which were given to them by Him at their creation. They can be distinguished from each other and each kind contains a great multiplicity of subjective identities. They always consist of human beings but the human being never loses his own subjective identity within any of them. They can never be personified and can never replace the individual responsibility to God by man as a subjective identity."

vryheidsopvatting kom die mens se verhouding tot God hiermee in die oog.

(b) Besonder duidelik illustreer J.A.L. Taljaard se opvatting dié gebrek dat hy nie konsekwent rekening hou met die beginsele van die samehang en verskeidenheid van menslike vryheid nie. By Taljaard lei dit daartoe dat hy met 'n "omgekeerde" nominalisme opereer waardeur hy vanuit die individu en die staat die totaal van menslike vryheid benader. Hierdie vryheid vind op sy beurt sy wortels in die religieuse vryheid.

Dit is opmerklik dat Taljaard hier nie die vryheid van die mens in vertikale verband (tot God) na behore van die vryheid van die mens in horisontale verband (tot stof, plant, dier en mens) onderskei nie.

Net so min as wat 'n mens vanuit 'n druppel water of vanuit 'n enkele boom die hele oseaan of 'n dennewoud onderskeidelik kan verklaar, kan jy vanuit die mens se vryheid as staatsonderdaan die onderskeie modale- en strukturele tipes van menslike vryheid verklaar.

Hierby moet gevoeg word dat ons nie menslike vryheid negatief vanuit 'n spanningsverhouding in sig kan kry nie, maar op positiewe wyse moet benader.

5.2. G. Brillenburg Wurth oor menslike vryheid

5.2.1. Die probleem van sedelike vryheid

G. Brillenburg Wurth benader die vryheidsproblematiek van die kant van die mens (as subjek) se onderworpenheid aan die norme in die werklikheid (G. Brillenburg Wurth, 1957:39).⁶

⁶ Vgl. G. Brillenburg Wurth: "In het nu volgende bezien wij het van de zijde van het subject, dit wil zê van de mens, die - dat is immers de letterlijke en zuivere betekenis van de term 'subject' - aan die norm onderworpen is en er zich aan te onderwerpen heeft. Het is ons hier met ander woorden te doen om de mens als zedelijk wezen, om een antwoord op de vraag: is de mens een zedelijk wezen en, so ja, waarin bestaat dat dan nader?"

Onder norme verstaan Brillenburg Wurth wette waaraan die mens onderwerping verskuldig is, maar sodanig, dat die mens ook hierdie onderwerping van die hand kan wys. Aan die hand van die verskille tussen natuurwette en norme stel hy dat natuurwette "outomatiese" gelding het en nie oortree kan word nie. Die mens kan egter wel norme oortree en dus daaraan ongehoorsaam wees. Die vraag of die mens 'n sedelike wese is, staan met hierdie onderskeid in verband. Van die probleem van die menslike wilsvryheid verklaar Brillenburg Wurth (1957:39) dat dit tot die oerprobleme van die mensheid behoort.⁷

Brillenburg Wurth (1957:43) verklaar dat sedert Immanuel Kant die voorvegters van die idealisme betoog het dat wie slegs vir die empiriese sy van die menslike bestaan 'n oop oog het, nie tot die wesentlike van die mens deurgedring het nie. Die wesentlike van die mens is te vind in die ander, hoëre sfeer van sy bestaan (eksistensie) as mens. Hierdie hoëre bestaan is die geestelike bestaan van die mens, wat sonder vryheid (as ideële selfbepaling) ondenkbaar is.

Volgens Brillenburg Wurth (1957:43) is hierdie vryheidsbelydenis met 'n byna "heilige geesdrif" deur die Russiese wysgeer N. Berdjajew verdedig. Brillenburg Wurth stel dat volgens Berdjajew "gees" ook "vryheid" is. In die gees word alles van binne uit bepaal.⁸

Teenoor die geestelike bestaan stel N. Berdjajew, volgens Brillenburg Wurth (1957:43), die natuur. Die natuur is altyd determinisme. In die natuurlike wêreld, in die natuurlike mens, in die natuurlike siel is dit onmoontlik om vryheid te vind. Die vryheid moet egter in die geestelike lewe en die geestelike ervaring gesoek word. Die vryheid is daarom nie rasioneel te benader nie. Deur vryheid te rasionaliseer, word dit opgehef. Dit lê buite die rasionele sfeer. Vryheid is selfbepaling van binne uit, nie vanuit my natuur, maar vanuit my geestelike bestaan. Die vryheid kom

⁷ Hy verwys in hierdie verband na Brunstädt, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2 V, 1938. Van ouds af was die mens geneig om die bestaan van wilsvryheid te aanvaar. Ook hier het die Griekse filosowe baanbrekerswerk verrig: "Algemeen stond het hier vast, dat de mens vrij was, d.w.z. bezat de beschikking over zichzelf, in staat was zichzelf in zijn doen en laten te bepalen."

⁸ G. Brillenburg Wurth verwys hier na N. Berdjajew, *Von der Bestimmung des Menschen* (1935) en sy *Vrijheid en Geest* (1946).

nie uit die natuur maar dit styg op uit die "mysterieuse afgrond van het niets". Hierdie vryheid is, volgens N. Berdjajew, die enigste weg tot God. Sonder vryheid is die aanvaarding van God se waarhede nie moontlik nie, net soos slegs die waarheid van God ons vrymaak. In hierdie vryheidsidealisme lê ongetwyfeld iets heel bekoorliks. Die groot sedelike waardes van die menslike lewe skyn in hierdie klimaat veiliger te wees as in die deterministiese naturalisme, wat in die mens niks anders sien as 'n fisies-chemiese produk nie.

Teen hierdie idealistiese vryheidsfilosofie moet ons, volgens Brillenburg Wurth, nie minder as teen die naturalistiese vryheidsneiging nie op ons hoede wees. Die fundering van die vryheid in die geestelike bestaan van die mens as sodanig, moet in Bybelse lig beslis afgewys word.

Daar lê, volgens Brillenburg Wurth, egter één waarheidselement in, naamlik dat die mens tot 'n ander orde, as slegs die orde van natuurlike gebeure, behoort. Die mens se psigiese bestaan, wat in 'n sekere sin ook 'n stuk natuur is, is hierby inbegryp. Deur egter hierdie ander orde waartoe die mens behoort as die geestelike bestaan te betitel, is foutief. Die Skrif sien, volgens Brillenburg Wurth, die heel besondere van ons mens-wees nie in ons sogenaamde geestelike eksistensie nie, maar in ons geskaphed na die beeld van God.⁹

Ten onregte het die mens, volgens Brillenburg Wurth, die "beeld van God in die mens" gesoek in sy "redelik-sedelike natuur", wat hy dan behalwe sy natuurlike, sy somaties-psigiese bestaan sou besit. Die beeld van God is meer as 'n toevoegsel van 'n redelik-sedelike natuur tot die mens se laere natuur, wat hy met die dier in gemeen het.

Ook in al die ander "laere" aspekte van sy menslike bestaan was die mens, kragtens die skepping, "beeld van God". In heel sy mens-wees, met geen enkele sin-sy daarvan uitgesluit nie, is die mens na die beeld en gelykenis van sy Maker geskape. Om "beeldraer" van God te wees, beteken onder meer dat die mens in onderskeiding van die andere skepsele, kragtens die

⁹ Vgl. G. Brillenburg Wurth (1957:44): "Maar volstrekt bezijden de waarheid is het, die andere orde, waartoe wij mensen behoren, als het geest-zijn zonder meer te betitelen. De Schrift ziet het heel bijzondere van ons mens-zijn niet in onze zogenaamde geestelijke existentie maar in onze schepping naar het beeld Gods."

besondere aard van sy geskiedenis, as 'n Goddelike geskenk die gawe van vryheid besit, dit is die vermoë om te kan kies, nie om oor die algemeen dit of dat te kan doen nie, maar tussen goed en kwaad, dit wil sê om "ja" of "nee" vir God se gebod te sê (G. Brillenburg Wurth, 1957:45).

God Self het die hoogste, volkome vryheid. Deur die mens na Sy beeld te skep, maak God ook die mens 'n skepsel met vrye selfbepaling ten opsigte van sy daad. Hierdie vryheid beteken egter hoegenaamd nie willekeur nie. Ons menslike vryheid het as keersy verantwoordelikheid.

Daar is van verantwoordelikheid sprake omdat God vra en die mens moet antwoord. God het sy gebod gegee en die mens moet in gehoorsame onderwerping met sy hele hart en al sy liefde daarop "ja" sê.

Die mens se vryheid sal alleenlik waaragtige vryheid wees solank hy van sy verantwoordelikheid bewus bly en die verantwoordelikheid bly aanvaar. Dit wat tot dusver gestel is, geld kragtens die skepping. Die vraag is nou welke invloed die sonde op die sedelike lewe van die mens gehad het. Volgens Brillenburg Wurth kom ons voor die moeilike probleem van sonde en sedelike vryheid te staan. Die vraag is of alle vryheid by die mens deur die sonde verlore gegaan het. Het die mens in plaas van 'n lewende, vrye, verantwoordelike skepsel 'n masjien of 'n stok en 'n blok ("truncus et lapis") geword?

In allerlei opsigte kan die mens volgens G. Brillenburg Wurth (1957:46) nóg kies, nóg uitmaak of hy dit of dat sal doen. In die suiweres psigologiese sin het die mens sy vryheid nog nie verloor nie. Dit is egter geen sedelike vryheid, geen vryheid ten opsigte van goed en kwaad nie. Die vraag is egter tot hoe 'n mate daar nog van sedelike vryheid by die mens sprake kan wees. Die juiste antwoord op hierdie vraag vind 'n mens slegs indien jy 'n korrekte insig van die invloed van die sonde op die vermoë om "beelddraer van God" te wees, gehad het.

Gods beeld het deur die sonde by ons nie verdwyn nie, maar is wel totaal en radikaal, in sy geheel en tot in die wortel toe ontwig. Juis dit verklaar die mens se diepe verdorwenheid. Indien daar nie iets van die beeld van God by ons was nie, sou die mens se val en verlorenheid nie so radikaal gewees het nie. Maar juis as beeld van God het ons geval, dit wil

sê aan ons oorsprong en bestemming ontrou geword. Maar daarom, wat eens ons verhevenheid uitgemaak het, maak nou juis ons ellende uit.¹⁰

In die lig hiervan moet ons nou ook die vraag besien of die mens sedelik vry is al dan nie.

As beeld van God was die mens vry. Maar die vryheid het hy vir 'n verkeerde doel gebruik. Die mens wou "soos God" wees. Die mens wou vry wees in die sin van nie meer teenoor God verantwoordelik nie - nie meer aan God rekening verskuldig nie maar outonoom. Die mens wou vir homself die wet stel en oor homself en sy doen en late eiemagtig beskik. So het sy sedelike vryheid nie maar net verlore gegaan nie, maar is dit in sy wortel ont-wrig.¹¹

Die mens het die vryheid ten goede, die vryheid om in gehoorsaamheid "ja" op Gods gebod te antwoord, verspeel. In hierdie opsig het die mens verval tot ellendige sedelike slawerny. Volgens Johannes 8:34 is hy wat sondig 'n dienskneg en slaaf van die sonde. In hierdie opsig is alle mense gevalle-nes. Ons bevind ons in die tirannieke mag van die sonde. Vanuit homself is die mens nie meer in staat om hom daarvan los te maak en weer in vrye liefde ons aan God te onderwerp nie.¹²

¹⁰ Vgl. G. Brillenburg Wurth (1957:46): "Die mens ... is nu de onttoonde koning, onttoond en toch koning, koning, maar als koning onttoond. Een mens, die zondigt, zo kunnen wij het ook zeggen, is heel wat anders dan een dier, dat verkeerd doet. Als geschapen naar Gods beeld behoorde hij tot een andere orde dan het dier, maar daartoe blijft hij ook in zijn zonde behoren, wat hem echter nu juist des te dieper zinken doet en zijn zonde een te afschuwelijker karakter verleent."

¹¹ Vgl. G. Brillenburg Wurth (1957:47): "Als beelddrager Gods waren wij mensen vrij. Maar die vrijheid hebben wij voor een averechts doel gebruikt. Wij wilden 'als God' zijn, vrij in de zin van niet meer tegenover God verantwoordelijk, niet meer aan Hem rekenschap schuldig, maar autonoom, onszelf de wet stellend, over onszelf en ons doen en laten eigenmachtig beschikkend."

¹² Vgl. G. Brillenburg Wurth (1957:47): "Ons verstand is verduisterd. Wij onderscheiden Gods zedelijk gebod niet recht meer. Maar ook de neiging van ons hart gaat niet meer in die richting van Gods gebod. 'De natuurlijke mens', zegt Paulus, 'onderwerpt zich der wet Gods niet en hij kan het ook niet' (Rom. 8:7)."

Hierdie slawerny dra 'n erflike karakter. So word die mens reeds as slaaf van die sonde gebore. Reeds vanaf die eerste moment van sy bestaan as mens mis hy, danksy die erfsonde, die krag ten goede.

Op hierdie punt het die Christelike kerk in etiese opsig reeds vanaf die tyd van Pelagius, en later van Erasmus, die stryd met die humanisme aangeknoop. Vir die humanisme is die wilsvryheid as vryheid om die goeie te kies steeds die vertrekpunt.

5.2.2. Vryheid en verantwoordelikheid

Volgens G. Brillenburg Wurth (1957:48) is die belangrike vraag of die verlies van sedelike vryheid beteken dat die mens opgehou het om 'n sedelike wese te wees. Hierdie vraag moet volgens hom beslis ontkennend beantwoord word. Ten eerste het die mens 'n vryheid ten kwade deelagtig geword. Daar is geen sprake van, indien die mens sondig, dat hy dit teen wil en dank doen nie. Die sonde is weliswaar 'n mag oor die mens wat hom beheers. Maar tegelykertyd kies hy self die sonde en tegelyk gaan die neiging van sy hart na die sonde uit.

Ten tweede het die mens sy sedelike verantwoordelikheid en aanspreeklikheid teenoor God deelagtig gebly. Waar God die mens aanspreek, bly hy Hom 'n antwoord, dit wil sê verantwoording skuldig. Onder geen omstandigheid hou die verantwoordelikheid, die sedelike aanspreeklikheid teenoor God vir die mens op nie. Selfs die mees sondige mens is en bly verantwoordelik en dus 'n sedelike wese.¹³

Want meer nog as in die vryheid, is in die verantwoordelikheid die essensiële van die sedelike te soek.

Daar was 'n tyd toe die indeterminisme, die leer van die vrye wil, die grootste gevaar vir die Bybelse Christendom was. In ons tyd dreig, volgens

¹³ Vgl. G. Brillenburg Wurth (1957:48): "Maar bovendien is ook gebleven onze zedelijke verantwoordelijkheid en aansprakelijkheid tegenover God. D.w.z. of wij Gods gebod houden of niet, God blijft ons aanspreken, God blijft Zijn appèl tot ons doen uitgaan. Hij houdt en Hij handhaaft Zijn recht op ons en op onze gehoorzame onderwerping, ook al weigeren wij van onze kant dit laatste."

G. Brillenburg Wurth, die grootste gevaar van die kant van die ou noodlotsleer (determinisme) in moderne gewaad. Hierdeur word alle etiese normbesef by die wortel afgesny (G. Brillenburg Wurth, 1957:49).

5.2.3. Die Christelike lewe as 'n lewe van vryheid

Vanuit die mens se individuele sy, probeer Brillenburg Wurth (1957:223) 'n besondere inhoud aan die begrip vryheid gee.¹⁴

Van die sonde verklaar Christus dat wie sonde pleeg daardeur 'n dienskneg, 'n slaaf van die sonde word (Johannes 8:34). Die sonde, die wetsoortreding, die skending van die deur God gestelde grense tussen goed en kwaad, beroof die mens ten diepste van sy vryheid.

Wie hom eenmaal aan die sonde in welke vorm ookal, oorgee, sal met die verloop van tyd al meer sy selfbeheersing verloor en 'n weerlose prooi van die sonde word. Die sonde-slawerny is die ergste indien 'n mens nie eens meer daarvan bewus word nie, deurdat hy op die lang duur al meer deur sy gebondenheid en slawerny verblind word.

Die mens lewe in 'n wêreld vol geveinsdheid en bedrog. Die ergste is miskien die self-bedrog waaraan hy hom voortdurend skuldig maak en waardeur hy, soos die Jode in Johannes 8, hom verbeel dat hy so vry is soos voëls in die lug terwyl hy in werklikheid 'n sonde-slaaf is.¹⁵

5.2.4. Vryheid en waarheid

Wat is dit dan wat 'n mens vry van die bande van sonde maak? Uit Johannes 8:31,32 kom die antwoord met die pragtige woorde van Christus:

¹⁴ "Wanneer wij het christelijk leven hier allereerst als een leven der vrijheid bezien, komt het er wel op aan, dat begrip 'vrijheid' niet te vulen met een onjuiste inhoud, zoals dat vaak maar al te zeer geschiedt. Wat wij hier met vrijheid bedoelen is iets volstrekt anders, dan wat zo menigmaal voor vrijheid uitgegeven wordt."

¹⁵ G. Brillenburg Wurth (1957:226) verwys in hierdie verband in besonder na Johannes 8:33.

"As julle aan my woorde getrou bly, is julle waarlik my dissipels; en julle sal die waarheid ken, en die waarheid sal julle vry maak."

Die ware bevryding vind met ander woorde slegs deur die waarheid plaas. Die waarheid wat God tot die mens spreek is Sy openbaring aan ons, die lig van Sy Woord wat hy oor ons lewe laat skyn, Sy heilige gebod wat hy aan die mens voorhou sodat hy in die spieël daarvan homself waaragtig kan sien. Die waarheid wat Christus aan ons verkondig, bring ons tot innerlike ontdekking. Dit genees die mens van alle self-bedrog.

Hierdie metode van bevrydig aanvaar die mens van nature nie. Instinktief huiwer ons voor hierdie ontdekking. Ons lewe liewer onder ons geestelike narkose voort. En tog moet ons daar deur. Die pyn van die self-ontmaskering kan ons nie gespaar bly nie. Slegs daardeur kan die self-bedrog uit ons lewe wyk. Dit is die eerste en onvermydelike stap op die weg na die ware vryheid (G. Brillenburg Wurth, 1957:226).

Hiermee is egter nie alles oor die ware Christelike vryheid gesê nie. Hoe belangrik en onmisbaar die self-ontdekking vir ons geestelike bevryding mag wees, is daar nog méêr nodig voordat die bevryding in ons lewens inderdaad 'n feit is. Deur ons sonde is ons slawe van die leuen, wat ons verhinder om onself te sien soos ons werklik is. Deur dieselfde sonde is ons ook, soos Paulus in sy briewe ons herhaaldelik herinner, slawe van die wet.

5.2.5. Slawerny en die wet

Omdat ons sondaars is, oortreders en skenders van God se wet, heers die wet oor ons (Romeine 7:1). Die sonde het ons in sy mag en ons sug onder die vloek daarvan (Galasiërs 3:10 en 13). Dit is miskien die ergste slawerny in ons lewe, die slawerny van die wet, dit wil sê dat 'n mens met al wat in hom is, kan poog om die goeie te doen en dat al sy sedelike idealisme hom niks baat nie.

Wat is nou egter die wesentlike van die vryheid in die lewe van die Christen-mens volgens Brillenburg Wurth? Dit is wat Calvyn soos volg saamgevat het: "dat die gewete, van die gelowige, wanneer hy sy vertrouwe op die

regverdigmaking voor God se aanskyn soek, sigself bo die wet ophef en die algehele regverdigheid van die wet vergeet".

Christus het vir die mens die wet volbring en daarmee ons skuld gedelig en ons in die regte verhouding tot God herstel sodat dit is asof ons nooit sonde gedoen het nie, ja, asof ons self die geregtigheid van die wet volbring het wat deur Christus volbring is (G. Brillenburg Wurth, 1957:227).

Waar die geregtigheid van Christus ons deel is, daar is geen slawerny van die wet meer nie en is daar van die "vloek van die wet" nie meer sprake nie. Hierdie vryheid het met ander woorde niks met menslike outonomie te make nie. Hierdie vryheid beteken nie 'n self-verheffing bo die wette van die menslike samelewing en bo die wet van God nie. Hierdie vryheid is die vryheid van God vir begenadigde sondears en wetsoortreders.¹⁶

5.2.6. Regverdigmaking en Geestesleiding

Deur die vryheid wat ons in Christus deelagtig geword het, het ons opgehou om in 'n wettiese verhouding tot God te staan. Ons hoef daarom nie meer kleingeestige, bekrompe mense wat in die engte van etiese voorskrifte vasgevang is, te wees nie. Ons het iets van die pragtige etiese onafhanklikheid verkry waarvan Paulus in gelowige self-bewustheid vra: "Is ek nie vry nie?" (1 Korinthiërs 9:1) en hom die moed skenk om te verklaar dat dit vir hom die minste is wat mense oor hom sê, omdat slegs één ding vir hom van belang is, naamlik God se oordeel oor sy lewe (1 Korinthiërs 4:4).

Behalwe met die regverdigheid in Christus word in die Nuwe Testament die vryheid van die Christelike lewe nou ook in verband gebring met die leiding van die Heilige Gees. Gees en vryheid word herhaaldelik in een asem genoem. Dit word egter in 'n ander sin genoem as wat ons dit by N. Berdjajew vind. By N. Berdjajew is dit die menslike gees - die mens as gees -

¹⁶ Vgl. G. Brillenburg Wurth (1957:227) se opmerking: "Deze vrijheid heeft m.a.w. niets te maken met menselijke autonomie, met een, vol hybris, zichzelf verheffen boven de wetten van de menselijke samenleving en zelfs boven de wet Gods. Deze vrijheid is de vrijheid van door God begenadigde zondaars, van wetsovertreders, maar die in Christus, de 'vreemde vrijpraak' ontvingen."

wat vir hom as beginsel van die waaragtige sedelike vryheid geld. In die Nuwe Testament, by Paulus, is dit die Gees van God, die Heilige Gees, Wie één Wese is met die Vader en die Seun en Wie se Geestes-leiding ons daarom nooit onthef van gehoorsaamheid en onderwerping aan die openbaring van God nie, dus ook nie van die aan ons geopenbaarde sedewet nie (G. Brillenburg Wurth, 1957:228).

Weliswaar stel Paulus in 2 Korinthiërs 3:7 en 8 die bediening van die Gees teenoor die bediening van die letter van die wet, dit wil sê, teenoor die bedeling waarin die wet as 'n uitwendige mag heerskappy oor die mens voer, wat as sodanig ook 'n bediening van die dood mag heet - "die letter maak dood" - vers 6. Dit sluit egter daarom nog geen volstreekte onversoenlike teenstelling tussen Gees en wet as sodanig in nie. Dit is beslis so dat "waar die Gees van die Here is, is daar vryheid" (vers 17). Hierdie vryheid beteken egter geensins dat ons van die wet ontslae is nie, maar bestaan veel meer daarin dat die wet van God, wat vroeër buite ons was en met dwingende geweld oor ons geheers het, nou volgens Jeremia 31, in ons harte geskrywe is, dit wil sê van ons lewe uit stu in die van God gewilde rigting.

Dit gaan hier om die hoogste en die mees waaragtige vryheid vir die mens, wat Paulus noem die heerlike vryheid van die kinders van God (Romeine 8:21), die herstel van die vryheid soos dit voor die val die mens deelagtig was; 'n vryheid wat geheel en al in die gelowige gemeenskap met en gebondenheid aan God gefundeer is. Deur die vrywillige aanvaarding van die absolute afhanklikheid van God word ons hier van heel die omringende werklikheid innerlik onafhanklik. Behalwe die uiterlike is ons ook van die innerlike slawerny bevry. Aan ons drifte en hartstogte is ons nie meer weerloos en magteloos oorgelewer nie. In plaas daarvan het iets van 'n rustige selfbeheersing gekom, wat die bron van alle ware geestelike krag vorm.

Ten slotte moet nog op één ding gelet word. Die eienaardige van hierdie vryheid is dat dit sowel gawe as opgawe is. Vanuit ons self besit ons nie hierdie vryheid nie. Dit is 'n geskenk van Goddelike genade en 'n vrug van die geloof. Maar as in Christus, deur God, vrygemaaktes kan ons vasstaan in die vryheid waarmee Christus ons vrygemaak het (Galasiërs 5:1), en lewe uit die vryheid wat God aan ons gee en ons nie opnuut deur allerlei dinge

rondom ons en binne ons tot diensbaarheid laat bring nie (G. Brillenburg Wurth, 1957:230).

In ons vryheid gaan dit om 'n nooit-voldoende gewaardeerde voorreg. Daarom sou dit onverantwoordelik wees indien ons aanleiding gee daartoe dat ons ons vryheid verspeel. Dit is wat Paulus bedoel wanneer hy in 1 Korinthiërs 6:12 sê dat alle dinge hom geoorloof is, maar dat hy hom nooit onder die mag van een daarvan sal laat bring nie.

5.2.7. Vryheid en gebondenheid

Die Christelike lewe is 'n lewe van vryheid. Dit wil sê dit is 'n lewe waarin ons van alle teen-natuurlike bande ontslae is. Vryheid in Christelike sin, as vryheid in Christus en deur die Heilige Gees, beteken dat ons nie vleeslike outonomie maar wel in heilige sin, voortaan as mense weer ons self mag wees. Ons is vry omdat Christus alleen ons Heer is. Maar daarom hoef ons nie langer onder die heerskappy van mense te wees nie. Vryheid is geestelike onafhanklikheid van ons omgewing (G. Brillenburg Wurth, 1957:23).

Deur die Christelike lewe as 'n lewe van vryheid aan te dui, word ons genoedsaak om 'n belangrike aanvulling te maak. Danksy ons vryheid in Christus is ons van alle teen-natuurlike bande ontslae. Dit beteken egter geensins dat daar in ons Christelike lewe aan alle bindinge 'n einde gekom het nie. Christelike vryheid het, ewemin as met outonomie, met outarkie iets te make. 'n Christen is volstrek geen mens wat, in stoïsynse gees, selfgenoegsaam is en wat homself in die ivoortoring van sy trotse eensaamheid toesluit en van daaruit met soewereine minagting op sy medemens neerkyk nie.

Christelike vryheid is 'n "vryheid van". Maar behalwe die "vryheid van" is daar ook 'n "vryheid tot". Met ander woorde behalwe 'n negatiewe het die vryheid van die Christen ook 'n positiewe sy. Hy wat deur Christus vrygemaak is bind homself opnuut vrywillig. Die nuwe, heilige, vrywillige binding is die liefde. Daarom verklaar G. Brillenburg Wurth (1957:234) is die Christelike lewe 'n lewe van liefde.

5.2.8. Samevatting

(a) G. Brillenburg Wurth vereenselwig die menslike kiesvryheid met die sedelike vryheid van die mens. Waar J.A.L. Taljaard (hierbo) die totale vryheid van die mens uit 'n bepaalde vryheid wil benader, daar doen Brillenburg Wurth die teenoorgestelde. Nie die samehang en verskeidenheid in die kosmos is vir Brillenburg Wurth 'n grondslag van menslike vryheid nie maar die kiesvryheid van die mens.

Hiermee saam gaan dat Brillenburg Wurth nie onderskei tussen die moontlikheid van die mens om te kies en die betrokke norme te oortree en die werklike kiesvryheid van die mens nie. Deur nie die mens se moontlikhede van keuse in die regte perspektief te sien nie, plaas hy hierdie moontlikheid van keuse ten grondslag aan die etiese vryheid van die mens.

Brillenburg Wurth verloor uit die oog dat die mens se kiesmoontlikheid nie net aan sy sedelike beslissings ten grondslag lê nie, maar ook aan sy wilsbeslissings, aan geloof, gewete, liefde, insig, denke, kunswaardering, ensovoorts, wat in die grond van die saak geen sedelike handeling is nie. Vryheid van geloof, gewete, liefde, ensovoorts is nie tot sedelike vryheid herleibaar nie.

Kiesmoontlikheid blyk ten grondslag te lê aan alle onderskeie modale en strukturele tipes van menslike vryheid.

(b) In vertikale verband spreek Brillenburg Wurth van die feit dat die mens na die beeld van God geskape is en vryheid as 'n Goddelike geskenk ontvang het. Sonder die mens se verhouding tot God is die mens geen vryheid deelagtig nie. Teenoor God is die mens aan God verantwoording skuldig. Daar is van verantwoordelikheid sprake omdat God vra en die mens moet antwoord. Weens die sondeval het die mens 'n slawerny van die sonde deelagtig geword. Ons sou met Brillenburg Wurth se opvatting van menslike vryheid in vertikale verband kon saamgaan.

(c) Dit wat onder (a) gemeld is met betrekking tot die feit dat Brillenburg Wurth nie die beginself van die samehangende verskeidenheid van menslike vryheid voldoende in aanmerking neem nie tree ook by die strukturele tipes van menslike vryheid na vore; hy herlei die menslike vryheid

tot die vryheid van die mens as individu sonder om die vryheid van samelewingskringe voldoende in die oog te kry.

(d) Van besondere waarde vir die Calvinistiese vryheidsbeskouing is die feit dat Brillenburg Wurth duidelik stel dat ons nie vanuit menslike vryheid na die Waarheid kom (soos die eksistensialiste, byvoorbeeld K. Jaspers, beweer) nie, maar dat die Waarheid ons vry maak. Bevestiging is dit dat ons slegs in die lig van Gods Woord menslike vryheid in die regte perspektief kry.

In die lig hiervan kom Brillenburg Wurth tot die insig dat die vryheid en die wet nie antities teenoor mekaar staan nie, maar dat wetsvervulling juis 'n voorwaarde (kondisie) van menslike vryheid is.

Vanuit die lig van Gods Woord kom Brillenburg Wurth voorts tot die insig dat Christelike vryheid 'n positiewe vryheid is; dat die Christen hom nie as algenoegsame wese in sy verhouding tot God stel nie, maar deur die leiding van die Heilige Gees as onselfgenoegsame wese op aarde sy roeping vervul.

DEEL III

Humanistiese beskouings van menslike vryheid

HOOFSTUK I

Inleiding

Volgens die Calvinistiese beskouings van menslike vryheid kan daar bepaal- de gronde van en voorwaardes vir menslike vryheid onderskei word. Van besondere belang vir die Calvinis is die gronde van menslike vryheid. Hier staan die vrae aangaande dit waarin menslike vryheid setel - dit wil sê gevestig is - voorop. Hierdie sou ons ook die grondbeginsels van 'n Calvi- nistiese vryheidsleer kon noem.

Hierbenewens erken die Calvinis bepaalde voorwaardes (kondisies) vir menslike vryheid. Hierdie voorwaardes is deur God in Sy skepping gelê, en vereis gehoorsaming om menslike vryheid moontlik te maak. Alhoewel hierdie voorwaardes menslike vryheid moontlik maak, is hulle geen gronde van menslike vryheid nie. Die gronde van en voorwaardes vir menslike vryheid moet dus duidelik onderskei en uitmekaar gehou word. Wie tog die een tot die ander herlei, verval in 'n valse opvatting van menslike vryheid.

Tweedens is van belang dat sowel voorwaardes as gronde erkenning verdien en erkenning verskuldig is. Wie òf voorwaardes òf gronde uit sy vryheidsbeskouing sou laat, sou aan 'n besinning oor menslike vryheid nie reg laat geskied nie.

Vir die afgelope bykans vierhonderd jaar was die humanisme 'n invloedryke wysgerige stroming, wat onder die mees invloedryke filosowe in sy geledere tel. Ook wat menslike vryheid betref is dit van fundamentele belang om van die humanistiese opvattinge van menslike vryheid kennis te neem. Ten einde die humanisme wat oor bykans vierhonderd jaar strek sinvol te ontleed, het ons daarvoor 'n metode nodig. Hier kan 'n verskeidenheid metodes onderskei word. Alhoewel metodes wat deur nie-Calviniste voorgestaan word dikwels vrugbaar is en waardevolle inligting verstrek, sal die Calvinis tog eers- tens ook in sy metodologie erkenning en voorrang aan die Calvinistiese

metodes verleen. Die rede hiervoor lê voor die hand: ook metodes is religieus bepaald en word deur voor-wetenskaplike vertrekpunte gekleur.

By die keuse van 'n metode om die onderskeie strominge binne die humanisme te ontleed staan vir die Calvinis voorop die verhouding van God, die kosmiese wetsorde en die kosmos. Twee metodes waarin dit as vertrekpunt geneem word is die grondmotieweleer van H. Dooyeweerd en die probleem-historiese metode van D.H.Th. Vollenhoven. Alhoewel hierdie metodes verskil is daar tog veel in gemeen tussen hierdie twee metodes. In hierdie inleidende hoofstuk word voorts aandag aan sowel die metodes van Dooyeweerd as Vollenhoven geskenk. Daarna word by die belangrikste kenmerke van die humanistiese vryheidsbeskouings stilgestaan. In die hieropvolgende hoofstukke sal op 'n ondersoek van humanistiese teorieë van menslike vryheid in die rasionalisme en die irrasionalisme ingegaan word.

1.1. Die religieuse grondmotiewe van die Westerse denkgemeenskap

1.1.1. Inleiding

In hierdie hoofstuk word die aandag by 'n oorskouing van die humanisme (rasionalisme¹ en irrasionalisme) bepaal. Deur 'n kursoriese uiteensetting van die religieuse grondmotiewe van die Westerse denkgemeenskap te gee, sal gepoog word om meteens op die korrekte plek van die rasionalisme en irrasionalisme in die geskiedenis van die Westerse wysgerige ontwikkeling te fokus.

Volgens Herman Dooyeweerd is 'n eerste oriëntasie by 'n sistematisering van die wysbegeerte te verkry deur te let op die kultuurmilieus waarin die betrokke filosowe optree (H. Dooyeweerd, 1948b:77). Die beginpunt van die wetenskap moet, volgens Dooyeweerd, deur middel van self-kennis gesoek word. Daardie beginpunt vind Dooyeweerd in die religieuse wortel van die menslike bestaan. Die religieuse gerigtheid van die hart is gevolglik die

¹ D.H.Th. Vollenhoven (1964:189) omskryf die rasionalisme soos volg: "'Rationalisme' wil zeggen: 'overschatting van de rede'. Daarby blijkt 'rede' te betekenen niet - zoals in het Grieksche denken - 'sprake', 'redevoering' of 'betoogt', maar 'verstand toegerust met aprioris inclusief dat van het bestaan der zintuigelijk waarneembare 'qualiteiten'".

kriterium vir 'n sistematiese indeling van die geskiedenis van die wysbegeerte. Die hart is egter nie in homself beslote nie maar veronderstel 'n religieuse gemeenskap. Die religieuse gemeenskap is die **voedingsbron** van die individuele religieuse sentrum.

Op sy beurt word die religieuse gemeenskap saamgebind deur 'n gemeenskaplike religieuse grondmotief.² Selfs al sou die filosoof onbewus wees van die grondmotief waaraan hy as lid van 'n religieuse gemeenskap deel het, kan hy nie daaraan ontkom nie.³

As fundamentele kenmerke van die religieuse grondmotiewe moet die radikale en (integrale) karakter daarvan beklemtoon word.⁴ In hierdie verband verklaar D.F.M. Strauss (1969d:16) van die religieuse gerigtheid van die menslike hart:

"Vanuit die hart as die **wortel** (of radiks) van die mens se lewensuitinge, word sy ganse lewe **volledig** (integraal) beheers - hetsy gerig in die diens van God of van die afval ... Aangesien die hart van die mens nooit religieus 'leeg' kan wees nie, sal dit altyd een of ander religieuse gerigtheid besit. Hierdie religieuse gerigtheid word tuisgebring onder die benaming **religieuse grondmotief** en dit dra altyd 'n radikale en integrale karakter, omdat dit op die hart as die worteleenheid van die menslike persoonlikheid beslag lê".

Hierdie grondmotiewe van religieuse aard het hulle daadwerklik in radikale en integrale sin laat geld in en gedurende die ontwikkelingsgang van die wysbegeerte binne die Westerse kultuurgemeenskap. Die verskillende denk-

² Vir H. Dooyeweerd se uiteensetting van die religieuse grondmotiewe kyk H. Dooyeweerd (1980:27-60). Vgl. ook H. Dooyeweerd (1948:77 e.v.), (1949:20 e.v.), (1953, I:173 e.v.), H. van Riessen (1970:57).

³ In hierdie verband verklaar H. van Riessen (1970:56-57): "Juist vanwege de religieuze intentie van de wijsbegeerte ontkomt de filosoof er niet aan zich in zeker opzicht te laten bepalen door en zich te schikken in de cultuur, waartoe hij behoort. Hij zal zich met name afstemmen op de religieuze beginselen, die zijn cultuur beheersen en die naar de aard van beginselen er tevens de drijfkrachten van zijn."

⁴ Vgl. ook hieroor J.P.A. Mekkes (1966:97 e.v.).

rigtings van die Westerse denkgemeenskap kan slegs deur die blootlegging van die religieuse dryfvere voluit verstaan word.

In hierdie verband sal hoofsaaklik langs die weg van H. Dooyeweerd se transendentale metode die onderskeie grondmotiewe in die geskiedenis van die Westerse wysbegeerte blootgelê word. Alvorens tot 'n uiteensetting van die onderskeie religieuse grondmotiewe oorgegaan word, sal by twee aspekte van die grondmotieweleer wat van fundamentele belang is, stilgestaan word:

- (i) 'n Religieuse gemeenskap word deur 'n gemeenskaplike gees in stand gehou. As sodanig werk dit daarin as 'n "dynamis". Dit is 'n sentrale dryfkrag wat die "konsentrasiepunt" van die menslike bestaan raak. Hierdie "gemeenskapsgees" werk deur middel van 'n religieuse grondmotief wat inhoud verleen aan die kenbron van die menslike lewenshouding en denkrigting. Binne die historiese ontwikkelingsgang van die menslike samelewing neem die religieuse grondmotief verskillende vorme aan. Volgens H. Dooyeweerd (1949:17-64) kan die verdere implikasies hiervan soos volg saamgevat word: die sentrale religieuse sin daarvan gaan elke historiese vormgewing te bowe. Elke poging om dit suiwer vanuit die storie te verklaar, verval noodwendig in 'n visieuse sirkel. Sodanige historiese verklaringspogings veronderstel egter self 'n bo-teoretiese uitgangspunt.⁵

Volgens Dooyeweerd (1949:30-35) bestaan daar sedert die sondeval en die belofte van die komende Verlosser, twee dryfkragte wat die menslike hart aktiveer. Die eerste dryfkrag is dié van die Heilige Gees wat deur die krag van die Woord van God (soos beliggaam in Christus Jesus) werk. Hierdie dryfkrag rig die skepping weer op sy Skepper en bring die mens in 'n kindsapsverhouding tot die Hemelse Vader. Die religieuse grondmotief wat hieraan ten grondslag lê, is die Goddelike Woordopenbaring (as sleutel tot die verstaan van die Heilige Skrif), naamlik skepping, sondeval en verlossing deur Jesus Christus in die gemeenskap van die Heilige Gees.

Die tweede sentrale dryfkrag is die gees van die afval van die ware God. Dit lei die menslike hart in apostatiese rigting. As sodanig is

⁵ Vgl. vir meer besonderhede hieroor H. Dooyeweerd (1980:35), (1958, IV:192); A.W.G. Raath (1983a:74-75); D.F.M. Strauss (1969d:16).

dit die bron van die verabsoluttering van die relatiewe in die teoretiese denkhouding. Juus as gevolg van sy afgodiese gerigtheid, kan hierdie grondmotief verskillende inhoude kry.

In hierdie verband moet onderskei word tussen die Grieke, die Middeleeue en die moderne humanisme.

- (ii) Volgens H. Dooyeweerd (1949:17-64) kan en moet die Christelike uitgangspunt die eenheid van die Westerse denkgemeenskap handhaaf en waarborg. Eerstens plaas dit geen enkele denker of denkgemeenskap "buite die wetenskaplike sinagoge nie" (vgl. P. de B. Kock, 1973: 41). Tweedens herberg dit 'n innerlike verstaansmoontlikheid ten opsigte van alle apostatiese denkrigtinge. Dit is so omdat die Christen (deelhebbend aan die sonde) elke afval en afvalsmoontlikheid kan begryp (vgl. P. de B. Kock, 1973:41). Met betrekking tot die Christelike uitgangspunt konkludeer Dooyeweerd (1949:52-53): "Daarentegen bestaan vanuit niet-christelijk standpunt de eigenlijke d.i. religieuze of geestelijke verstaansmogelijkheid ten aanzien van het Christelijk grondmotief niet. Voor deze verstaansmogelijkheid is de levend-makende Geest nodig, die het geestesoog verlicht en op het ware levenscentrum, den Christus concentreert".

Volgens Dooyeweerd lê daar vier dryfkragte van religieuse aard ten grondslag aan die Westerse kultuur- en denkgemeenskap. Die religieuse grondmotiewe wat Dooyeweerd (vgl. 1963:15) onderskei is die volgende:

- (i) Die vorm - materiemotief by die antieke Grieke.
- (ii) Die Christelike grondmotief - wat omskryf word as die motief van skepping, sondeval en verlossing deur Jesus Christus in die gemeenskap van die Heilige Gees.
- (iii) Die middeleeuse sintesemotief van natuur en genade (ook bekend as die skolastiese grondmotief).
- (iv) Die moderne humanistiese grondmotief van natuur en vryheid, soms ook genoem die wetenskaps- en persoonlikheidsideaal.⁶

⁶ Vgl. ook hier H. Dooyeweerd (1949:19), (1980:35); D.F.M. Strauss (1969d: 16).

Dit was Dooyeweerd wat uitvoerig aangetoon het dat die humanisme met die valse teenstelling tussen natuur en vryheid omgaan. As ons die geskiedenis van die humanisme tot met ons tyd raadpleeg vir antwoorde op die vrae na menslike vryheid, naamlik: Watter soort handeling noem die mens vry?; Wat doen die mens met sy vryheid?; Wat kan die mens daarmee doen?; Waartoe, waarvoor en waarin is die mens vry?; Hoe verwesenlik die mens sy vryheid?; Waarin soek die mens bevestiging van sy vryheid?, dan blyk dit dat die mens meestal sy vryheid in homself of in die natuur veranker, dat hy met sy vryheid soek na sy eie grootheid, sy eie welbehae, die verwesenliking van sy eie "selfgenoegsaamheid", ensovoorts. Dikwels vind die mens dit in die mag wat hy oor die natuur het, om daaroor te heers en dit te regeer.

Kenmerkend van die mens is meestal dat hy sy vryheid nie in God veranker nie, maar soek na die verwesenliking van sy vryheid in homself en in sy mag oor die natuur. Die geskiedenis leer ons egter dat orals waar die mens sy vryheid buite God wil verwesenlik, hy verslaaf en verkneg word aan daardie dinge waarin hy vryheidsversekering en vryheidsverwesenliking gesoek het. Dit kan ons byvoorbeeld aan die hand van die rasionalisme verduidelik.

Die rasionalis soek byvoorbeeld sy vryheid in die vrymag van sy rede om soewerein en selfgenoegsaam te bepaal wat waar en geloofwaardig is en wat nie. Sô sit die rasionalis sy hele hart op sy rede, en vertrou dat die rede prinsipieël in staat is om hom volkome en selfgenoegsame leiding te gee. Die beperktheid van die rede as slegs middel om tot die waarheid te kom, sien hy nie in nie. Die gevolg is dat die rede wat 'n middel is en die mens moes "dien", nou sy heer word, waaraan die mens homself verkneg. So word die rasionalis slaaf van sy eie feilbare en beperkte rede, en geniet hy 'n skynvryheid. Vir die rasionalis word sy rede sy eie tugmeester. Die rede van elke rasionalis lei hom in sy menslike swaakteit en beperktheid tot ander insigte as ander rasionaliste, met die gevolg dat onder rasionaliste 'n Babelse begripsverwarring heers.

Die sogenaamde moderne mens soek met selfgenoegsame welbehae sy vryheid in natuurtegniek, vryheidsontwikkeling, geldbeheer, ensovoorts. Die moderne mens leef in die waan dat hy vry is om na willekeur te skep en te produseer. Die moderne mens sien sy vryheid in sy natuurbeheersing, in sy produksie, ensovoorts.

Ons is die erfgename van die humanistiese opvattinge van menslike vryheid en wat in die valse probleemstelling van natuur en vryheid 'n harmoniese samevoeging soek.

Let ons egter noukeurig op die wêreld om ons dan sien ons dat die mens wie sy vryheid in die mens of in die natuur veranker 'n skynvryheid deelagtig is. Die mens het slaaf van die maakself van sy hande geword, hy het slaaf geword van daardie dinge waarin hy sy vryheidsverwesenliking gesoek het. Hoe dikwels sien ons nie vandag byvoorbeeld oorproduksie en ten spyte daarvan hongersnood nie?; pakhuis vol kos word vernietig terwyl mense elders van die honger omkom, ensovoorts.

Die sogenaamde moderne wysbegeerte en wetenskap vanaf 1500 tot op die hede, illustreer aan ons hoe die mens telkens in homself of in die natuur sy vryheid soek. Bydraend tot die hedendaagse opvattinge van menslike vryheid is dié van die humanisme (waaronder sciëntialisme, praktikalisme, idealisme, positivisme, nieu-positivisme, nieu-idealisme, eksistensialisme, nieu-Marxisme, ensovoorts).

Met 'n ondersoek na die humanistiese opvattinge van menslike vryheid sien ons telkens hoe die mens homself, in die maakself van sy hande, in die natuur, ensovoorts sy vryheid veranker en nie in God of Gods Woord nie. Hiermee kry die humanis nie menslike vryheid voldoende in sig nie.

1.1.2. Die moderne humanistiese grondmotief van natuur en vryheid (wetenskaps- en persoonlikheidsideaal)

Van die vierde grondmotief in die Westerse denke verklaar H. Dooyeweerd (1949:37):

"Het vierde groote grondmotief eindelijk is dat van 'natuur' en 'vrijheid', dat uit de moderne humanistische persoonlijkheids- en wetenschapsreligie sinds de Renaissance-beweging stamt en dat de drie oudere grondmotieven geleidelijk in zich zoekt te absorbeeren, door ze principieel van beteekenis te doen veranderen."

Volgens Dooyeweerd is sedert Immanuel Kant hierdie religieuse grondmotief die tema van **natuur** en **vryheid** genoem. Die vryheidsmotief vind sy oorsprong in 'n religie waarin die Bybelse grondmotief van skepping, sondeval en verlossing totaal getransformeer is. Tydens die Renaissance is die mens as die enigste voleinder van sy lotsbestemminge bejeën (vgl. H. Dooyeweerd, 1949:37 e.v.). Die Skriftuurlike beginsel van die wedergeboorte van die mens en sy radikale vryheid in Christus is vervang met die idee van 'n regenerasie van die mens deur sy eie outonome wil. Hierdie nuwe humanistiese vryheidsmotief het tot 'n nuwe opvatting oor die natuur gelei: die natuur word nou beskou as die makrokosmiese teenhanger van die nuwe religieuse persoonlikheidsideaal. Die koms van 'n nuwe vryheidsmotief - net soos die korrelaat daarvan, die nuwe natuurmotief - omvat 'n verskeidenheid van moontlike wysgerige tendense. Die rede hiervoor moet gesoek word in die feit dat dit 'n radikale eenheid (soortgelyk as die Bybelse opvatting van Christelike vryheid) ontbeer. Finalitêr bied die humanistiese grondmotief geen ondubbelsinnige antwoord op die vraag waar die sentrum van die mens se outonome vryheid geleë is nie. Met betrekking tot die verband tussen die mens se vrye en outonome persoonlikheid en die terrein van die natuur bied die religieuse grondmotief van die natuur en vryheid geen sekerheid nie.

Vanuit die staanspoor was daar 'n sterk neiging in die vryheidsmotief om die natuur te beheers. Hierdie neiging bevestig die invloed van die gesekulariseerde Bybelse skeppingsmotief op die humanistiese vertrekpunt (H. Dooyeweerd, 1949:37 e.v.).

Teen die einde van die middeleeuse denke begin 'n tendens posvat wat teen die middeleeuse denke van natuur en genade gerig is. Hierdie tendens het egter in 'n linkse en regse rigting onderskeidelik uiteengegaan. Onder die gelede van die regse rigting is daar 'n groep Christelike denkers wat hulle in die sterk Skriftuurlike elemente van die vroeë Christelike denkers (onder andere Augustinus) interesseer. Hierdie groep denkers (ook bekend as die prereformatore), lê as Christelike humaniste die grondslag vir wat later in die Westerse denke ontplooi as die reformatie.⁷

⁷ Vir 'n kort uiteensetting van die verset van die sestiende-eeuse anti-sintese pogings, vgl. L.M. du Plessis (1976:2-16).

Die linkse humaniste is egter geïnteresseerd in die klassieke ter wille van die beskawingsverrykende elemente wat daarin opgesluit is. Histories het die reformatie (as kerklike hervorming) en die nuwe humanistiese geestesbeweging in 'n groot mate hand aan hand gegaan. Die onwilligheid van die humanisme om hom aan die Goddelike Openbaring te onderwerp sou uitmond in die verligtingstydperk (gedurende die laaste deel van die 17de en in die loop van die 18de eeu). Die humanisme sou in die Kantiaanse en na-Kantiaanse vryheidsidealisme 'n bepaalde hoogbloei belewe. In hierdie nuwe religieuse vryheidsideaal (persoonlikheidsideaal) van die humanisme, hou twee innerlik-teenstrydige tendense skuil. Die teenstrydigheid is daarin geleë dat die sogenaamde vrye, moderne mens op die grondslag van sy vermeende **outonome vryheid** die natuur grondig wou deurvors en beheers. Hierdie natuur is beskou as die veld waarin die rede-soewereiniteit homself sou ontplooi. Die uitgangspunt was dat vir sover die natuur deur die mens in redelike vryheid beheers, onderwerp en deurgrond word, die mens se persoonlikheid bevestig en bewys kan word. Die persoonlikheidsideaal roep dus self die wetenskapsideaal as **instrument** van sy selfverheerlikingstrewes op.⁸

Een van die belangrikste aspekte van hierdie ontwikkelingsfase is die feit dat die persoonlikheidsideaal van selfbeskikkende vryheid nie gewillig was om die gegewens van die nuwe ervaring as sodanig te aanvaar nie. Die rede-ideaal het die skeppingsmotief in homself opgeneem en 'n algehele redelike rekonstruksie van die natuur vooropgestel.

Die spanning tussen natuur (**wetenskapsideaal**) en vryheid (**persoonlikheids-ideaal**) het dwarsdeur die geskiedenis van die moderne humanisme sy stempel op die verdere verloop van die Wes-Europese denke uitgeoefen (vgl. H. Dooyeweerd, 1949:38 e.v.).⁹ Binne die kader van die wetenskapsideaal het denkers soos Descartes en Leibniz daarna gestreef om menslike vryheid op 'n

⁸ Hiervan verklaar H. Dooyeweerd (1949:38): "Hand in hand met dit **nuwe vryheidsmotief** van het humanistisch persoonlikheidsideaal ontwikkelte zich een **nuwe natuur-opvatting**, die zoowel van de grieksche conceptie deur physis als van de scholastische natuur-beschouwing principieel verschilt. De 'natuur' wordt gezien als het makrokosmisch spiegelbeeld van de menselijke persoonlijkheid, waarin oneindige mogelijkheden liggen voor de menselijke scheppingskracht."

⁹ Vir 'n toepassing hiervan op die terrein van die staatsteorie, vgl. J.P.A. Mekkes (1940).

besondere wyse te red (vgl. E.A. Venter, 1973:74 e.v.). In sy metafisika aanvaar Descartes twee substansies. Hy maak melding van 'n **ruimtelike of uitgebreide substansie**, wat hy as **res extensiva** aandui. Daarnaas aanvaar hy ook 'n **denkende substansie (res cogitans)**. Descartes poog om die gelding van elk teenoor die ander te waarborg. Die diepste religieuse agtergrond van hierdie dualisme moet gesoek word in die begeerte om die vrye menslike persoonlikheid (as matematiese denke) te red van 'n oorheersing deur 'n meganiese determinasie (vgl. E.A. Venter, 1973:74-82). By Leibniz word die vryheidsgedagte in die afgeslote monade beliggaam, terwyl dit tegelyk gerelativeer word deur die kontinuïteitstendens van die matematiese wetenskapsideaal met sy **kontinuïteitswet**.

In die denkarbeid van J-J. Rousseau vind ons 'n reaksie teen die oorheersing van die menslike bestaan deur 'n wetenskaplik-gefundeerde determinisme. Hierdie uitgangspunt van Rousseau kom tot openbaring in sy depresiasie van die wetenskap en kultuur. Rousseau se uitgangspunt is naamlik dat die ware vryheid van die mens gesoek moet word in die **gevoel** (as **praktiese rede**) en nie in die **teoretiese rede** nie (vgl. H.J. Hommes, 1979:157 e.v.). Teenoor die humanistiese wetenskapsideaal stel Rousseau 'n humanistiese **gevoelsreligie**. In die **gevoel** van sedelike vryheid is (volgens Rousseau) die kern van die menslike persoonlikheid geleë. In sy wysgerige natuurregseleer maak Rousseau egter (op dualistiese wyse) gebruik van 'n **matematies konstruktiewe** metode (vgl. H.J. Hommes, 1979:163 e.v.).

Die Skotse denker David Hume, het vanuit 'n ander hoek die matematies-georiënteerde natuurwetenskaplike denke aangetas. Hume het naamlik die grondnoemer van die wetenskapsideaal na die **psigologiese** verskuif. Volgens Hume vind alle logiese begrippe, sowel as hulle onderlinge verhoudinge hulle oorsprong in **psigiese- of gevoelsindrukke** (*Enquiry concerning human understanding*, 1902:IV, VII). Sowel die logiese begrippe as hulle onderlinge verhoudinge kom deur die **psigiese assosiasiewette** tot stand. Vanuit hierdie vertrekpunt lei Hume af dat die wetenskap nie in staat is om algemeen-geldige uitsprake oor die werklikheid te formuleer nie. Dit vorm die grondslag van 'n volslae skeptisisme in sy denke.

Die mees illustratiewe blyke van 'n poging om sowel die **teoretiese-** as die **praktiese** rede te akkommodeer en op 'n dieper grondslag te versoen, vind ons in die denke van Immanuel Kant. Soos J-J. Rousseau, het Immanuel Kant

voorrang verleen aan die persoonlikheidsideaal (of die **vryheidsmotief**). Kant se kritiek was gerig op die fundamente van die teoretiese metafisika. Volgens I. Kant is die wetenskap gebonde aan die sinnelike ervaring en dit beteken dat die wetenskap nooit in staat sal wees om dinge soos wat hulle op hulleself bestaan (**Dinge an sich**) aan die mens bloot te lê nie. Op grond hiervan verwerp Kant die moontlikheid van 'n **metafisiese natuurfilosofie** en 'n **metafisiese teologie** (vgl. E.A. Venter, 1973:89 e.v.). 'n Outonome menslike vryheid en die bestaan van God val, volgens Kant, buite die kaders van die wetenskap. Hierdie opvattinge kan slegs aanvaar word op grond van 'n soort "redelike geloof" (as idee van die praktiese rede). Tussen die teoretiese- en praktiese rede, tussen wetenskap(natuur) en geloof (vryheid) kan geen brug gebou word nie.

Binne sy humanistiese uitgangspunte akkommodeer Kant die gedagte dat die wetenskap gekenmerk word deur 'n sekere spontaneïteit teenoor die psigiese ervaring. Dit kan derhalwe aan laasgenoemde die **wet voorskryf** deur 'n soort sintetiese **vormgewing**. Hierdie vormgewing is egter afhanklik van die sinuïglike ervaringsmateriaal. Deur middel van die **denkvorme** word ware ervaring moontlik gemaak, sodat hierdie denkvorme met reg as transendentale voorwaardes van die menslike kennis geld. Hierdie wetenskaplike kennis is egter aan die sinuïglike gebonde en om hierdie rede kan dit die vrye persoonlikheid nooit oorheers nie.¹⁰

Tydens die periode van die na-Kantiaanse vryheidsidealisme neem die persoonlikheidsideaal 'n irrasionalistiese wending. Reeds tydens die vroeë Romantiek vind ons 'n hewige verzet teen die **burgerlike wetsmoraal**. Hierteenoor word 'n **geniale moraal** gepropageer. Die geniale persoonlikheid is dus nie aan algemene reëls gebonde nie. Die **individuele persoonlike** aanleg word bygevolg tot maatstaf van die menslike gedrag verhef (vgl. E.A. Venter, 1973:94 e.v.).

¹⁰ In verband met die humanistiese grondmotief van natuur en vryheid vgl. J.D. van der Vyver (1973:43); L.M. du Plessis (1979:32); H.J. Hommes (1979:69 e.v.); H. Dooyeweerd (1980:35); B.J. Van der Walt (1982/1983:8), (1983a:16).

1.1.3. Kritiese terug- en vooruitskouing

In 'n kritiese beskouing van H. Dooyeweerd se metodiese aanpak tot 'n studie van die geskiedenis van die wysbegeerte staan B.J. van der Walt (1982/1983:7) afwysend teenoor die grondmotiewe-leer. B.J. van der Walt se kritiek kan soos volg saamgevat word:

- (i) Dit is onduidelik wat die inhoud van hierdie religieuse grondmotiewe werklik is. Volgens Dooyeweerd is dit 'n geestelike dryfkrag wat die individu totaal beheers en nie aan wysgerige ondersoek onderwerp kan word nie. Dit herinner sterk aan Aristoteles se bowe-individuele, universele denkkees wat die mens se individuele gees beheers.
- (ii) Volgens die inhoud van die religieuse grondmotiewe is dit te betwyfel of hulle werklik geestelike dryfkragte is:
"Could nature-grace not be seen as a **scheme**, and creation ... fall ... redemption a summary of the contents of the Scriptures? And if the latter should be a resume of the Scriptures, then I am not convinced that it is a correct summary of the revelation of the Scriptures."
- (iii) 'n Tydperk van 2 500 jaar se geskiedenis van die wysbegeerte kan nie aan die hand van slegs vier religieuse grondmotiewe tot sy reg kom nie.
- (iv) Dooyeweerd se religieuse grondmotiewe-leer is onakkuraat en laat nie die geskiedenis van die wysbegeerte tot sy volle reg kom nie. Op grond hiervan word voorrang aan D.H.Th. Vollenhoven se probleem-historiese metode verleen (B.J. van der Walt, 1982-1983:8, 1983b:5 e.v.).

Wat die meriete van Van der Walt se kritiek betref stel ons die volgende:

Ad (i) en (ii): Op die vraag wat onder religieuse grondmotiewe verstaan moet word, moet die vraag ook aandag geniet of die grondmotiewe dieselfde as **religie** is. Volgens H. Dooyeweerd (1953, I:61) is die **radikaliteit** en **integraliteit** van die grondmotiewe in die

tot-die-wortel-deurdringende-aard daarvan geleë. Omdat die religieuse grondmotiewe die wortel van dinge raak, het dit ook wortelbetekenis vir die kennis. Vanuit die wortelbetrokkendheid vloei die **integrale** (samevattende) aard van die religieuse grondmotiewe voort. In die wortel is die werklikheid een en onverdeeld. Hier vind ons 'n samebundeling van wat in die tyd gedifferensieerd uiteengaan (1953, I:61 e.v.). Op die grondslag hiervan staan die **totale** betekenis van die religieuse grondmotiewe. Die religieuse grondmotiewe staan dus nie naas ander motiewe nie, maar is veeleer die motief agter alle ander motiewe. In die lig hiervan moet met **motiewe** verstaan word dat dit nie statiese gegewens of blote opvattinge of oortuigings is nie maar fundamentele **dryfkragte** van 'n sentrale **wortel-dinamiek**. Die kenmerkende eienskap van die religieuse grondmotiewe is dat hulle 'n **gemeenskapskarakter** openbaar. Hoewel hulle op die enkeling (mens) beslag lê, vind hulle beliggaming in 'n hele gemeenskap (1953, I:61 e.v.).

Van die Christelike religie as grondmotief (dryfkrag) verklaar H. Dooyeweerd dat die lewende God self die mens in die hart gryp deur die Gees en die Woord, om sodoende van hom 'n religieuse mens te maak in die Christelike sin van die woord. Die Christelike religieuse grondmotief gaan alles in religieuse sin vooraf en kan daarom nie teologies geformuleer word nie. As sodanig is dit die **kragdadige** en **wonderdadige** werk van God wat die heilige algemene Christelike Kerk in aansyn roep, in stand hou, regeer, aktiveer, wat aan elke ware Christenmens die daadwerklike sekerheid gee, dat hy daarvan 'n lewende lidmaat is, en dit vir ewig sal bly (vgl. P. de B. Kock, 1975:23).

Die Christelike religieuse grondmotief gaan dus aan alle lewensuitinge, denke, belydenis, wetenskap en kuns vooraf. As sodanig is dit dus wortelbepalend vir die menslike kultuur in die ruimste sin van die woord. Dit word nie deur ons bewus of onbewus aan ons lewensuitinge ten grondslag gelê nie (1953, I:61 e.v.).

As H. Dooyeweerd derhalwe beweer dat die religieuse grondmotief van die Christendom beskryf kan word as skepping, sondeval en verlossing deur Jesus Christus in die gemeenskap van die Heilige Gees, het hy daarmee geen beginselskema of teologiese uitspraak voor oë nie. Vir Dooyeweerd is dit 'n

dinamiek van voor-teoretiese aard wat beslag lê op die hart waaruit die uitgange van die lewe is.

Ad (iii): B.J. van der Walt (1983b:5 e.v.) verkies die probleem-historiese metode bo die grondmotiewe-leer van H. Dooyeweerd. Hy (Van der Walt) verklaar egter ten slotte:

"None of the methods of classifications - not even the last - is absolutely satisfactory and complete enough to give a classification of all life and world views."

Die historiografiese benaderingswyse van D.H.Th. Vollenhoven moet as besondere resultaat van die ~~WWI~~ aangemerkt word.¹¹ 'n Keuse ten gunste van of die grondmotiewe-leer van Dooyeweerd of die probleem-historiese metode van Vollenhoven, moet afgewys word. Vanuit die gesigshoek dat die besondere wins van hierdie metodes in hulle komplementêre en mekaar-aanvullende aard gesoek moet word, kan Van der Walt se benaderingswyse nie onderskryf word nie. Ten einde die komplementêre aard van die probleem-historiese metode te begryp, moet op Vollenhoven se opvatting van die religie gelet word.

Volgens Vollenhoven (1961:12) moet die religie by 'n historiese ondersoek ook 'n rol speel. Religie is egter nie Christendom nie. Dit is iets wat nie slegs by alle mense voorkom nie, maar wat selfs in die heidense milieu van sentrale betekenis is. D.H.Th. Vollenhoven dui eksplisiet aan dat die religieuse bepaaldheid van die studieveld ook **metodologies** mee rekening gehou moet word.

Vollenhoven se opvattinge oor die religie verskil egter in sommige belangrike opsigte van dié van Dooyeweerd. Volgens S.U. Zuidema (1963:138 e.v.) onderskryf Vollenhoven nie die bo-tydelike van die mens se hart saam met Dooyeweerd nie. Dit impliseer allermins dat die mens in sy verhouding tot God en die liefdesgebot en in sy biddende gehoorsaamheid as totaliteit, nie hier die beloftes van God bokant die tyd "uitreik en uitdra" nie. Volgens Vollenhoven moet rekening gehou word met die lewende God en die wet wat deur Hom gestel is, sowel as met die kosmos wat deur Hom geskape

¹¹ Vgl. in besonder sy (1939), (1949/1950) en (1956).

is. Hierby voeg Vollenhoven dat **wet** en **kosmos** as korrelate gesien moet word. Wat hierdie korrelasie betref, moet voorts 'n drieërlei onderskeid gemaak word:

- (a) Eerstens onderskei Vollenhoven die **strukturele wet** wat wortel in die ontstaansbevel by die skepping (dit korreleer met die struktuur en modale tipering van alle skepsels).
- (b) Tweedens is daar die **liefdeswet**. Dit veronderstel by die skepsels meer as die blote feit dat hulle geskape is. Die liefdeswet geld alleen vir die mens in sy verhouding tot God, sowel as tot sy medemens.
- (c) Derdens onderskei Vollenhoven die **positiewe wet**. Dit span die brug tussen die liefdeswet en die struktureel-bepaalde volgens tyd en ruimte beperkte samelewingsverbande, waarvoor ampsdraers die verantwoordelikheid dra.

Aan die hand hiervan kan die ooreenkomste tussen die religieuse voorveronderstellings en H. Dooyeweerd se wysgerige grondidee kortliks aangedui word:

- (a) Soos by H. Dooyeweerd, gaan D.H.Th. Vollenhoven die vraag na God voorop stel (Dooyeweerd se oorsprongsvraag);
- (b) Net soos by H. Dooyeweerd gee D.H.Th. Vollenhoven 'n besondere plek aan die **liefdeswet** (Dooyeweerd se religieuse sinvolheid).
- (c) Met betrekking tot die **strukturele wet** leer D.H.Th. Vollenhoven dat hy die beginsel van soewereiniteit in eie kring aanvaar.

Van die verskil-kant van Vollenhoven en Dooyeweerd se religieuse grondvrae verklaar P. de B. Kock (1975:66) soos volg:

"Volgens Dooyeweerd is die sinvolheid (na die wetsy in die liefdesgebed gegee) 'n transendente religieuse dimensie wat die ander in radikale en integrale sin bepaal en deurdring. By Vollenhoven kry ons meer die indruk van 'n a prioriese skema wat 'aangelê' word

op die subjekte of daaraan 'opgelê' moet word. Dit wil ook lyk asof positivering by Dooyeweerd iets anders is as by Vollenhoven."

Alhoewel die religieuse grondmotiewe in die sin waarin H. Dooyeweerd dit hanteer nie eksplisiet binne die denkarbeid van D.H.Th. Vollenhoven voorkom nie, akkommodeer Vollenhoven in sy denke religieuse opvattinge wat parallel met Dooyeweerd se insigte loop. C. Seerveld (1973:141 e.v.) toon oortuigend aan dat Vollenhoven se religieuse dryfvere op die basis van sy opvattinge oor die *Zeitgeist* ("Spirit of an age") gegrond is. Die rol van die *Zeitgeist* in Vollenhoven se religieuse opvattinge is volgens C. Seerveld dié van "the Spirit that drives a given philosophical conception and unites that thinker with the generation of his day, often with the artistic elan of a nearby period, getting the philosophy to breathe along with the fashion, etiquette, architecture, mode of doing politics, and the whole pace and style and pulse of the daily current: that permeating spirit, often called *Zeitgeist*, is as serious and as powerful, and limited, as an evil spirit abetting a man's willful course of action" (1973:141).

Die metodologiese uitgangspunte van hierdie studie neem as vertrekpunt die grondmotiewe-leer (as basiese **verwysingsraamwerk**) vir 'n oorskouing van die geskiedenis van die wysbegeerte. Hiernaas word die probleem-historiese metode van D.H.Th. Vollenhoven as **ekspliseringsraamwerk** by 'n studie van bepaalde fases in die loop van die Westerse wysgerige tradisie gebruik.¹²

Hierby moet egter die volgende opmerkings gevoeg word:

- (a) Volgens S.U. Zuidema (1963:138 e.v.) behandel Vollenhoven die religieuse voorveronderstelling van die vroeg-Griekse denke. Vanuit sy eie vooronderstelling wys Vollenhoven dit af. Die maatstawwe waarvolgens hy oordeel is in Gods Woord gegee. Dit kom daarop neer dat rekening dan met die lewende God en die wet wat deur Hom gestel is gehou moet word, sowel as met die kosmos wat deur Hom geskape is.
- (b) Die "religieuse" vooronderstellings by Vollenhoven toon besliste ooreenkomste met die wysgerige grondidee van Dooyeweerd. Ook by Vol-

¹² Vgl. hieroor A.W.G. Raath (1984:17-22).

lenhoven gaan die vraag na God (Dooyeweerd se oorsprongsvraag) voorop; net soos by Dooyeweerd gee hy 'n besondere plek aan die "liefdeswet" (Dooyeweerd se religieuse sinvolheid); en wat die "strukturele wet" betref, aanvaar Vollenhoven ook die beginsel van soewereiniteit in eie kring, ensovoorts.

(c) Ons kan enersyds met C. Seerveld (1973:141 e.v.) saamstem dat die religieuse dryfvere van Vollenhoven feitlik so diep loop as wat ons 'n "tweedearangse grondmotief" kan noem. So diep as die religie van die hart en so radikaal en integraal as Dooyeweerd se grondmotiewe, is dit egter nie. Tweedens wys ons daarop dat dit nié verhoed dat ons Vollenhoven se nuanseringe kan gebruik om die kleinere verskille tussen filosowe bloot te lê nie.

(d) Die tiperings en klassifikasies van Vollenhoven ontwerp hy aan die hand van vyf vrae waarmee, volgens hom alle filosowe omgaan. Hierdie vrae sentreer om die volgende: (i) Waar of waarin is die wet wat vir die komsos geld geleë?; (ii) Wat is die korrekte verhouding tussen die individuele en die universele?; (iii) Is daar in die kosmos slegs 'n eenheid, of is daar 'n veelheid te bespeur?; (iv) Kan daar benewens die vaste in die kosmos ook die kosmogoniese onderskei word?; en (v) Wat is die rol van Gods Woordenopenbaring in die filosofie?

Aan die hand van hierdie vyf vrae kan ons dan telkens binne elke hoofstroom fynere tipes onderskei.

(e) Van die verband tussen die hoofstrominge van die wysbegeerte en tipes wat Vollenhoven onderskei verklaar hy self (1964:189) dat die tydstrominge agtereenvolgens optree. Die onderlinge verskeidenheid van tipes daarenteen is dié van denkers binne dieselfde tydstroom. Ook die problematiek van beide verskil: die tydstrominge wyk onderling van mekaar af in die antwoord op die vraag na die plek van die wet, die tipes egter deur 'n groter of kleiner verskil met betrekking tot die leer van die vertikale struktuur van dinge.

1.2. Kenmerke van die humanistiese vryheidsteorieë

'n Kritiese evaluering van die rasionalistiese en irrasionalistiese opvattinge oor menslike vryheid voorveronderstel 'n sistematiese blikrigting op die vryheidsbeskouings van beide strominge. Alhoewel ons 'n sistematiese uiteensetting van die filosofiese grondslae van die rasionalisme en die irrasionalisme, aan die hand van H. Dooyeweerd se grondmotieweleer en D.H.Th. Vollenhoven se probleem-historiese metode kan onderneem, is dit vir ons doeleindes egter onvoldoende om die fynere nuanses in die vryheidsopvattinge van hierdie twee fases aan die hand hiervan alleen bloot te lê.¹³

Wat ons by uitstek nodig het, is om binne Dooyeweerd en Vollenhoven se sistematiese uiteensetting, gemeenskaplike uitgangspunte en verskille tussen denkers bloot te lê. Aan die hand van dit wat aan die vryheidsopvattinge van filosofie gemeenskaplik is en dit wat verskil, kan ons 'n tematiese ondersoek na hulle vryheidsopvattinge onderneem.¹⁴

Verskillende wysgere en kenners van die geskiedenis van die wysbegeerte verstaan nie altyd dieselfde onder die terme "rasionalisme" en "irrasionalisme" nie. 'n Bruikbare insig van D.F.M. Strauss in hierdie verband kan in samehang met die grondmotieweleer van H. Dooyeweerd en die probleem-historiese metode van D.H.Th. Vollenhoven aangewend word om tussen hierdie twee begrippe te onderskei. D.F.M. Strauss (1980a:110) se gebruik van die term rasionalisme dui daarop dat slegs ruimte gelaat word vir kennis van die universele (orde en ordelikheid) in die werklikheid. Dit kom gewoonlik daarop neer dat die individueel-feitlike sy van die werklikheid teoreties herlei word tot die wetsy (respektiewelik normsy). Wanneer die indivi-

¹³ Kenmerkend van die humanistiese denke is die polêre spanning tussen die wetenskapsideaal (die terrein van die natuur) en die persoonlikheidsideaal (die terrein van die menslike vryheid). Die grondmotief van die humanisme het tot aan die einde van die 19e eeu ten grondslag van die moderne filosofiese denke gelê. Kenmerkend van die humanistiese denke is (a) die dualiteit daarvan wat telkens op die voorgrond tree; (b) as sodanig vertoon dit geen religieuse eenheid nie; en (c) telkens word in die nie-Christelike denke 'n onoorbrugbare kloof geskep tussen die menslike selfheid en die geskape werklikheid. Vgl. E.A. Venter (1973:74 e.v.).

¹⁴ So verskil filosofie byvoorbeeld van tydgewrig tot tydgewrig in uitgangspunte.

duel-feitlike sy van die skepping daarenteen verabsoluteer word, word elke toegangspoort aan rasionele begripskennis ontnem omdat die individuele nie in 'n begrip gevat kan word nie. Daarom kan hierdie uiterste as irrasionalisties bestempel word.¹⁵

Wanneer die terme "rasionalisme" en "irrasionalisme" in hierdie sin gebruik word, appelleer dit dus in die laaste instansie op die vraag wat die verhouding tussen wet en subjek in die werklikheid is, dit wil sê die relasie tussen die wetsy en die feitlike sy van die skepping. Indien nie uitgegaan word van die onverbreeklike korrelasie van beide nie, moet uiteraard oorgegaan word of tot 'n verabsoluttering van die wetsy, of 'n verabsoluttering van die feitlike sy van die skepping. Die irrasionalisme laat geen ruimte vir idee-kennis nie. Die irrasionalisme laat daarenteen geen ruimte vir egte begripskennis nie (D.F.M. Strauss, 1980a:110).¹⁶

Insiggewend stel Strauss dat die determinisme in die moderne fisika die wetsy van die fisiese aspek verabsoluteer (tipies rasionalisties) terwyl die indeterminisme die feitlike sy sentraal stel (tipies irrasionalisties).

In dit wat volg, sal na dit wat in die voorafgaande paragraaf gesê is, verwys word, aangesien dit van fundamentele belang vir 'n analise van menslike vryheid in die rasionalisme en irrasionalisme is.

Vervolgens word na die besondere kenmerke en eienskappe van die rasionalistiese- en irrasionalistiese opvattinge oor menslike vryheid gekyk. Sowel die ooreenkomste as verskille tussen individuele filosowe sal ook aan die lig kom. Ten spyte van verskille tussen filosowe is daar egter ook gemeenskaplike kenmerke wat die uitgangspunte van filosowe tydens 'n bepaalde era onderlê. Dit is veral aan die hand van die gemeenskaplike wat die vryheidsdenke van bepaalde filosowe onderlê, dat bepaalde grondtemas in die vryheidsbeskouing van die Westerse denkgemeenskap aan die lig kom.¹⁷

¹⁵ Vir sy jongste standpunt vgl. D.F.M. Strauss (1983c:23 e.v.).

¹⁶ Hierdie onderskeid van D.F.M. Strauss is tot 'n groot mate gebaseer op die bevindinge in sy werk *Begrip en idee* (1973a).

¹⁷ In sy proefskrif oor *Vryheid en gedetermineerdheid* (1979) gebruik J.A.

1. Die nominalisme¹⁸ onderliggend aan die rasionalistiese en irrasionalistiese vryheidsbeskouings

Kenmerkend van die rasionalistiese- en irrasionalistiese vryheidsteorieë (maar veral die rasionalisme) is dat 'n duidelike nominalisme onderliggend hieraan is. Die nominalisme kom duidelik na vore in die feit dat beide strominge daarvan uitgaan dat vryheid as sodanig 'n universele gegewene is waarvan 'n algemene begrip gevorm kan word. Hierdie algemene vryheidsbegrip het as sodanig geen objektiewe referensieveld nie, maar is slegs 'n subjektiewe konstruksie van die menslike rede. Die nominalistiese vryheidsteorieë onderskei nie tussen die vryheid van God, die verskillende menslike vryhede en natuurlike vryheid nie. Fisiese-, organiese-, menslike- en Goddelike vryhede is wesenlik verskillende en onherleibare vryhede. Pogings om al hierdie verskillende vryhede tot 'n algemene vryheidsbegrip te herlei, is bloot 'n subjektiewe konstruksie van die menslike rede.

Wat verstaan ons onder nominalisme? Hierdie vraag hang saam met die kwesie van die Middeleeuse universalia-stryd tussen die nominalisme en die realisme. Hierdie stryd gaan oor die status en waarde van algemene (universele) begrippe en die beantwoording van die vraag of ware kennis moontlik is.

In die universalia-stryd kan ons vyf hoofrigtinge onderskei, naamlik:

(a) Die **radikale realisme**. Dit sluit by Plato aan. Die universalia het 'n selfstandige bestaan wat van die besondere dinge en van my denke onafhanklik is. Hulle sou opgevat kon word as die gedagtes van God, wat die beson-

van Tonder byvoorbeeld die determinisme en die indeterminisme as temas vir 'n bespreking van die grondmotief wat die humanistiese filosofie ten grondslag lê.

¹⁸ Volgens D.F.M. Strauss (1980a:166) moet daar duidelik tussen rasionalistiese- en irrasionalistiese nominalisme onderskei word. Die universaliteit wat in name geïmpliseer is, besit geen grond in die dinge buite die mens self nie; dit is suiwer 'n produk van die menslike denke. Omdat die menslike denke vir die nominalisme supponerende name met 'n universele strekking kan produseer, kan ons die nominalisme nie met die irrasionalisme identifiseer nie. Vir die feit dat sowel die rasionalisme as die irrasionalisme nominalisties kan wees, kyk D.F.M. Strauss (1984a:64-66). Vir 'n interessante en insiggewende uiteensetting oor die nominalisme en die realisme vergelyk H.G. Stoker (1936b:14 e.v.).

dere dinge verwek en wat daardeur 'n hoëre en meer waaragtige of meer werklike soort van realiteit het as die waarneembare dinge. God, wat alle universalia omvat, is die mees algemene, mees werklike en volmaakte wese. Hierdie universalia bestaan vóór die dinge (*ante res*), en behoort tot die wese van die besondere dinge; die individuele verskille tussen die dinge is bykomstig, aksidenteel).

(b) Die **gematigde realisme** vind aansluiting by Aristoteles. Die universalia bestaan slegs in die dinge (*in rebus*).

(c) Die **radikale nominalisme** (soms ook **vocalisme** genoem) handhaaf dat alleen die individuele dinge werklik bestaan en dat die universalia nie bestaan nie, altans nie buite die menslike gees of as denkinhoude nie, maar slegs as name (*nomina*, *voces*, *flatus vocis*) waarmee ons 'n aantal individuele dinge saamvat en aandui - dus slegs as subjektiewe tekens vir 'n aantal saambedoelde dinge.

(d) Die **gematigde nominalisme**, soms **konseptualisme** en ook **terminisme** genoem, erken dat universalia as denkinhoude van subjektiewe denkfunksies bestaan, maar ontken dat hulle objektief in die werklikheid bestaan, ook al word hulle gevorm na aanleiding van die besondere dinge (*post res*).

(e) Dit skyn asof die **bemiddelende rigting** die mees populêre was, ook al bied dit geen oplossing vir die probleme nie: die universalia bestaan as gedagtes van God *ante res*, as die wesens van die dinge *in rebus*, en as inhoud van ons denke *post res*.

Dit was veral uit die nominalistiese kringe waar die begin van die moderne natuurwetenskappe, in die besonder die dinamika, meganika, Copernikanisme en analitiese meetkunde gekom het.

Alhoewel die begrippe "nominalisme" en "realisme" in die volgende eeue gewysig is, vind ons vandag dat enkele vorme van die gematigde nominalisme realisme genoem word en van die radikale nominalisme: sensualisme, van die realisme: idealisme en rasionalisme.

In 'n Calvinistiese kosmologie en ken-teorie mag die individuele nie aan die algemene, en die algemene ook nie aan die individuele ondergeskik

gestel word nie; beide moet as formeel gelykwaardige beginsels erken word. Die individualiteit van Sokrates is van net soveel fundamentele belang as sy mens-wees, wat hy met ander mense gemeenskaplik het. Die individueel-persoonlike sy van Sokrates is net so 'n abstraksie as sy algemene menslike sy, omdat die werklike mens ewe fundamenteel beide sye vertoon. Om dus, soos die realisme doen, die individuele alleen insoverre van belang te beskou as wat die algemene daarin tot uiting kom, is net so eensydig as wat die nominalisme doen, naamlik om die individuele saamhorige verskynsels iets gemeenskapliks, iets algemeens te ontsê. Nominalisme en realisme fouteer beide daarin dat hulle die denke eensydig alleen sien in verband met die teëstelling: besonder/algemeen.

Verskynsels of groepe van verskynsels, wat ontologies nie in hulself 'n afgeronde eenheid vorm nie, maar wat ons in 'n algemene begrip vat, word deur die begrip slegs subjektief saamgevat en aangedui; sulke begrippe het slegs nominalistiese waarde. Algemene begrippe, egter, wat verskynsels saamvat, wat wel 'n afgeronde eenheid vorm, het realistiese waarde en betekenis. As ek byvoorbeeld alle mense of volke sou wil saamvat, het hierdie begrip realistiese waarde, want die eenheid van begrip en van saak dek mekaar. As ek egter mens en dier saamvat met die begrip dier, dan ontbreek in die saamgevatte grootheid die eenheid wat deur die algemene begrip formeel vereis word. Sulke begrippe het slegs nominalistiese waarde¹⁹.

Die waarheidsmomente van die universalia-stryd, en die les wat daarin opgesluit lê vir menslike vryheid is: wees versigtig met die gebruik van algemene begrippe, soos byvoorbeeld vryheid, en die daarop gebaseerde afleidings, want hul logiese konsekwensie of logiese samehang is geen voldoende waarborg vir hulle waarheid nie.

2. Die negatiewe opvatting van menslike vryheid van die humanisme

In noue samehang met die nominalistiese vryheidsopvatting van die humanisme, staan die negatiewe opvatting van menslike vryheid. 'n Bloot negatiewe opvatting van menslike vryheid, byvoorbeeld die onafhanklike, die onbepaalde en die onvoorwaardelike het geen ondubbelsinnige betekenis nie en onderskei nie tussen die wesenlik verskillende soorte vryheid nie. Voorts

¹⁹ Vgl. van D.F.M. Strauss sy (1983c:23 e.v.)

het dit ook geen basis op grond waarvan 'n positiewe vryheidsteorie opgebou kan word nie. 'n Bloot negatiewe begrip van vryheid omvat 'n verskeidenheid uiteenlopende verskynsels. Sonder 'n positiewe beskouing van vryheid kan daar geen daadwerklike greep op die begrip vryheid uitgeoefen word nie (vgl. H.G. Stoker, 1937a:3-4).

3. Die humanistiese vryheidsteorieë stel 'n bepaalde tipe menslike vryheid gelyk met die totale vryheid van die mens

Humanistiese (rasionalistiese- en irrasionalistiese-) vryheidsteorieë bied 'n valse beskouing van menslike vryheid deur (a) die geheel van menslike vryheid tot 'n bepaalde aspek te beperk en (b) menslike vryheid tot die vrye wil van die mens of tot die sogenaamde vrywillige keuse van die mens te heteroduseer.

4. Die humanistiese opvattinge van menslike vryheid identifiseer menslike vryheid met die keuse tussen verskillende moontlike handelinge

In die humanistiese denke word die vryheid van die mens vereenselwig met die keuse tussen verskillende moontlike handelinge. Hierdie verwarring lei daartoe dat hierdie keuse dikwels tot 'n reg van die mens verhef word. Gevolglik verhef die mens homself bo die **norme** van God. Hierdeur word menslike vryheid van sy verantwoordelikheid beroof.

Tweedens lei hierdie verwarring daartoe dat die gesag van die vergoddelike menslike keuse teenoor die **gesag** van God verhef word.

Derdens ontspring die eeu-eoue konflik tussen die determinisme en die indeterminisme uit hierdie valse vereenselwiging.

Die menslike heerskappy (oftewel vryheid) vereis gehoorsaamheid aan, oorgawe aan, volging van: (i) die mens se eie aanleg en talente met hul wetsbepaaldheid; (ii) die gegewens met hul wetsbepaaldheid; en (iii) die norme van kenne en denke. Wetsgehoorsaamheid is 'n *sine qua non* vir die hele vryheid van die mens. Dat die mens kan kies en dat die mens onder 'n Goddelike wetsorde staan, is die **twee** fundamentele voorwaardes vir die mens se bestaan. Sonder kiesmoontlikheid en wetsvervulling is menslike vryheid nie moontlik nie. Hierdie insig hou vir H.G. Stoker die volgende

belangrike implikasies in: (a) vryheid (as **heerskappy**) is positief, fundamenteel en universeel. Dit is innerlik verbind met die bestaan, met die kern van die menslike persoon, en daardeur met die hele mens as "subjektiewe" totaliteit (1967:164); (b) met die beheersing van die natuur bring die mens iets nuuts tot stand, skep hy kultuur. In hierdie sin is menslike vryheid kultuurskepping. Menslike vryheid is aktualisering van alle betrokke moontlikhede wat in Gods skepping gelê is; (c) wetsgehoorsaamheid is voorwaarde tot menslike vryheid (heerskappy). Wet en menslike vryheid bots nie. Wet en slawerny bots egter ook nie, want waar die mens byvoorbeeld aan luste verslaaf is, dwing die wet. Menslike vryheid kan ook nie met die vrymag van God bots nie. Menslike vryheid is slegs moontlik as verwesenliking van sy van God gegewe roeping, dit wil sê, as die doen van die wil van God. Kies hy egter têen die wil van God, dan verloor hy sy menslike vryheid en vervall hy in slawerny en word hy gedwing deur die verslawende magte. Goddelike predestinasie maak van menslike vryheid sowel as van menslike slawerny gebruik. Hier is nie van botsing sprake nie. Die vraag is egter of die mens werklik kán kies (H.G. Stoker, 1967:160). Dat die mens werklik kán kies, wêét ek uit my "ervaring". Dit is geen illusie dat ek in die verlede kon kies, in die hede kan kies en in die toekoms sal kan kies nie. Daar moet egter tussen **kiesmoontlikheid** en **kiesvryheid** onderskei word. Die mens het die **mōontlikheid** om te kies, maar dit is louter moontlikheid en nog geen aktualiteit, geen vryheid nie. Vryheid is 'n handeling en is aktueel op allerlei wyses bepaal. Vryheid veronderstel kiesmoontlikheid. Kiesmoontlikheid gaan aan kiesvryheid vooraf. In die oorgang van kiesmoontlikheid tot kiesvryheid tree die wetsorde bepalend in (H.G. Stoker, 1967:161).

Die onderskeiding tussen kiesmoontlikheid en kiesvryheid bring die grondfout van die stryd tussen deterministiese, indeterministiese en selfdeterministiese, asook tussen humanistiese en naturalistiese en tussen liberalistiese en byvoorbeeld Nasionaal-sosialistiese vryheidsteorieë in die humanistiese denke aan die lig. 'n Ondersoek van die humanistiese vryheidsbeskouings toon duidelik die fout van vereenselwiging van kiesmoontlikheid met kiesvryheid aan. Hierdeur word die onoplosbare antinomieë van vryheid en wet, van menslike vryheid en natuurgebondenheid en van individuele en sosiale vryheid gevorm.

HOOFSTUK II

Die rasionalistiese opvattinge van menslike vryheid

2.1. Inleiding

Die belangrikheid van die rasionalisme kan nouliks oorskat word. By die aanblik van die rasionalisme word dit spoedig duidelik dat dit as oorheersende wysgerige stroming vir bykans drie honderd jaar (ongeveer 1600 tot 1900) 'n rigtinggewende invloed op die Westerse denke uitgeoefen het. Van die invloed van die humanistiese grondslae van die rasionalisme verklaar E.A. Venter (1973:74): "In die sestiende eeu gaan die leiding weer oor na die Christendom, maar geleidelik is beide Christendom en Rooms-Katolisisme as kultuurmagte op die agtergrond gedring deur die opkomende humanisme, met die grondmotief van natuur en vryheid". Die gebrek aan 'n heldere en duidelike formulering van 'n Christelike filosofie het die teelaarde vir die rasionalisme en 'n gepaardgaande toenemende sekularisme voorsien.

Hierdie sekularisme staan in die tekens van nie 'n bloot **na-sintese** of **nie-sintese** nie maar van 'n negatiewe gerigtheid teen die sintese-filosofie, en daarom noem D.H.Th. Vollenhoven dit die anti-sintese (D.H.Th. Vollenhoven, 1950:19).

Die toenemende sekularisme (op alle lewensterreine) het aan die rasionalisme daadwerklike momentum verleen. Vollenhoven (1950:19) verklaar in hierdie verband:

"Het inzicht dat sulc een verbinding (van de resultaten der wijsgeerige bezinning op den kosmos bij het licht van het Evangelie met die der oude paganistische filosofie) innerlijk onmogelijk is, leidt sinds het begin van den Nieuwe tijd en vooral sedert Renaissance en Reformasie tot meer consequente antithetische ontwikkeling sowel van Schriftuurlijk als van anti-Schriftuurlijk denken".

In hierdie konteks moet die humanisme, in 'n wyer verband, as die nie-Christelike humanisme verstaan word. Die nie-Christelike humanisme

Oor die humanistiese grondmotief vgl. ook D.F.M. Strauss (1969b:131 e.v.) en sy opmerkings in (1978a:53 e.v.).

kan, as 'n uitsluitlik histories-filosofiese stroming, van die Christelike humanisme onderskei word deurdat eersgenoemde op 'n volstrekte **sekulariserende tydsgees** dui. Hierdie sekularisasie word deur H.J. Hommes (1979:69) aan die opkoms van die grondmotief van natuur en vryheid tydens die Renaissance toegedig.

J.M. Spier (1959:110) bedoel met die sekularisasie klaarblyklik die onttroning van die kerk op allerlei lewensterreine en sluit die Skrifmatige wysbegeerte, wat beklemtoon dat "niet de kerk doch wel het Woord van God over heel der mensen leven heerschappij heeft" (111), dus ook by die sekularisasietendens in. Vir sover die humanisme onder die vlag van die sekularisme vaar, is dit dus by uitstek op 'n religieuse lees geskoei. E.A. Venter (1973:98) stel dit soos volg:

"Kragtens sy religieuse uitgangspunt moet die humanisme die werklikheid konsekwent en grondig vervals. Nooit kan die humanistiese denke uitstyg bo die verabsolutering (vergoddelyking) van 'n aspek van die geskapene nie. Immer bly die humanis 'n gevangene van sy eie bekrompte dogmatisme".

Oor die vryheidstrewa van hierdie religieuse stroming vervolg E.A. Venter (1973:98):

"En wanneer die menslike vryheid verswelg is in die matematiese natuur noodwendigheid, het die persoonlikheidsideaal gereeld in verzet gekom en 'n ander (sogenaamd meer 'geestelike') werklikheidsaspek as uitgangspunt van die denke gekies. Voorbeelde hiervan het ons gesien in die filosofieë van Kant, Hegel, Spengler, Bergson en dergelike meer. So slinger die humanistiese denke met logiese noodwendigheid steeds tussen die antitetiese pole van wetenskaps- en persoonlikheidsideaal, van natuurwetmatigheid en menslike vryheid" (vgl. ook H. Dooyeweerd, 1980:45 e.v.; 1953, I:28; H.J. Hommes, 1979:70; J.D. van der Vyver, 1973:61 en D.F.M. Strauss, 1980a: 106-108).²

Die betekenis van die term **humanisme** moet egter in 'n tweërlei sin verstaan word:

² I.v.m. die stryd tussen die wetenskaps- en persoonlikheidsideaal vgl. ook P. Brouwer (1977:155 e.v.).

- (i) Die **humanisme** omvat sowel die **rasionalisme** as die **irrasionalisme**. Die begrip "**rasionalisme**" (afgelei van die Latynse "**ratio**" (vir rede) beteken 'n **oorbeklemtoning** en 'n **vergoddelyking** van die menslike rede (**ratio**) (vgl. H.G. Stoker, 1933b:8). As sodanig gaan die humanisme van die standpunt uit dat die mens met sy denke die hele werklikheid kan deurvors en dat sy verstandelike insigte die enigste maatstaf vir die goed en kwaad van sy optrede is (D.H.Th. Vollenhoven, 1964:189; J.D. van der Vyver, 1973:189; H.J. Hommes, 1979:71). Die humanisme lê besondere klem op die menslike **outonomie**. Waar die **rasionalisme** klem lê op die wetsy van die werklikheid, word die subjekty deur die **irrasionalisme** verabsoluteer.³
- (ii) Tweedens huisves die humanisme die besondere tema van die menslike denkaktiwiteit toegerus met bepaalde **apriori's** (D.H.Th. Vollenhoven, 1964:189). Volgens Vollenhoven (1950:20-21) kom die sin van die grondslag van die aprioriteitstema daarop neer:

"... dat men, met het doel een in feite aanvaarde scepsis te boven te komen een **volgens voorgangers in het extramentale gefundeerde wet naar het intramentale verplaat**".

Wanneer op dié wyse aan 'n bewussynsinhoud aprioriteit toegeken word, beteken dit telkens dat aan sulke kennis die karakter van 'n wet toegeken word (J.D. van der Vyver, 1973:60). Veral met betrekking tot die **aprioriteitstema** het die humanisme noue aansluiting by die hellenisme gevind.

Alhoewel sowel 'n voorliefde vir kennis om kennis ontwil (in **epistemologiese** sin), sowel as die **subjektivisme** beide rigtings kenmerk - en wel onder 'n skeptisistiese dekmantel - staan die verskille tussen hierdie twee

³ Volgens J.D. van der Vyver (1973:59-65) hou die rasionalisme meer bepaald verband met die oordeel van die subjektivisme ten opsigte van die teoretiese waarheid. Een van die belangrikste probleme van die subjektivisme (volgens J.D. van der Vyver) is die vraag na die verhouding tussen denke en lewenspraktyk. Die rasionalisme aanvaar die primaat van die denke (teoretiese waarheid). D.F.M. Strauss verbind die teenstelling tussen rasionalisme en irrasionalisme daarenteen aan die onderskeid tussen begripkennis en idee-kennis - 'n onderskeid wat verband hou met dié tussen die universele (wat begripstoegang bied) en die individuele (wat slegs in 'n idee benader kan word).

denkkrigtings ook helder voor die oog (vgl. E.A. Venter, 1973:76; J.D. van der Vyver, 1973:61):

- (a) Terwyl die hellenisme hoofsaaklik die Platoniese ideë-leer binne die wêreld van die **apriori's** betrek, omsluit die kontemporêre **ratio** 'n wyer ervaringsveld en is dit gevolglik reël duideliker subjektivisties van aard (vgl. J.D. van der Vyver, 1973:56).
- (b) **Monarchianistiese** en hellenistiese interpretasies van bepaalde Platoniese gedagtegoed is in 'n mate uitgelewer aan die eie (en gevolglike subjektivistiese) interpretasies van vroeëre denkkeelde. Die rasionalistiese vertakings van die wysbegeerte loop juis om hierdie rede in 'n verskeidenheid vertakkinge uiteen, afhangend van welke interpretasie die eksponente van die rasionalisme hulle laat bedien.

Die mens (met die rede-toegeruste **apriori's**) se kennis en ervaringswêreld word deur die **apriori-toerusting** daarvan bepaal. Met die hellenisme het die rasionalisme voorts in gemeen dat die subjeksy van die werklikheid tot 'n blote struktuur van die menslike verstand gedevalueer word. Hierdie besondere eienskap van die rasionalisme word slegs duidelik by 'n uiteensetting van die rasionalisme na sy onderskeie fases en denkstromings. Aldus kan die rasionalisme ingedeel word in die eerste, oftewel vroeëre (of ou) rasionalisme - hierdie periode bestryk die tydperk van ongeveer 1600 tot 1830 - en die tweede of latere, rasionalisme vanaf ongeveer 1830 tot 1900. Waar die klem in die eerste fase hoofsaaklik op die **inhoud** van die **apriori ratio** val, beklemtoon die eksponente van die tweede periode hoofsaaklik die **aktiwiteit** en **werkzaamheid** van die met **apriori's** toegeruste **ratio** (vgl. E.A. Venter, 1973:76 e.v.).

Aan die hand van hierdie onderskeid kan tot 'n begrip van meer komplekse probleme onderliggend aan die rasionalisme, deurgedring word.

2.2. Die vroeëre rasionalisme (+ 1600-1830)

Ten einde 'n beter begrip van die vroeë rasionalisme te vorm, kan dit soos volg voorgestel word:

Die rasionalistiese en irrasionalistiese denke (1600-)

1 Die vroeë rasionalisme (+ 1600-1830)

1.1 Die sciëntialisme

1.2 Die praktikalisme

1.3 die ou idealisme

2. Die latere rasionalisme (+ 1830-1900)

2.1 Die positivisme

2.2 Die nieu-positivisme

2.3 Die nieu-idealisme

3. Die irrasionalisme (+ 1900-vandag)

3.1 Die vitalisme

3.2 Die pragmatisme

3.3 Die eksistensialisme

3.4 Die nieu-Marxisme

2.2.1. Inleiding

Die humanistiese denkvertakkings wat die periode 1600 tot 1830 bestryk, vertoon al die kenmerke van 'n volbloed rasionalisme (kyk D.H.Th. Vollenhoven, 1964:189). Binne hierdie periode kan drie opeenvolgende rasionalistiese ontwikkelings onderskei word. Aanvanklik word die **ratio** beskou as synde van 'n natuurwetenskaplike aard (vgl. E.A. Venter, 1973:80 e.v.). Veral die ontwikkeling van die matematiese en fisiese wetenskappe het tot hierdie tendens bygedra. Die resultaat was dat die hoofklem op die **matematies-teoretiese kennis** (as wetenskaplike kennis) geplaas is. Die matelose oorskatting van die teoretiese kennis tydens hierdie periode tipeer die rasionalisme as (in hoofsaak) 'n volstrekke sciëntialisme (D.H.Th. Vollenhoven, 1964:190).

Met verloop van tyd het 'n insig oor die bestaan van praktiese kennis naas dié van 'n suiwer teoretiese aard inslag gevind. Volgens hierdie beskouing is die bestaan van **praktiese kennis nie van die bestaan van teoretiese kennis** afhanklik nie. **Praktiese kennis** word gevolglik met dieselfde agting as wetenskaplike (deur teoretiese-denke-verkreë-kennis) bejeën. Die ontwikkeling van die praktikale rede mond aldus mettertyd in 'n meesleurende

praktikalisme uit. Die praktikalisme is meer bepaald geskoei op die lees dat 'n goeie (aprioriese) insig goeie en deuglike werke waarborg. Die praktikalisme vertoon aldus 'n versetkarakter teen die vroeëre sciëntialisme.

Die spanningsmomente gebore uit die praktikalisme versus die sciëntialisme is in 'n daaropvolgende denkfase tot 'n gepoogde versoening gelei (vgl. D.H.Th. Vollenhoven, 1964:190; D.F.M. Strauss, 1980a:106-108).

Alvorens die onderskeie stromings van die rasionalisme aan die orde gestel word, moet vooraf iets oor 'n meer tradisioneel geworde onderskeid tussen kontinentale rasionalisme en Britse empirisme gesê word.

Deur die Britse denkers, by name Locke, Berkeley en Hume as Britse empiriste te betitel, word die oog gesluit vir die feit dat hierdie groep denkers ook tot die rasionalisme gereken moet word. Die kunsmatigheid van hierdie onderskeid blyk veral duidelik uit die sciëntialisme van Locke en Berkeley en die praktikalistiese tendense in die denke van Hume.⁴

2.2.2. Die sciëntialisme

Die sciëntialistiese vertakking van die rasionalisme was die dominante stroming van die sogenaamde "groot sistematici", waarvan die uitgangspunte van die belangrikste eksponente vervolgens vlugtig aan die orde gestel sal word.

R. Descartes (1596-1650) staan bekend as die rasionalis *par excellence*. Deur sy matematiese briljantheid is Descartes gelei tot die vraag na 'n ware en sekere wysgerige metode. Die uitgangspunt van Descartes word deur H. van Riessen (1970:68) soos volg gestel:

"Wij treffen in hem een man aan, die een christen wil zijn en met zijn filosofie de godsdienst wil verdedigen, maar die in feite de

⁴ Vir die huidige klem op die wetenskapsideaal in die Westerse denke vgl. M.E. Botha (1982:1 e.v.).

grondslag legt voor een wereldse filosofie, die in het eind alle religie terzijde stelt".⁵

Die grondslag vir die aanknopingspunte van sy wysgerige metode vind Descartes in die **metodologiese vertwyfeling**. Volgens R. Descartes kan die mens, as wetenskaplike (en filosoof), die bestaan van alles betwyfel behalwe die feit dat hy juis twyfel. Vertwyfeling is aldus vir Descartes die bevestiging dat die mens dink. Op grond hiervan grond Descartes sy welbekende spreuk "**cogito, ergo sum**" ("ek dink, daarom bestaan ek") (**Meditationes**, 1. 11.2) (vgl. E.A. Venter, 1973:78 en H. van Riessen, 1970:68). Volgens R. Descartes is hierdie kennis van die bestaan van die menslike **ek-heid aprioris** en voorgaande aan alle sintuiglike waarneming en menslike ondervinding (kyk E.A. Venter, 1973:79 e.v.; H. van Riessen, 1970:68). So volstrek is Descartes se rasionalistiese metodiek dat hy selfs die bestaan van God aan sy sciëntialistiese redebeeld subordineer. Vanuit die **apriori** kon Descartes sodoende die bewyse vir die bestaan van God aanvoer, ten spyte van sy oortuiging dat God as **oneindige** en **onbeperkte** wese teenoor die menslike beperktheid en verganklikheid staan.

René Descartes kan in bepaalde opsigte as die grondlegger van die nominalistiese vryheidsteorieë van die rasionalisme beskou word.⁶

Met verwysing na Descartes se vryheidsbeskouing is die volgende van groot belang:

(a) Volgens Descartes kan oor alles getwyfel word behalwe die feit dat hy bestaan. Hy konkludeer dat die feit dat die mens dink, die waarborg is vir sy bestaan.⁷

⁵ Vir 'n handige uiteensetting van R. Descartes se lewe en werk vgl. die bespreking van A.M.T. Meyer in R. Descartes (1975:1 e.v.).

⁶ René Descartes was die eerste van die moderne filosowe in wie se filosofie die spanning tussen determinisme en indeterminisme duidelik na vore kom. Vergelyk D.F.M. Strauss (1980a:106-107) hieroor. Van besondere belang hieroor is N.K. Smith (1952:309 e.v.) en S.V. Keeling (1968:187 e.v.). J.A. van Tonder (1979:20) verklaar van Descartes: "Hy het die riglyne vir hierdie nuwe denke neergelê, die probleemstellinge geformuleer en die basiese prinsipies daargestel vir die komende geslagte. Hobbes, Hume, Kant, Comte, Dilthey, Bergson, Nietzsche, Heidegger - hulle almal kan sonder Descartes nie verklaar of begryp word nie".

⁷ R. Descartes (*Werke*, 1955, I:221): "That we cannot doubt our existence

Vanuit hierdie individualistiese vertrekpunt onderskei Descartes tussen gees en materie (of die denkende substansie).⁸

Vir Descartes vorm die fisiese wêreld met sy bewegings, sy wiskunde en meetbare verhoudings die een kategorie, terwyl die siel met sy vrye wil, gedagtes en sensasies die ander kategorie vorm.⁹

Hierbenewens onderskei Descartes 'n derde substansie, naamlik God. Onder substansie verstaan Descartes 'n "ding" wat sy bestaan aan niks anders te danke het nie.¹⁰ As sodanig is daar slegs een substansie wat bo enige twyfel hierdie eienskap vertoon, naamlik God. Alhoewel Descartes toegee dat alle ander "dinge" (substansies) hulle ontstaan aan God te danke het, onderskei Descartes nie tussen die verskillende vryhede van hierdie "substansies" nie (R. Descartes, *Werke*, 1955, I:239).

Descartes onderskei tussen die vryheid van die menslike persoonlikheid en die terrein van die kousaal-gedetermineerde natuurwetmatigheid.¹¹

In sy filosofie onderskei Descartes nie tussen Goddelike vryheid, menslike vryheid en natuurlike vryheid nie. In sy filosofie huldig Descartes 'n algemene begrip van vryheid, wat die Goddelike vryheid en menslike vryheid omvat. Ook onderskei R. Descartes, byvoorbeeld, nie menslike vryheid van dierlike vryheid nie. Die feit dat dierlike vryheid aan onoortrekbare

without existing while we doubt; and this is the first knowledge that we obtain when we philosophise in an orderly way. While we thus reject all that of which we can possibly doubt, and feign that it is false, it is easy to suppose that there is no God, nor heaven, nor bodies, and that we possess neither hands, nor feet, nor indeed any body; but we cannot in the same way conceive that we who doubt these things are not; for there is a contradiction in conceiving that what thinks, does not at the same time as it thinks, exist. And hence this conclusion I think, therefore I am, is the first and most certain of all that occurs to one who philosophises in an orderly way." Verwysings na R. Descartes se *Werke* is na *The philosophical works of Descartes* (1955) (2 Vols).

⁸ Vgl. hieroor S.V. Keeling (1968:153 e.v.).

⁹ Vgl. R. Descartes (1927:XXI) vir meer besonderhede.

¹⁰ Keeling (1968:90 e.v.) gee 'n baie nuttige bespreking hieroor.

¹¹ R. Descartes onderskei tussen die substansie van die denkende selfheid (*Res cogitans*) en die substansie van materie (*Res extensa*).

natuurwette onderhewig is en menslike vryheid deur norme gelei en begelei word, kom in Descartes se vryheidsbegrip nooit na vore nie.

As sodanig huldig Descartes 'n nominalistiese vryheidsbegrip wat nie met die werklike verskille tussen Goddelike vryheid, menslike vryheid en dierlike vryheid rekening hou nie.

(b) René Descartes se negatiewe vryheidsbegrip vind aansluiting by sy nominalistiese beskouing van menslike vryheid. Descartes se vertrekpunt was meer bepaald daarop gerig om die vryheid van die menslike persoonlikheid teen oorheersing deur die natuurwette te beskerm. Vir Descartes was die enigste metode om die werklikheid te beheers die wiskundige.¹²

Die wiskunde is dus die doeltreffendste en enigste sleutel om die waarhede van die natuur te ontsluit. Hierdie metode pas Descartes toe om te kom tot die formulering van 'n dualistiese wêreldbeeld. 'n Deel van die werklikheid is volgens Descartes in ruimte uitgebreid ("*res extensa*"), en 'n ander deel van die werklikheid bestaan uit 'n denkende gees ("*res cogitans*"). Die werklikheid bestaan dus uit 'n terrein van kousaal-gedetermineerde natuurwetmatighede en 'n terrein van die vrye menslike persoonlikheid.¹³

Descartes se negatiewe vryheidsopvatting kom na vore in sy pogings om die vryheid van die menslike wil voorop te stel.¹⁴ Ten einde dit te bewerk-

¹² In sy *Betoog aangaande die metode* (*Discourse on method*, 1980:31) sê Descartes: "Above all I enjoyed mathematics, because of the certainty and self-evidence of its reasonings, but I did not yet see its true use and, thinking that it was useful only for the mechanical arts, I was astonished that on such firm and solid foundations nothing more exalted had been built, while on the other hand I compared the moral writings of the ancient pagans to the most proud and magnificent palaces built on nothing but sand and mud". Vgl. ook N.K. Smith (1952:85 e.v.); S.V. Keeling (1968:57 e.v.) en E.A. Venter (1973:74 e.v.).

¹³ Vgl. E.A. Venter (1973:81): "Met hierdie metafisiese dualisme worstel die humanistiese denke tot op die huidige dag. Dit beliggaam teweens die onontwykbare en onoplosbare problematiek van die moderne immanensie-filosofie, naamlik: hoe om die vryheid van die menslike persoonlikheid te verseker en te handhaaf teenoor die matematiese noodwendigheid van die meganiese kousaliteit?"

¹⁴ Volgens R. Descartes openbaar die denke homself in die gees op tweeërlei wyse. Die een wyse is dié van waarneming (of begripsvorming). Die ander wyse is dié van die funksionering van die wil. Sintuiglike waarneming, verbeelding en begrip is as sodanig verskillende vorme van waarneming.

stellig, ken Descartes 'n absolute vryheid aan die menslike wil toe, bo die ontoereikende sensories-verduisterde ideë van die menslike verstand. Op hierdie grondslag formuleer Descartes 'n indeterministiese wilsopvatting. Die fisiese wêreld met sy bewegings, sy wiskunde en sy meetbare verhoudings vorm die een kategorie, terwyl die siel met sy vrye wil, sy gedagtes en sensasies die ander kategorie vorm.

Volgens Descartes setel die mens se vryheid indeterministies in die wils-vryheid. Volgens Descartes is die menslike wil so uitgebreid dat dit nie onderworpe is aan enige grense nie. Geen ander aspek van die mens is só volmaak en omvattend nie. R. Descartes (*Werke*, 1955, I:174 e.v.) verklaar:

"It is free will alone or liberty of choice which I find to be so great in me that I can conceive no other idea to be more great; it is indeed the case that it is for the most part this will that causes me to know that in some manner I bear the image and similitude of God".

Elders in sy *Werke* (1955, I:234-235) verklaar Descartes: "Finally it is so evident that we are possessed of a free will that can give or withhold its assent, that this may be counted as one of the first and most ordinary notions that are found innately in us. We had before a very clear proof of this, for at the same time as we tried to doubt all things and even supposed that He who created us employed His unlimited powers in deceiving us in every way, we perceived in ourselves a liberty that we were able to abstain from believing what was not perfectly certain and indubitable. But that of which we could not doubt at such a time is as self-evident and clear as anything we can ever know".

Die probleem wat uit R. Descartes se indeterministiese vryheidsbegrip spruit is direk die resultaat van sy negatiewe vryheidsbeskouing. Volgens Descartes is die almag van God só groot dat dit verkeerd sou wees om te beweer dat die mens enigiets of op enige wyse kan kies indien God dit nie alreeds voorbeskik het nie.¹⁵

Afkeur, bevestiging, ontkenning en twyfel is, daarenteen, verskillende vorme van die wil. Vgl. R. Descartes (*Werke*, 1955, I:232).

¹⁵ Vgl. R. Descartes (*Werke*, 1955, I:235): "But because that which we have already learnt about God proves to us that His power is so immense that it would be a crime for us to think ourselves capable of doing anything

Die vraag is hoe die voorbeskikking van God en die wilsvryheid van die mens versoen moet word. Hierop antwoord Descartes (*Werke*, 1955, I:235) dat die mens se denke eindig en beperk is, maar dat die almag van God onbeperk en oneindig is. So weet God reeds van alle ewigheid af wat is en wat kan wees. Van hierdie feit kan die mens verseker wees, maar die mens kan nooit weet hoe God die wil van die mens ongedetermineerd laat nie. Hierdie belydenis van onvermoë van Descartes moet gesien word teen sy onvermoë om positief die menslike vryheid van Goddelike- en dierlike vryheid te onderskei.

Die belangrikste gevolg van Descartes se algemene en negatiewe vryheidsbeskouing is die antinomiese resultate wat uit sy opvatting spruit. In die finale instansie gaan Descartes se algemene negatiewe vryheidsbegrip ten onder deurdat hy nie kan waarborg dat die terrein van natuurwetmatighede nie op die terrein van die menslike vrye persoonlikheid sal oortree nie. Ten spyte van sy indeterministiese pogings swoeg sy filosofie voor 'n volslae determinisme.

(c) Die oorsprong van die grondliggende antinomieë tussen vryheid en wet, van menslike vryheid en natuurgebondenheid en van individuele en sosiale vryheid kan in die humanistiese denke tot René Descartes teruggevoer word. By Descartes bereik die konflik tussen die teenoorstaandes van outonome vryheid en natuurlike gedetermineerdheid 'n bepaalde hoogtepunt. Die konflik tussen natuur en vryheid het by Descartes sy oorsprong in die onderskeid tussen die gees en materie. Wat die mens betref, onderskei Descartes op hierdie basis tussen liggaam en siel. Vir Descartes vorm die natuurwerklikheid die een terrein, terwyl die siel met sy vrye wil, gedagtes en sensasies die ander kategorie vorm (R. Descartes, 1927:xxi).

In sy *Filosofiese Werke* (1955, I:141) verklaar Descartes dat alhoewel die menslike liggaam sterflik is, die siel van die mens onsterflik is.¹⁶ Die

which He had not already pre-ordained, we should soon be involved in great difficulties if we undertook to make His pre-ordinances harmonise with the freedom of our will, and if we tried to comprehend them both at one time".

¹⁶ R. Descartes (*Philosophical works*, 1955, I:141) verklaar: "... it follows that the human body may indeed easily enough perish, but the mind [or soul of man (I make no distinction between them)] is owing to its nature immortal".

mens se denke vorm die aard van die **res cogitans**. Alles wat in die menslike gees gevind word, is slegs verskillende vorme van denke (R. Descartes, **Werke**, 1955, I:101).¹⁷ Die menslike denke kom tot uitdrukking in die gees deur waarneming en begripsvorming enersyds, en andersyds deur die funksionering van die menslike wil (Descartes, **Werke**, 1955 I:232).

Die mens, aldus Descartes, is 'n onvolmaakte wese wat in sy oordele kan fouteer. Dit is die resultaat van die moontlikheid van die mens om kennis of begrippe te vorm en die vermoë om uit vrye wil te kies.

Wat die substansie van die materie (**res extensa**) betref, verklaar Descartes dat die ware essensie daarvan geleë is in die kontinuïteit daarvan in lengte, breedte en diepte. 'n Objek wat in lengte, breedte en diepte uitgebrei is, is volgens Descartes materie. Om hierdie eienskappe te ondersoek, verklaar Descartes dat die wiskundige natuurwetenskappe absoluut betroubaar is. Van die wiskunde verklaar Descartes (**Werke**, 1955, I:85): "Most of all was I delighted with mathematics because of the certainty of its demonstrations and the evidence of its reasoning; but I did not yet understand its true use, and, believes that it was of service only in the mechanical arts, I was astounded that, seeing how firm and solid was its basis, no loftier edifice had been reared thereupon".

Alle materie in die werklikheid is, volgens Descartes, reduceerbaar na beweging, grootte en konfigurasie. Met die uitsondering van hierdie kwaliteite kan die mens niks buite homself waarneem deur middel van sy sinne nie, behalwe lig, kleur, reuk, smaak en taskwaliteite (vgl. J.A. van Tonder, 1979:28).

Die dualisme wat R. Descartes se denke onderlê, tree hier duidelik op die voorgrond. Enersyds is die wêreld 'n wiskundige masjien wat ruimtelik uitgebrei is (**res extensa**). Andersyds onderskei Descartes 'n wêreld wat bestaan uit die denkende gees (**res cogitans**). Die vraagstuk waarmee Descartes worstel, is hoe om die vryheid van die menslike persoonlikheid te

¹⁷ "From that I know that I was a substance the whole essence or nature of which is to think, and that for its existence there is no need of any place nor does it depend on any material thing."

verseker teenoor die matematiese noodwendigheid van die meganiese kousaliteit.¹⁸

Aan hierdie probleem probeer Descartes nou ontkom deur op indeterministiese wyse 'n absolute vryheid aan die wil toe te ken. Hiermee ontkom Descartes nie aan die determinisme wat die menslike vryheid bedreig nie. In Descartes se mensbeskouing en kenleer is die menslike wil van persepsie, die denkieë en menslike waarneming afhanklik. Die wil kan dus nie oor 'n absolute vryheid van keuse beskik nie. Descartes se vryheidsbegrip moet in die laaste instansie voor die determinisme swig (vgl. H. Dooyeweerd, 1953, I:220).

Thomas Hobbes (1588 - 1679) het veral vanweë sy sciëntialistiese rasionalisme roem verwerf. Met 'n ietwat ander benadering tot die wysgerige metodologie as R. Descartes, het T. Hobbes veral die aandag vir 'n meganistiese werklikheidsbeskouing gevra. Vir Hobbes is alles (insluitend die menslike emosies en oortuigings) meganisties gedetermineerd.

Sy oriëntasie aan die determinisme het vir Hobbes die weg gebaan om sy staatsbeskouing aan 'n onverbloemde reg van die sterkere te oriënteer (vgl. H.J. Hommes, 1979:97 e.v.).

Die volgende aspekte van sy vryheidsfilosofie is van belang:

(a) Thomas Hobbes se vryheidsteorie gee selfs in 'n groter mate blyke van die nominalisme wat dit onderlê. Meer bepaald vertoon sy filosofie die beeld van 'n nominalistiese materialisme. Vir Hobbes is alle handeling en verandering in wese 'n vergestaltung van beweging.¹⁹ Selfs denke is 'n handeling en dus 'n vorm van beweging. Volgens Hobbes se kousaliteitsleer

¹⁸ Vgl. hieroor E.A. Venter (1973:81).

¹⁹ Vgl. T. Hobbes (1948:75): "... so that mutation, howsoever it be made, will consist in the motion of the parts, either of the body which is perceived, or of the sentient body, or of both. Mutation therefore is motion, namely, of the parts either of the agent or of the patient which was to be demonstrated. And to this it is consequent that rest cannot be the cause of anything, nor can any action proceed from it; seeing neither motion nor mutation can be caused by it." D.D. Raphael (1977:22) stel dit soos volg: "The fundamental idea of Hobbes's metaphysics, i.e. his theory of reality, is very simple indeed: the world consists of matter in motion".

bestaan kousaliteit uit die bepaalde bewegings wat bepaalde liggame uitvoer.²⁰

In sy kosmologie gaan Hobbes daarvan uit dat enige verklaring van die kosmiese werklikheid behels dat die werklikheid tot sy eenvoudigste elemente gereduseer moet word.²¹ Vervolgens word die bewegings van hierdie elemente nagespeur. Wetenskap is dus vir Hobbes die kennis van gevolge en die afhanklikheid van een feit van 'n ander. Ook die menslike persoonlikheid is vir Hobbes bloot 'n samestelling van atome wat aan kousaliteitswette onderworpe is.

Op hierdie grondslag opereer Hobbes met 'n algemene vryheidsbegrip. Vryheid is bloot dit wat nie gedetermineer is nie. In hierdie verband verklaar Hobbes (1885:100): "'Liberty' and 'necessity' are consistent, as in the water, that hath not only 'liberty' but a 'necessity' of descending by the channel". Menslike vryheid is dus ook 'n vryheid slegs vir sover dit nie gedetermineerd is nie.

Ook Hobbes se vryheidsteorie gaan aan die nominalistiese grondslae daarvan mank vir sover hy nie tussen die aard van die verskillende vryhede onderskei nie.

(b) 'n Soortgelyke negatiewe vryheidsbegrip as by Descartes, wat onder die nominalisme ten onder gaan, vind ons by Thomas Hobbes. Deur die materialisme en die nominalisme te verbind, ontwerp Hobbes sy kousaliteitsleer, waarvolgens hy die bestaan van alles in die werklikheid tot bepaalde liggame reduseer. Hieraan koppel hy sy opvatting dat al wat gebeur, uit bepaalde bewegings bestaan. Kousaliteit moet dus in terme van bepaalde bewegings van bepaalde liggame verklaar word. Hierdie natuurwetenskaplike kousaliteitsbegrip moet, volgens Hobbes, op alle ondersoekgebiede geldend gemaak word.²²

²⁰ Vergelyk F. Copleston (1964a:30 e.v.).

²¹ In hierdie opsig beroep hy hom op die wiskundige metodes. Vgl. T. Hobbes (1885:25). Kyk ook T. Hobbes (1948:18-19). In hoofsaak is Hobbes se teorie in ooreenstemming met die mekanistiese hoofstrome van die klassieke fisika (vgl. D.F.M. Strauss, 1980a:107, 126 en 202).

²² Vgl. H. Dooyeweerd (1953, I:216): "Saturated with Galileo's conception of mathematical mechanics, Hobbes would not recognise any limits to the

Na sy aard en wese, en selfs sy maatskaplike verhoudings, moet die mens as 'n samestelling van atome beskou word. Op die terrein van sy vryheidsbegrip is Hobbes by uitstek indeterministies georiënteerd. Uitgaande van sy algemene vryheidsbeskouing verklaar T. Hobbes (*Leviathan*, 1978:261):

"Liberty, or Freedom, signifieth (properly) the absence of Opposition; (by Opposition, I mean external Impediments of motion;) and may be applyed no lesse to Irrationall, and Inanimate creatures, than to Rationall. For whatsoever is so tyed, or environed, as it cannot move, but within a certain space, which space is determined by the opposition of some externall body, we say it hath not Liberty to go further. And so of all living creatures, whilst they are imprisoned, or restrained, with walls, or chayns; and of the water whilst it is kept by banks, or vesels, that otherwise would spread it selfe into a larger space, we use to say, they are not at Liberty, to move in such manner, as without those externall impediments they would".

Vanuit hierdie indeterministiese vryheidsbegrip verklaar T. Hobbes (*Leviathan*, 1978:262) dat die mens vry is wanneer hy nie verhinder word om te doen wat hy wil en kan doen nie.²³

Die antinomie in Hobbes se denke lê daarin opgesluit dat ten spyte van sy verabsoluttering van menslike vryheid, die vryheid van die mens ten onder gaan. Deur menslike vryheid indeterministies te vat, word enige ander beperkings op menslike vryheid uitgesluit. So 'n absolute vryheid kom egter net God toe. Die implikasie hiervan is dat die menslike vryheid vergoddelik word.

Deur die mens egter tot blote objek van natuurwetenskaplike ondersoek te degradeer, maak Hobbes die vryheid van die mens niksseggend. Die Goddelike

continuity of the natural science-ideal. He wished to found this postulate of continuity in a monistic metaphysical ontology. To this end it was necessary that even in its psychical, logical, linguistic, juridical and moral functions all reality be brought under one and the same metaphysical basic denominator, viz. 'the moving body'".

²³ Vgl. T. Hobbes (*Leviathan*, 1978:262): "And according to this proper, and generally received meaning of the word, a free man is he, that in those things, which by his strength and wit he is able to do is not hindred to do what he has a will to". In besonder is alles terug te herlei tot bewegingsvryheid, vgl. *Leviathan* (1978:262).

ironie is nou dat die pogings om die vryheid en soewereiniteit van die individu te waarborg, by Hobbes op 'n verswelging van die individu in die matematies-meganiese natuurwetmatigheid uitgeloop het.²⁴

(c) Met sy vryheidsbeskouing wou Thomas Hobbes die dualisme van Descartes oorbrug. Onder die invloed van Galileo se opvatting van die matematiese meganika het Hobbes geen perke aan die wetenskapsideaal gestel nie. Hobbes herlei selfs die psigiese, logiese, linguïstiese, juridiese en etiese funksies van die werklikheid tot die grondnoemer van beweging (H. Dooyeweerd, 1953, I:216). Volgens Hobbes het beweging geen ander oorsaak as beweging self nie "nor has the variety of those things we perceive by sense, as of colours, sounds, savours, etc. any other cause than motion, residing partly in the objects that work upon our senses, and partly in ourselves, in such manner, as that it is manifestly some kind of motion, though we cannot, without racionation, come to know what kind" (T. Hobbes, 1930:47).²⁵ Volgens Hobbes kan alle handeling en verandering tot beweging herlei word (vgl. T. Hobbes, 1948:75).²⁶

Selfs menslike denke is in al sy vorme 'n handeling, en as sodanig 'n vorm van beweging. Die mens se gees is ook gelyk aan die mens se denkaktiwiteit en laasgenoemde is 'n reeks bewegings in die liggaamlike organisme. J.A. van Tonder (1979:35) toon aan dat Hobbes op hierdie wyse gees en liggaam identifiseer en probeer om R. Descartes se dualisme tussen gees en liggaam te oorbrug.

Hand aan hand met Hobbes se materialisme gaan ook die nominalisme en die individualisme van sy filosofie. Wat sy nominalisme betref, leer Hobbes

²⁴ Vgl. J.A. van Tonder (1969:37): "Dit blyk dus duidelik dat die deterministiese wetenskapsideaal die voorrang geniet in Hobbes se denkbeelde. So is die menslike persoonlikheid en ook sy maatskaplike verhoudinge bloot as samestelling van atome beskou en het ten slotte ook die samelewering self opgegaan in 'n samevatting of kompleks van die dele".

²⁵ T. Hobbes (*Werke*, 1839-1845, I:10) omskryf ook die filosofie in ooreenstemming hiermee: "The subject of Philosophy, or the matter it treats of, is every body of which we can conceive any generation, and which we may, by any consideration thereof, compare with other bodies, or which is capable of composition and resolution; that is to say, every body of whose generation or properties we can have any knowledge ..."

²⁶ T. Hobbes (*Werke*, 1839-1845, I:69-70) verklaar byvoorbeeld van beweging dat dit 'n universele oorsaak is wat as sodanig "cannot be understood to have any other cause besides motion" en "the variety of all figures arises out of the variety of those motions by which they are made".

dat aangesien die mens geen beeld van God kan vorm nie, God bloot 'n naam is wat die mens deur sy denke as die eerste oorsaak van dinge beskou (T. Hobbes, 1948:165).²⁷

In individualistiese sin erken Hobbes slegs die bestaan van individuele dinge. Vir Hobbes bestaan niks anders as individuele voorwerpe in beweging nie.²⁸ Hobbes se nominalisme en materialisme vorm die grondslag van sy deterministiese kousaliteitsleer. Volgens T. Hobbes is kousaliteit bloot geleë in die bepaalde bewegings van bepaalde liggame. Hierdie kousaliteitsleer geld, volgens Hobbes, vir die hele werklikheid. Eerstens moet die kosmiese werklikheid tot sy eenvoudigste bestanddele gereduseer word. Vervolgens moet die verhouding tussen hierdie elementêre dele in terme van die oorsake van die beweging daarvan, ondersoek word (T. Hobbes, 1948:18, 19).

In sy denke het Hobbes totaal tot 'n deterministiese wetenskapsideaal verval. Alle individuele en sosiale verhoudings is, vir Hobbes, blote samestellings van atome.²⁹ Die gevolg hiervan is dat die determinisme in Hobbes se filosofie oorheers. Ook die vryheid van die menslike persoonlikheid moet voor die outonomie van die wetenskapsideaal die knie buig.³⁰ Om hierdie rede kan Hobbes menslike vryheid nie anders as negatief omskryf nie. Vryheid kan slegs verwesenlik word in die afwesigheid van deterministiese faktore. Selfs die willekeurige handeling van die mens is gedetermineerd:

"Hulle ontstaan uit die wil en dus uit vryheid, maar elke begeerte van die mens het 'n oorsaak en hierdie oorsaak het weer 'n ander

²⁷ Vgl. *Leviathan* (1978:428 e.v.): "For the nature of God is incomprehensible; that is to say, we understand nothing of **what he is**, but only **that he is**; and therefore the attributes we give him are not to tell one another **what he is**, nor to signify our opinion of his nature, but our desire to honour him with such names as we conceive most honourable amongst ourselves".

²⁸ Vgl. T. Hobbes (*Leviathan*, 1978:428).

²⁹ Vgl. T. Hobbes (*Leviathan*, 1978:428): "The word Body, in the most generally acceptation, signifieth that which filleth, or occupyeth some certain room, or imagined place; and dependeth not on the imagenation, but is a reall part of that we call the **Universe**. For the **Universe**, being the Aggregate of all Bodies, there is no reall part thereof that is not also **Body** ..."

³⁰ Vgl. J.A. van Tonder (1979:47).

oorsaak in 'n aaneenlopende ketting tot by die heel eerste skakel in hierdie ketting wat in die hand van God is; want God is die eerste Oorsaak" (J.A. van Tonder, 1979:38).

Die implikasies van Hobbes se filosofie vir die grondmotief van natuur en vryheid kom ironies na vore in die feit dat die vryheid en soewereiniteit van die individu ten onder gaan. Die mens boet selfs sy individualiteit in deurdat hy tot blote objek van natuurwetenskaplike ondersoek gedegradeer word. Van die soewereiniteit in eie kring van die onderskeie samelewings-kringe kan daar by Hobbes ook geen sprake wees nie.

Net soos by die meeste van sy voorgangers binne die kaders van die rasionalisme is die denkarbeid van Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 - 1716) onderhewig aan verskillende fasette en fases van denkontwikkeling. Die probleme wat 'n mens ondervind om die denke van Leibniz te deurgrond, moet aan sy pogings om al die wetenskaplike insigte van sy tyd binne 'n enkele sisteem saam te verenig, toegeskryf word. Ter illustrasie van die feit dat Leibniz tot die geledere van die sciëntialisme gereken kan word, is sy monadeleer (monadologie). Volgens Leibniz is die monades onsigbare, vormlose energiepunte wat die potensie tot aktiwiteit besit. Op die terrein van die monades onderskei Leibniz tussen God as die grootste en sentrale monade (makrokosmos) en die tallose mikrokosmiese monades waaruit die kosmos saamgestel is.

Volgens G.W. Leibniz is die mens, soos alle ander liggame, saamgestel uit groepe monades³¹ wat sodanig saam gegroepeer is dat hulle wedersyds die veranderings wat in die ander plaasvind, reflekteer. As sodanig vorm elke groep monades 'n eenheid. Die eenheid van elke groep monades is 'n weerspieëling van die eenheid van elke afsonderlike monade. Die veranderings in elke monade word deur die hele groep monades weerspieël.³²

³¹ Monades is die mees eenvoudige komponente waaruit die werklikheid saamgestel is. In sy *Monadologie* beskryf Leibniz 'n monade as 'n eenvoudige substansie sonder dele. Vgl. L.E. Loemker (1969:643) en C.D. Broad (1975:88).

³² "At every moment each monad mirrors the whole universe from its own special point of view" (G.W. Leibniz, 1875-1890, VI:618). Vgl. C.D. Broad (1975:96).

In besonder weerspieël 'n groep monades die veranderings wat die dominante monade in daardie groep ondergaan. Hierdie monade is dominant vir sover dit meer getrou die veranderings wat die ander monades in die groep ondergaan, weerspieël.³³

In die mens is die dominante monade 'n gees wat nie alleen in staat is tot heldere en bewustelike waarneming nie, maar ook 'n geheue en 'n rede het. Aangesien die mens die enigste "dier" is wat 'n rede het, kan slegs die mens kennis van God verkry. Die mens ken God in dié sin dat hy die ewige waarhede in die gedagtes van God kan ken en God se doel met die mens verstaan.³⁴

Slegs die mens kan burger van God se koninkryk van genade wees en Hom as sy Vader ken. Volgens die struktuur van die mens kan die mens God se skeppingsdade begryp. In die mens se handelinge van vrye keuse kan die mens bewustelik die vrye handelinge van God weerspieël. God ken die wêreld deur Hom geskape, en die mens as 'n monade wat 'n weerspieëling van die wêreld is, ken dit ook in 'n meerdere of mindere mate.³⁵

Meermale is die beswaar geopper dat G.W. Leibniz se filosofiese sisteem menslike vryheid vernietig. In sy *De la liberté* probeer Leibniz hierdie beswaar ondervang deur te verklaar dat daar twee toegangspoorte tot die menslike gees bestaan: die een betref die samestelling van die **voortdurende**, die ander betref die aard van **vryheid**, en beide vind hulle oorsprong in dieselfde onbepaalde (vgl. R.L. Saw, 1954:154).³⁶

Met hierdie algemene begrip van vryheid laat Leibniz buite rekening dat menslike vryheid 'n voorreg is wat dierlike vryheid nie het nie; dat menslike vryheid van dierlike en Goddelike vryheid daarin verskil dat die mens

³³ Vgl. R.L. Saw (1954:138-139).

³⁴ Die mens het 'n self-bewussyn wat, volgens Leibniz, die verlede kan onthou. Ook het dit 'n kennis van God en van oorsaak en gevolg. Dit is bewus van die verskil tussen reg en verkeerd, goed en kwaad en is eties verantwoordelik.

³⁵ Vgl. G.W. Leibniz (1952) se uiteensetting in sy *Théodicée*.

³⁶ "Il y a certes deux labyrinthes de l'esprit humain: l'un concerne la composition du continu, le second la nature de la liberté; et ils prennent leur source à ce même infini".

geskiedenis kan maak, God kan dien en God se roeping op aarde kan nakom en so God se wil op aarde kan doen. Ook Leibniz se vryheidsbeskouing is in essensie nominalisties.

John Locke (1632 - 1704), G. Berkeley (1685 - 1753) en David Hume (1711 - 1776) word, alhoewel hulle tradisioneel as empirici deurgaan, vir doeleindes van hierdie studie onder die vroeë rasionaliste gereken. Die redes hiervoor is die volgende:

Die rasionalisme en empirisme is nie **an sich** in twee hoofstromings te onderskei nie. By John Locke vertoon sy empirisme 'n oorwegend rasionalistiese kleur. Soos uit Locke se empirisme meer eksplisiet sal blyk, is die verwerping van indrukke aangaande die werklikheid die eerste stap in die menslike kenproses. Die indrukke aldus verwerf, word vervolgens as't ware deur die **aprioriese wette van assosiasie en vergelyking** gestempel.

Kortom, indrukke deur die menslike verstand verkry, word deur die **aprioriese** denkstrukture georden. Deur hierdie aspekte van sy gnoseologie (deur sy klem op die individuele introspeksie (selfkennis)) te belig, was sy teorie van natuurlike regte op lewe, vryheid en eiendom 'n logies-geantisipeerde ontwikkeling (vgl. H.J. Hommes, 1979:133-141).

Van Locke se vryheidsopvatting is die volgende van besondere belang:

(a) John Locke gee ook duidelike blyke van 'n negatiewe vryheidsbegrip. Die vryheidsbegrip van John Locke kan egter nie van sy kenteorie losgemaak word nie. Sedert John Locke het 'n duidelike psigologiese wending in die wetenskapsideaal merkbaar geword. Hierdie psigologiese wending is nou met Locke se kenteorie verweef.

Locke gaan van die standpunt uit dat die onsekerheid op die terreine van die teologie en etiek slegs ondervang kan word deur die natuurwetenskaplike metodes ook op hierdie terreine toe te pas.³⁷

³⁷ Volgens J. Locke kan die meeste teologiese en metafisiese aansprake nie bewys of afgewys word deur die empiriese metodes nie. Vgl. J. Locke (E, 1825:1.1.1.): "It is an established opinion amongst men, that there are in the understanding certain innate principles; some primary notions, characters, as it were stamped upon the mind of man which the soul receives in its very first being, and brings into the world with it. It would be sufficient to convince unprejudiced readers of the falseness of this supposition, if I should only show (as I hope I shall in the

Van die wyse waarop die mens tot kennis kom, verklaar Locke dat sintuiglike waarneming die toegangspoort van besondere idees tot die verstand is.³⁸

Die verstand raak geleidelik vertrouwd met sommige van hierdie idees³⁹ en gee name daaraan. Vervolgens abstraher die verstand die idees en leer geleidelik die gebruik van algemene name. Op hierdie wyse word die verstand verryk met idees en taal. Idees en taalgebruik is vir Locke die waarborg vir die redenasievermoë van die mens. Tesame hiermee neem die gebruik van die menslike rede toe namate die verstand met idees gevul word (J. Locke, E, 1902:143).

In die filosofie van Locke lei hierdie empirisme tot 'n daadwerklike dualisme. Enersyds onderskryf Locke die eienskappe van die wetenskaplike metode van sy tyd wat hy oorgeneem het. Voorts aanvaar Locke ook bepaalde uitgangspunte van die 17e-eeuse wetenskaplike denke (vgl. A.W.G. Raath, 1983b:54 e.v.).

Die besondere bydrae van Locke tot die humanistiese denke is daarin geleë dat hy die rol van die denke by die formulering van universele natuurwette ondersoek het.⁴⁰

following parts of this Discourse) how men, barely by the use of their natural faculties, may attain to all the knowledge they have, without the help of any innate impressions, and may arrive at certainty, without any such original notions or principles". Hierdeur ontken Locke die bestaan van aangebore idees. Deurgaans word na J. Locke se *Essay concerning human understanding* verwys as *Essay of* E en na sy *Two treatises of civil government* as *Treatise of* T.

³⁸ Vgl. J. Locke (E, 1825:1.2.15): "The senses at first let in particular ideas, and furnish the yet empty cabinet; and the mind by degrees growing familiar with some of them, they are lodged in the memory, and names got to them. Afterwards the mind proceeding farther, abstract them, and by degrees learn the use of general names. In this manner the mind comes to be furnished with ideas and language, the materials about which to exercise the discursive faculty; and the use of reason becomes daily more visible, as these materials that give it employment, increase". Vgl. ook E (2.1.2 en 2.1.24).

³⁹ Met "idee" verstaan J. Locke (Essay, 1825:1.1.8): "... whatever is meant by phantasm, notion, species or whatever it is, which the mind can be employed about in thinking."

⁴⁰ Vgl. hier J.A. van Tonder (1979:41-42) hieroor.

In sy ondersoek na die vermoë van die menslike denke onderskei Locke tussen die sogenaamde primêre en sekondêre kwaliteite. Die primêre kwaliteite van dinge is daardie eienskappe wat 'n betrokke liggaam altyd het en wat sintuiglik waarneembaar is, byvoorbeeld uitgebreidheid, die ruimtelike posisie van 'n voorwerp en beweging. Die sekondêre eienskappe (kwaliteite) is daardie eienskappe wat in die mens die sensasies van kleur, klank, smaak en reuk opwek.⁴¹

Die begin van kennis is vir Locke die aanvanklike idees wat die mens sintuiglik waarneem en deur refleksie verkry. Deur die samestelling van hierdie idees ontstaan meer komplekse idees, wat die grondslag van kennis vorm. Van die komplekse idees wat die grondslag van kennis vorm, verklaar J. Locke (E, 1902:273): "But as the mind is wholly passive in the reception of all its simple ideas, so it exerts several acts of its own, whereby out of its simple ideas, as the materials and foundations of the next, the others are formed. The acts of the mind, wherein it exerts its power over its simple ideas, are chiefly three: 1. Combining several simple ideas into one compound one, and thus all complex ideas are made. 2. The second is bringing two ideas, whether simple or complex, together, and setting them by one another so as to take a view of them at once, without uniting them into one, by which way it gets all its ideas of relations. 3. The third is separating them from all other ideas that accompany them in their real existence: this is called abstraction; and thus all its general ideas are made".

Aan die hand van sy empiristiese kennisleer formuleer Locke sy negatiewe opvatting oor menslike vryheid. Volgens Locke is die mens vry wanneer hy deur die werking van sy denke 'n bepaalde handeling bo 'n ander kan verkies. Hierdie vryheid is negatief vir sover die mens slegs kan handel sonder eksterne dwang (*libertas a coactione*). Die mens is dus vry indien daar geen omstandighede is wat hom verhoed om op 'n bepaalde wyse op te tree nie. Met hierdie nominalistiese en negatiewe vryheid voor oë dui J.A. van Tonder (1979:46) die antinomie waarheen hierdie opvatting lei, aan: Is die mens dan nie vry om te wil nie? Die teenstrydige in Locke se denke is daarin geleë dat hy voor die determinisme moet swig. Volgens Locke het die mens nie 'n wilsvryheid nie, maar is hy gedetermineer met betrekking tot

⁴¹ Vgl. J. Locke (E, 1825:2.1.2, 2.2.1, 2.19.1) vir sy onderskeid tussen eenvoudige en komplekse idees. Kyk ook A.W.G. Raath (1983b:57-58).

wat hy wil. R.I. Aaron (1937:270) stel dit soos volg: "In the first edition of the 'Essay' he argued that we are determined by what we conceive to be the greatest positive good, so that in the second sense of liberty, 'libertas a necessitate', Locke is here a determinist".

Volgens Locke is die mens se handele wel gedetermineer deur ongemak deurdat die mens se gewete hom aanspreek: "... by the most pressing uneasiness" (R.I. Aaron, 1937:271). J. Locke probeer nou die determinisme en indeterminisme versoen deur te verklaar dat indien die mens handel, is dit daarop gerig om sy gewete te stil of om 'n begeerte te bevredig. Die mens is egter nie verplig om te handel nie. Deur nie te handel nie, word die mens deur sy eie oordeel gedetermineer en "to be determined is no restraint to liberty" (R.I. Aaron, 1937:271).

Op hierdie basis kan Locke nie die menslike vryheid van die persoonlikheid teenoor die wetenskapsideaal waarborg nie. Ware menslike vryheid kom slegs in die oog wanneer dit positief begrond word.

Locke se negatiewe vryheidsbegrip het ook neerslag gevind in sy regsfilosofie. Volgens Locke het elke mens 'n natuurlike reg op vryheid (T, 1924:2,3,17).

Hiervan verklaar Locke (T, 1924:2,4,21) voorts: "The natural liberty of man is to be free from any superior power on earth, and not to be under the will or legislature authority of man, but to have only the law of nature for his rule. Freedom of men under government is to have a standing rule to live by, common to every one of that society, and made by the legislative power erected in it. A liberty to follow my own will in all things where that rule prescribes not, not to be subject to the inconsistent, uncertain, unknown, arbitrary will of another man, as freedom of nature is to be under no other restraint but the law of nature".

(b) In die geskiedenis van die Westerse wysbegeerte is die vryheidsopvatting van John Locke besonder invloedryk. In sy werk **An essay concerning human understanding** (1825) het Locke die empirisme⁴² van Bacon en Hobbes

⁴² J.M. Spier (1959:157) verklaar van die empirisme: "... beelden van de dingen buiten mij dringen zich aan mijn geest op. Nadat de kennende deze beelden door z'n waarneming heeft opgenomen, verwerkt hij ze door het

met Descartes se leer dat slegs bewussynsfeite die regstreekse objek van kennis kan wees, verbind. Die kenbare noem Locke **die idee**.⁴³ Hierdie idee setel in die verstand van die kenner.⁴⁴ Die menslike kennis bestaan uitsluitlik uit die idees in die gedagtes van die kenner (E, 2.8.8; 4.4.3; 4.3.6; 4.3.1; 4.2.1).

Locke se kenteorie berus uitsluitlik op die volgende uitgangspunte: (a) alle kennis is blote ervaringsfeite⁴⁵ en (b) die kenvermoë van die kenner is passief⁴⁶ vir sover dit 'n *tabula rasa* is, deurdat dit wat die ervaring bied, opneem (E, 2.1.2; 2.1.25 en 2.11.17)⁴⁷

Volgens J. Locke bestaan daar geen aangebore idees nie (E, 1.2). Die enigste bron van die kenbare is die idees in die menslike verstand⁴⁸ wat deur ervaring (inwendig of uitwendig) tot die mens kom.⁴⁹

verstand tot begrippe, die slechts namen zijn voor soortgelijke beelden".

⁴³ Volgens J. Locke (E, 1.1.8) gee dit uitdrukking aan "... whatever is meant by phantasm, notion, species, whatever it is, which the mind can be employed about in thinking".

⁴⁴ Kyk in besonder J. Locke (E, 2.8.8 en 2.1.23).

⁴⁵ Vgl. E (2.1.2): "In that (experience) all our knowledge is founded; and from that it ultimately derives itself". Kyk ook E (2.7.10). In E (2.1.24) verklaar hy: "All those sublime thoughts which tower above the clouds, and reach as high as Heaven itself, take their rise and footing here in all that good extent wherein the mind wanders, in those remote speculations, it may seem to be elevated with, it stirs not one jot beyond those ideas which sense or reflection have offered for its contemplation". Kyk ook E (2.1.2; 2.1.5; 2.2.2).

⁴⁶ Vgl. J. Locke (E, 2.9.1): "For in bare naked perception, the mind is, for the most part, only passive; and what it perceives, it cannot avoid perceiving".

⁴⁷ In E (2.11.17) stel J. Locke dit soos volg: "For, methinks, the understanding is not much unlike a closet wholly shut from light, with only some little opening left, to let in external visible resemblances, or ideas of things without: would the pictures coming into such a dark room but stay there, and lie so orderly as to be found upon occasion, it would very much resemble the understanding of a man, in reference to all objects of sight, and the ideas of them".

⁴⁸ Vgl. J. Locke (E, 2.19.1).

⁴⁹ Vgl. hieroor J. Locke (E, 2.1.3 en 2.1.4). In E (2.1.4) verklaar hy: "Our observation employed either about external sensible objects, or about the internal operations of our minds, perceived and reflected on

Wat die idees in die menslike verstand betref, onderskei Locke tussen enkelvoudige idees ("simple ideas") en saamgestelde idees ("complex ideas").⁵⁰ Die enkelvoudige idees word uitsluitlik aan die ervaring ontleen terwyl die saamgestelde idees uit 'n verbinding van enkelvoudige idees deur die verstand tot stand kom (E, 2.12.1; 2.22.2).

Volgens Locke kom die mens tot kennis deurdat die kenbare buite die verstand van die mens die idees in die verstand van die mens deur 'n meganiese proses voortbring (E, 2.8.12). In die kenproses is die vermoë van die kenner volkome passief.

Volgens J. Locke hou die mens se kennis verband met die verhouding tussen die idees in die verstand van die kenner. Die verhoudings wat hier ter sprake kom, is dié van identiteit of verskeidenheid, van betrekking van naas-bestaan of noodsaaklike verband, of van reële bestaan (E, 4.1.3-7; 4.3.7).

Aan die hand van die bogenoemde onderskei J. Locke bepaalde soorte kennis. Die eerste soort kennis is die **intuïtiewe kennis** (E, 4.3.3; 4.17.17). Met hierdie kennis neem die verstand die regte verhouding tussen twee voorstellings in die menslike gees onmiddellik en met die eerste oogopslag waar, sonder om enige idee by te voeg. Die tweede soort kennis is afhanklik van ander idees wat bygehaal moet word om die juiste verhouding tussen twee voorstellings te bepaal (E, 4.2.3; 4.2.7). Derdens kry mens, volgens Locke, **sintuiglike kennis** deurdat die mens weet dat daar iets buite homself bestaan wat die indrukke op sy verstand maak.

J. Locke beskou die rede van die mens as daardie vermoë van die mens wat gemoed is met die verkryging van demonstratiewe kennis (E, 4.17.3, 15, 17 en 18).⁵¹ Dit is reeds duidelik dat Locke homself by uitstek bemoei met 'n ondersoek van die inhoud van die menslike verstand wat met **apriori's**

by ourselves, is that which supplies our understanding with all the materials of thinking. These are the two fountains of knowledge, from whence all the ideas we have, or can naturally have, do spring".

⁵⁰ Vgl. hieroor E (2.2.1).

⁵¹ Vgl. E (1.2.9): "... the faculty of deducing unknown truths from principles or propositions that are already known".

toegerus is. Hierdie apriori's is daardie verstandelike vermoëns wat die subjektiewe kriteria is wat menslike kennis moontlik maak.

Benewens die rasionalisme wat Locke bely, is hy ook 'n uitgesproke sciëntialis.⁵² Vanuit die natuurwetenskaplike denke beklemtoon Locke die natuurwetenskaplike aard van die apriori's in die teoretiese rede. Hierdie apriori's is bepalend vir die denke en die handele van die mens. Dit is juis aan die hand van die sciëntialisme wat Locke sy vryheidsbegrip ontwerp.

Volgens Locke word die handelinge van die mens deur die menslike rede bepaal. Die mag of vermoë van die rede om die handeling van die mens te bepaal, noem hy die wil.⁵³ Op sy beurt word die wil deur die rede bepaal.⁵⁴ Daardie besondere faset van die rede noem Locke 'n "onrustigheid van die verstand".⁵⁵ Hiervan is begeerte die kern (E, 2.21.32). Die "onrustigheid van die menslike begeerte" bepaal die mens se wil. Op sy beurt bepaal die wil die menslike handeling. Die vermoë om ooreenkomstig die voorskrifte van die wil te handel, is vir Locke vryheid.

Locke omskryf hierdie wilsvryheid soos volg:

"... a power to think, or not to think; to move or not to move, according to the preference or direction of his own mind; so far is a man free. Wherever any performance or forbearance are not equally in a man's power; wherever doing, or not doing, will not equally follow upon the preference of his mind directing it, there he is not free though, perhaps, the action may be voluntary. So that the idea of liberty, is the idea of a power in any agent to do or forbear any particular action, according to the determina-

⁵² J.D. van der Vyver (1973:113) verklaar in meer besonderhede: "Locke stel hom meer bepaald op die standpunt van die sciëntialisme en baseer sy menseregteteorie op 'n parsieële universalistiese verbandsleer".

⁵³ Vgl. J. Locke (E, 2.21.5): "This power which the mind has thus to order the consideration of any idea, or the forbearing to consider it; or to prefer the motion of any part of the body to its rest, and vice versa, in any particular instance, is that which we call the will". Vgl. ook E (2.21.14, 15, 16, 17 en 29).

⁵⁴ Vgl. J. Locke (E, 2.21.29).

⁵⁵ "... some uneasiness of the mind."

tion or thought of the mind, whereby either of them is preferred to the other; where either of them is not in the power of the agent to be produced by him, according to his volition, there he is not at liberty; that agent is under necessity" (E, 4.3.18).

Waar daar dus nie denke of wil is nie, kan vryheid nie bestaan nie.⁵⁶ Die beperking van menslike vryheid tot 'n individualistiese wilsvryheid lei daartoe dat Locke die individualistiese vryheid van die mens voorop stel (vgl. A.W.G Raath, 1983b:68).

Volgens Locke behels die natuurlike vryheid van die mens die vryheid van die individu van enige aardse gesag. Vryheid beteken die ongebondenheid aan die wil van die wetgewer en die gesag van andere:

"A liberty to follow my own will in all things where that rule prescribes not, not to be subject to the inconsistent, uncertain, unknown, arbitrary will of another man, as freedom of nature is to be under no other restraint but the law of nature" (T, 2.4.21).

Met hierdie uitgangspunt laat Locke die vryheid van ander sosiale strukture in die samelewing totaal buite rekening. Die vraag is nou of J. Locke die wilsvryheid van die mens voorop stel.

Voorts bespreek Locke die vraagstuk van wilsvryheid, wat hy as 'n valse vraagstuk afmaak. Volgens Locke kan die wil nie vry wees nie, maar is dit die mens wat vry is (E, 2.21.14 e.v.). Hieraan voeg Locke toe dat die mens nie vry is om te wil nie, maar om te handel (E, 2.21.22 e.v.). Die wil is die vermoë van die rede om die doen of nie-doen van 'n bepaalde handeling te gelas, terwyl vryheid die vermoë van die mens is om daardie voorskrif van die rede te gehoorsaam. By Locke gaan dit dus in die laaste instansie nie om wilsvryheid nie maar om die vryheid van die mens om te kies. Die mens staan naamlik voor die keuse om die voorskrifte van sy eie wil te gehoorsaam.⁵⁷ By sowel die opvatting dat die mens wesenlik 'n keusevryheid

⁵⁶ Die omgekeerde is egter nie noodwendig waar nie. Vgl. J. Locke (E, 2. 21.8).

⁵⁷ Hieraan voeg J.D. van der Vyver (1973:121) toe: "Die wil is in die tweede plek volgens Locke eudaemonisties gedetermineerd. Weens sy natuurlike soeke na geluk, wat hy bereik deur genot na te jaag en leed te vermy, is die mens nie vry om na willekeur te wil nie want hy wil altyd vreugde/genot/geluk. Maar hy is vry om deur sy handelinge die weg wat deur die wil na die geluksaligheid aangewys word, te volg of nie te

deelagtig is en 'n beklemtoning van die individualistiese vryheid van die mens, vind ook die sciëntialis Voltaire aanklank.

(c) Die stryd tussen die determinisme en die indeterminisme word in die filosofieë van John Locke (1632-1704) en David Hume (1711-1777) op 'n kritieke punt gedryf.

Volgens Locke is die mens vry wanneer hy deur sy denke 'n bepaalde handelswyse kan kies. In die afwesigheid van eksterne dwang kan die mens sy wyse van optrede kies. Soos reeds vermeld, gaan Locke van die standpunt uit dat die mens nie vry is om te wil nie maar dat die mens se wil gedetermineerd is. Aan hierdie determinisme probeer Locke ontkom deur te verklaar dat die mens handel om sy eie begeertes te bevredig. Deur sy eie oordeel na te volg, kan die mens vry wees. Locke se klem op die psigologie het die weg geopen vir pogings van die filosoof David Hume om die stryd tussen die determinisme en die indeterminisme aan die hand van die self-determinisme te probeer oplos.

In sy vryheidsbeskouing gaan B. Spinoza (1632-1677) daarvan uit dat die mens as deel van die natuur bestaan.⁵⁸ Die mens se slawerny en ongelukigheid, die ideale vryheid en geluk moet uit die natuur afgelei en aan die hand daarvan verklaar word. Volgens Spinoza is die mens 'n beperkte "**modus**" in die natuur, wat net soos die ander "dinge" in die natuur sy besondere identiteit behou solank as wat 'n bepaalde kwantum beweging en rus tussen die "dinge" (**corpora simplicissima**) bestaan. Die "dinge" in die natuur ondergaan voortdurende verandering, maar weens die eenvoud van hulle samestelling kan hulle op velerlei wyses verander word sonder dat hulle essensie verlore gaan. Die identiteit van die "dinge" in die natuur berus op hulle vermoë om hulle self te handhaaf. As sodanig streef alle dinge in die natuur daarna om hulle selfbehoud te verseker.⁵⁹ Die mens se vermoë om

volg nie".

⁵⁸ B. Spinoza maak in sy filosofie by uitstek van die matematiese metode van deduksie gebruik. Aan die hand hiervan konstrueer Spinoza sy beskouing van die werklikheid. Vergelyk S. Hampshire (1953:30 e.v.).

⁵⁹ Vgl. (Etiek: 3.7): "The endeavour (**conatus**) wherewith each thing endeavours to persist in its own being is nothing more than the actual essence of the thing itself." Verwysings na sy Etiek is na sy *Ethics* (1899).

sy identiteit as modus te handhaaf, berus nie op die keuse van die mens nie, maar is 'n natuurlike proses.

Volgens Spinoza is die mens 'n vrye wese vir sover hy nie deur eksterne faktore geaffekteer word nie. Vir sover die mens die struktuur van 'n beperkte modus ("ding") vertoon, kan die mens nie volkome vry wees en onafhanklik van eksterne faktore bestaan nie. Volgens Spinoza is menslike vryheid dus slegs gedeeltelik moontlik. In die laaste drie dele van sy *Etiek* stel Spinoza die menslike beperktheid en onderworpenheid aan eksterne faktore teenoor die onbereikbare ideaal van permanente en volmaakte vryheid. As sodanig beteken vryheid vir Spinoza dus dit wat nie gedetermineerd is nie.⁶⁰

Ook B. Spinoza huldig 'n indeterministiese vryheidsbeskouing. Vir sover die mens se optrede nie deur oorsake buite hom gedetermineer word nie, is hy vry. Vir sover die mens vry is, is die mens gelukkig (*laetitia*).⁶¹

Volgens Spinoza is pyn en die emosies wat die mens ongelukkig maak (byvoorbeeld haat, afguns, vrees), altyd die tekens van swaakheid en 'n afwesigheid van vryheid. Hierdie emosies is die tekens van 'n beperking van lewenskragtigheid deur eksterne faktore. Geestelike geluk is die kenmerk van die vrye en intelligente mens. Aan die hand hiervan kan Spinoza verklaar dat dit in die belang van die individu is om sy medemens van bygehoof en ongelukkigheid te bevry (B. Spinoza, *Etiek*, 1899:4.11). Die gelukkige, wyse en vrye mens is nie daartoe in staat om sy medemens te haat nie. 'n Vrye mens is nie onderworpe aan 'n vrees vir die dood nie.

Vir Spinoza beteken menslike vryheid in die laaste plek die vryheid van die menslike emosies.⁶²

⁶⁰ B. Spinoza maak ook gebruik van die humanistiese onderskeid tussen natuur en vryheid. Hy pas dit toe op die mens en onderskei tussen die menslike liggaam (gedetermineer deur die natuur) en die menslike gees (vrye menslike denke). Vgl. (*Etiek*:3.2).

⁶¹ Vgl. S. Hampshire (1953:162-163).

⁶² In sy *Etiek* (1899:4) verklaar B. Spinoza: "Whatever helps to maintain the common society of men, or whatever brings it about that men live together in peace and agreement, is useful, and, on the other hand, what produces discord in the state, is bad".

2.2.3. Die praktikalisme (Aufklärung)

Die Aufklärung (oftewel praktikalisme) as wysgerige stroming kan eerstens as 'n versetbeweging teen die teorie-veralgemenende aard van die sciëntialisme beskou word (vgl. D.H.Th. Vollenhoven, 1964:190). Met die onderliggende uitgangspunt van die praktikalisme het hulle hul daadwerklik verset teen pogings om die oplossing van alle etiese vrae uitsluitlik op die terrein van die teoreties-abstrakte wetenskappe te soek.

Die praktikalisme gaan egter ook 'n stap verder deur die oog te open vir die bestaan van die terrein van die **praxis**. Die bestaan van praktiese kennis, wat nie noodwendig die resultaat van teoretiese analise is nie, word eksplisiet erken. Aufklärungsfilosowe het tot die belangrike insig gekom dat praktiese kennis (byvoorbeeld 'n goeie taalkennis of kennis van die eties-korrekte optrede in 'n gegewe situasie) net so belangrik soos 'n deeglike teoreties-wetenskaplike kennis is (D.H. Th. Vollenhoven, 1964:191).

Met hierdie appèl het die praktikale rasionalisme 'n veel wyer en dieper inslag in die wysgerige en kulturele lewe van die Westerse mens gevind. David Hume (1711 - 1776), Voltaire (1694 - 1778) en Jean-Jacques Rousseau (1712 - 1778) kan ter illustrasie as van die belangrikste eksponente van die Aufklärung uitgesonder word.

Die denkarbeid van David Hume (1711 - 1776) vertoon, net soos dié van John Locke, hoofsaaklik 'n empiries-rasionele aard (vgl. H. Dooyeweerd, 1980:viii; E.A. Venter, 1973:86 e.v.). Synde 'n praktikalisme bemoei Hume hom hoofsaaklik met die **wyse** waarop die mens tot ware kennis kan kom. Op die gebied van die gnoseologie leer Hume dat menslike kennis (en kenne) van indrukke wat as 'n kontinue stroom tot die mens kom, afhanklik is. Kousaliteit is geen objektiewe werklikheidsgegewene nie, maar is 'n serie indrukke wat hulself ordematig aan die mens voordoen (vgl. E.A. Venter, 1973:118). Op grond hiervan postuleer die mens die kousale wette (vgl. I. Berlin, 1979:190 e.v.).

Volgens Hume neem dit nie weg dat sodanige postulate steeds blote denkabstraksies bly nie. Met die wysgerige denke van Hume is die geloof in die

sciëntialistiese **ratio-opvatting** sodanig ondergrawe dat die oorgang na die praktikalistiese wetenskapsidee sy finale beslag kry.

Vir sy doeleindes wend D. Hume die psigologisme aan. Die menslike wil is 'n "**libertas discretionis**" deelagtig.⁶³ Vryheid is vir Hume geleë in die wil van die mens om te handel of nie te handel nie.

Om te handel in ooreenstemming met die menslike wil is, vir Hume, menslike vryheid (vgl. E.E. van Rooyen, 1916:204).⁶⁴ Die mate waartoe die mens sy eie wil volg, bepaal die menslike vryheid.⁶⁵ Soos hieronder sal blyk, loop Hume 'n bepaalde ontwikkeling vooruit, wat met die irrasionalisme op 'n volslae self-determinisme afstuur. Hiervolgens word vryheid in die mens veranker, en nie in God nie.

Die anti-Christelike uitlopers van die Aufklärung het in die wysgerige denkarbeid van Voltaire en J-J. Rousseau finale beslag gekry. Hiervan gee veral Voltaire onbetwisbaar blyke in sy aanvalle op die Christendom - 'n proses van sekularisasie wat sy wortels in die vroeë anti-Christelike humanisme het. Hiermee moet die daadwerklike wysgerige onderskeidings tussen Voltaire en Rousseau egter nie uit die oog verloor word nie. Waar Voltaire byvoorbeeld van die premisse uitgaan dat die kulturele ontwikkeling van die mens **vooruitgang** beteken, is die menslike kultuur vir Rousseau hoofsaaklik negatief en dekadent.

Volgens Voltaire (1694-1778) (1979:124) moet die krediet aan Locke gegee word dat hy die eerste filosoof was wat die aangeleentheid van wilsvryheid in die korrekte perspektief geplaas het.⁶⁶

⁶³ Van die wil verklaar D. Hume (*A treatise of human nature*, 1978:2.3.1) dat dit 'n gevolg van plesier en pyn is. Hy beskryf dit as "the internal impression we feel and are conscious of, when we knowingly give rise to any new motion of our body, or new perception of our mind".

⁶⁴ Vgl. D. Hume (*A treatise of human nature*, 1978:2.3.1): "According to my definitions, necessity makes an essential part of causation; and consequently liberty, by removing necessity, removes also causes, and is the very same thing with chance. As chance is commonly thought to imply a contradiction; and is at least directly contrary to experience, there are always the same arguments against liberty or free-will".

⁶⁵ Ons kan by D. Hume praat van 'n wilsvryheid in die sin van die "spontaneïteit" van die menslike wil. Vgl. F. Copleston (1964b:124-130).

Om vry te wees, beteken vir Voltaire om "in staat te wees". Om te wil, beteken om iets te begeer en vryheid beteken mag. Aan die hand hiervan verklaar Voltaire dat die menslike wil nie 'n menslike vermoë is wat as sodanig vry kan wees nie. Dit maak dus geen sin om van die vryheid van die wil te praat nie. Volgens Voltaire bestaan vryheid uit die vermoë om te doen wat jy wil. Vryheid is dus die vermoë om te handel. Vir Voltaire beteken vryheid gevolglik die vermoë om te doen wat jy wil doen⁶⁷

Om te wil, beteken in die finale instansie om te kan kies. Menslike vryheid is vir Voltaire dus bloot die vermoë van die individu om te kan kies (1979:126-127)⁶⁸

Met die **adagium**: "terug na die natuur", wil Rousseau die prinsipiële goedheid van die mens illustreer: die mens is basies goed. Hierdie goedheid van die mens is, volgens Rousseau, slegs te verstaan aan die hand van die natuurstaat. Hierdie natuurstaat is inherent goed en van sosiale wanpraktyke bevry. Op tipies anti-sciëntialistiese wyse leer Rousseau dat teoretiese wetenskaplikheid nie die dilemmas van die samelewing van sy tyd sal kan oplos nie. Die dilemmas van die samelewing kan, volgens hom, slegs deur 'n bevestiging van die **vryheid en gelykheid** van die mens opgelos word. Volgens Rousseau kan van die vryheid en gelykheid van mense nie sprake wees deur 'n onderwerping van die een individu aan die wil en wense van 'n

⁶⁶ Voltaire (*Philosophical dictionary*, 1979:124-125) verklaar: "Ever since man have been able to reason, philosophers have obscured the question of free will; but the theologians have rendered it unintelligible by absurd subtleties about grace. Locke was perhaps the first man to find a thread in the labyrinth, for he was the first who, instead of arrogantly setting out from a general principle, examined human nature by analysis. For three thousand years people have disputed whether or not the will is free. In the *Essay on the Human Understanding*, Locke shows that the question is fundamentally absurd, and that liberty can no more belong to the will than can color and movement". Vir sy agting vir J. Locke vgl. sy *Letters on England* (1980:62 e.v.).

⁶⁷ Vgl. Voltaire (*Philosophical dictionary*, 1979:126): "In what, then does liberty consist? In the power to do what one wills. I wish to leave my study, the door is open, I am free to leave it".

⁶⁸ Hiermee probeer Voltaire tevergeefs om die nominalistiese grondslag van wilsvryheid te omseil: "The words 'liberty', and 'free will', are therefore abstract words, general words, like beauty, goodness, justice. These terms do not signify that all men are always beautiful, good and just; similarly, they are not always free." Kyk ook sy *Philosophical dictionary* (1971:275 e.v.).

ander nie. Vryheid en gelykheid, vir sover dit nog begerenswaardige ideale vir die mens is, kan slegs verseker word indien alle individue binne die staat hulle aan die algemene volkswil onderwerp.

Soos reeds gesê, verteenwoordig die praktikalisme 'n reaksie teen die sciëntialistiese matematies-wetenskaplike teorieë. Die klem word nou verplaas na die terrein van die praktiese kennis. Wat die praktikalistiese vryheidsteorieë betref, was veral J-J. Rousseau besonder invloedryk.

Van Rousseau se vryheidsbeskouing is die volgende van belang:

(a) Van menslike vryheid verklaar J-J. Rousseau (1712-1778) dat die natuurlike singulariteit van die mens in sy natuurstaat die grondslag van die vryheid van die individu is.⁶⁹ Omdat die mens in sy natuurstaat singulêr optree, is hyself die enigste regter van die middele wat hy nodig het vir sy selfbehoud.⁷⁰ In die natuurstaat is die mens elk sy eie meester.

In sy *Discours sur l'economie politique* (1755) verklaar Rousseau dat niemand meer vry is as daar perke aan sy wil gestel word nie.⁷¹ Rousseau vergelyk die mens en die dier en verklaar dat die mens hom van die dier onderskei deurdat die mens vry is.⁷² Die kiesmoontlikheid van die dier word deur instink gedetermineer, maar die mens kies deur 'n akte van vryheid.⁷³ Vryheid beteken volgens Rousseau in die finale instansie, die

⁶⁹ In sy *Emile* (1762:69) verklaar J-J. Rousseau: "Le seul qui fait sa volonté est celui qui n'a pas besoin, pour la faire, de mettre les bras d'un autre au bout des siens; d'où il suit que le premier de tous les biens n'est pas l'autorité, mais la liberté". L'homme vraiment libre ne veut que ce qu'il peut et fait ce qu'il lui plaît. Voilà ma maxime fondamentale." Vgl. *Contrat social* (1762:1.8). Oor die natuurtoestand vgl. J.A. Heyns (1967:85).

⁷⁰ *Contrat social* (1762:1.2). Vgl. ook *Emile* (1762:70) waar Rousseau onderskei tussen 'n natuurlike afhanklikheid van jou medemens wat nie die mens se vryheid beperk nie, en 'n sedelike afhanklikheid van jou medemens wat slawerny tot gevolg het.

⁷¹ In *Discours sur l'origine de l'inégalité* (1755:2.92) verklaar Rousseau: "l'homme sauvage ... ne respire que le repos et la liberté".

⁷² Vgl. sy *Discours sur l'origine de l'inégalité* (1755:1.43-44).

⁷³ Vgl. *Discours sur l'origine de l'inégalité* (1755:47-48 en 2.84) waar Rousseau diere as slawe van instink (*esclaves de l'instinct*) beskryf en dit stel teenoor die vryheid van die mens.

ongebondenheid van die mens aan die natuurwet.⁷⁴

Volgens Rousseau is vryheid essensieël vir die mens-wees van die mens.⁷⁵ As sodanig is dit 'n objektiewe reg wat die mens as mens toekom.⁷⁶ In hierdie sin is alle mense vry gebore⁷⁷ en is die gesag van een persoon oor 'n ander, behalwe ouerlike gesag, onnatuurlik.⁷⁸ Op grond hiervan betoog Rousseau dat vryheid onvervreembaar is (behalwe deur die mens self)⁷⁹ en veroordeel hy slawerny.⁸⁰

By Rousseau het die verhouding tussen vryheid en wet sy diepste krisis beleef. In sy *Contrat social* (1762:1.1) stel Rousseau reeds dat die mens vry gebore is, maar oral in kettings geslaan is. Hier tree dit wat Dooyeweerd die stryd tussen die wetenskaps- en persoonlikheidsideaal noem, die duidelikste op die voorgrond. Volgens Rousseau bestaan daar 'n natuurtoestand van vryheid en gelykheid. Hierdie natuurtoestand behoort egter tot die verlede. Die mens vind sy bestemming in die burgerlike staat waar die vryheid en gelykheid van die menslike persoonlikheid voortbestaan. Op die grondslag van die menslike outonomie kan die vryheid van die mens gewaarborg word. Deur 'n sosiale verdrag kom die burgerlike staat tot stand (*Contrat social*, 1762:1.5;1.6).

Rousseau vind die diepste grond van menslike vryheid nie in God nie, maar in die staat. In sy *Contrat social* (1762:1.8) leer Rousseau dat vryheid ten diepste setel in 'n wet wat die mens vir homself stel. Deurdat die

⁷⁴ Vgl. *Discours sur l'origine de l'inégalité* (1755:1.48): "La nature commande à tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnoit libre d'acquiescer ou de résister."

⁷⁵ Vgl. *Discours sur l'origine de l'inégalité* (1755:2.84-85); *Contrat social* (1762:1.1).

⁷⁶ Rousseau praat van "la plus noble des facultés de l'homme" (*Discours sur l'origine de l'inégalité* (1755:2.84) en "un don qu'ils tiennent de la nature en qualité d'hommes".

⁷⁷ Vgl. *Contrat social* (1762:1.1-2).

⁷⁸ Kyk *Discours sur l'oeconomic politique* (1755:pr.) en *Contrat social* (1762:1.4).

⁷⁹ Vgl. ook *Discours sur l'origine de l'inégalité* (1755:2.85).

⁸⁰ Kyk sy *Contrat social* (1762:1.4) en *Discours sur l'economie politique* (1755:pr.).

burgerlike staat op die eenstemmigheid van al die staatsburgers berus, moet elke daad van die staat (as volkswil) as die partikuliere wil van elke burger gesien word. Slegs gehoorsaamheid aan die algemene volkswil kan die vryheid van die individu waarborg; derhalwe is die mens gehoorsaam aan die wet wat hy vir homself gestel het en derhalwe vry. Wie sy absolute grond van vryheid in die staat vind, staar volkome staatsabsolutisme in die gesig: diegene wat weier om die algemene wil te gehoorsaam, kan **gedwing** word om te gehoorsaam en derhalwe vry te wees (*Contrat social*, 1762:1.7). Deur die staatlike dwang as diepste grond van menslike vryheid op te vat verval Rousseau se vryheidsopvatting in die ironie dat juis daardeur die mens sy vryheid verloor.

(b) Die negatiewe vryheidsopvatting van Locke was bestem om 'n belangrike rol in die latere regsfilosofie te speel.⁸¹

Hiervan gee ook die vryheidsteorie van J.-J. Rousseau duidelike blyke. Dit verskil egter van die vryheidsopvatting van Locke daarin dat Rousseau selfs probeer het om die vryheid van die mens van die natuurwet te waarborg.

Ten einde die ware vryheid van die mens te bedink, stel J.-J. Rousseau die mens in 'n natuurstaat voor.⁸²

In hierdie natuurstaat is die natuurmens (*homme naturel*) die enigste regter van die aangewese middele vir sy selfbehoud. As sodanig is die mens sy eie baas (*Contrat social*, 1762:1,2). In sy bekende werk *Emile* (1762:70) onderskei Rousseau tussen twee soorte afhanklikhede van die mens: 'n natuurlike afhanklikheid van sake (dinge, lewensmiddele) en 'n morele afhanklikheid van jou medemens. Eersgenoemde belemmer die vryheid nie en veroorsaak geen ondeugde nie. Laasgenoemde het egter ondeugde en slawerny tot gevolg.

⁸¹ Vgl. bv. F.A. Hayek se vryheidsopvatting (A. De Crespigny, 1976:49-50).

⁸² Vgl. J.-J. Rousseau (*Discours sur les sciences et les arts*, 1750:16,22), (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, 1755:1.42, 1.47, 1.52, 1.57, 1.59, 1.61, 1.64). Vgl. hieroor R. Grimsley (1973:29 e.v.).

Volgens Rousseau is dit onmoontlik om die mens tot slaaf te maak solank hy slegs op homself aangewys is. Aangesien so 'n situasie nie in die natuurstaat bestaan nie, is elkeen d  r sy eie meester.

In sy *Discours sur l'oeconomie politique* (1755:1) verklaar J-J. Rousseau dat om jou eie heer en meester te wees, beteken dat 'n mens vry moet wees om te kan wil. Elke vrye handeling word deur twee faktore bepaal, naamlik 'n morele faktor vir sover die wil 'n handeling determineer; en 'n fisiese faktor, naamlik die krag wat die handeling uitvoer (*Contrat social*, 1762:3,1).⁸³

Vryheid veronderstel 'n noue korrelasie tussen hierdie twee faktore: hy wat iets begeer/wil waartoe hy nie die fisiese krag het nie, is nie werklik vry nie (*Emile*, 1762:69). Om vry te wees, moet die mens begeer wat hy kan vermag sodat hy dan doen wat hy begeer (*Emile*, 1762:69).

Natuurlike vryheid is dus vir Rousseau 'n negatiewe vryheid vir sover dit 'n ongebondenheid van die wil, willekeur, of wilsvryheid is. Teenoor die psigiese intellektualisme van Locke laat hy die wil, in die gees van die voluntarisme, nie deur die rede determineer nie. In die oorspronklike natuurstaat waar vryheid hoogty gevier het, was die rede trouens, volgens Rousseau, nog nie ontsluit nie. Wilsvryheid word dus nie soos by Locke deur die rede ingeperk nie. Die enigste belemmernis vir die vryheid van die singul  re natuurmens is sy eie fisiese kragte wat hom in die steek kan laat as hy poog om te doen wat hy wil (*Emile*, 1762:339).

Volgens Rousseau beteken vryheid die ongebondenheid van die mens aan die (natuur-) wet. Vryheid is dus gelyk aan wilsvryheid, dus 'n vryheid van keuse wat deur geen wet bepaal word nie of 'n wettelose willekeur.

J.D. van der Vyver (1973:195) stel tereg die verskil tussen Rousseau en Locke soos volg: "Omdat Rousseau die sciëntialisme prysgegee het, kon hy aldus 'n vryheidsbegrip konstrueer wat nie soos by Locke getemper word deur die sogenaamde deterministiese voorskrifte van die rede nie. En hy laat die wilsakte ook deur geen wet inperk nie. Waar daar by Locke dus sprake

⁸³ Vgl. J-J. Rousseau (*Emile*, 1762:339) se opmerking: "J'ai, toujours la puissance de vouloir, non la force d'ex  cutor". Deur sy vryheid te vind, kan die mens gelukkig wees, vgl. R. Grimsley (1982:232).

is van sogenaamde vryheid in gebondenheid, word natuurlike vryheid vir Rousseau louter willekeur".

Volgens Rousseau is vryheid 'n subjektiewe reg van die mens waarmee elkeen van nature toegerus is.⁸⁴ In dié sin is alle mense vry gebore⁸⁵ en is die gesag van een persoon oor 'n ander, behalwe ouerlike gesag,⁸⁶ onnatuurlik.⁸⁷

Op grond hiervan betoog Rousseau dat vryheid onvervreembaar is (behalwe deur die reghebbende subjek self) en lewer hy 'n kragtige betoog teen slawerny (*Contrat social*, 1762:1,4, *Discours sur l'oeconomie politique*, 1755:pr.).⁸⁸

Soos reeds vermeld verval Rousseau in die Goddelike ironie dat deur die waarborg van menslike vryheid in die staat te soek, die mens die grootste slawerny deelagtig word.

(c) Die opvatting aangaande die vryheid van die mens het in die filosofie van Rousseau 'n onmiskenbare wending geneem. Soos reeds vermeld, vind Rousseau die waarborg vir vryheid in die singulariteit van die mens. Die natuurmens is die enigste regter in sy eie sake en sy eie baas. Volgens Rousseau is dit onmoontlik om die mens aan slawerny te onderwerp solank die mens in die natuurstaat slegs op homself aangewys is (J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, 1755:1.66).

Om jou eie meester te wees, beteken vir Rousseau in sy *Discours sur l'oeconomie politique* (1755:1) dat vryheid 'n voorvereiste is om te kan wil. Niemand is meer vry as daar perke aan sy wil gestel word nie. Elke vrye handeling word deur sowel 'n morele faktor as 'n fisiese faktor bepaal (*Contrat social*, 1762:3.1). Om vry te wees, word 'n noue korrelasie tussen

⁸⁴ Vgl. J.-J. Rousseau (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, 1755:2.84, 2.85 en *Contrat social*, 1762:1.4).

⁸⁵ Vgl. *Contrat social* (1762:1.4).

⁸⁶ Vgl. *Discours sur l'oeconomie politique* (1755:pr.).

⁸⁷ Vgl. *Contrat social* (1762:1.4).

⁸⁸ Kyk ook na *Emile* (1762:12 en 305) in hierdie verband.

dié twee faktore vereis: hy wat iets begeer/wil waartoe hy nie die fisiese krag het nie is nie werklik vry nie (*Emile*, 1762:69). Om vry te wees, moet die mens begeer wat hy kan vermag sodat hy kan doen wat hy begeer (*Emile*, 1762:69).

Ons kan Rousseau se opvattinge soos volg saamvat: Natuurlike vryheid beteken vir Rousseau die ongebondenheid van die wil, willekeur of wilsvryheid. Teenoor die intellektualisme van Locke laat hy die wil, in die gees van die voluntarisme, nie deur die rede determineer nie. In die oorspronklike natuurstaat waar vryheid hoogty gevier het, was die rede trouens volgens hom nog nie ontsluit nie. Wilsvryheid laat hom dus nie soos by Locke inperk deur die rede nie. Die enigste belemmernis vir die vryheid van die singulêre natuurmens is sy eie fisiese kragte wat hom in die steek kan laat as hy poog om te doen wat hy wil.⁸⁹

Aan die hand van die wilsvryheid van die mens onderskei Rousseau tussen die vryheid van die mens en die vryheid van die dier. Volgens Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité* (1755:43-44) verskil die mens van die dier vir sover die mens vry is. Die kiesmoontlikheid van die dier word deur instink gedetermineer, terwyl die mens deur 'n handeling van vryheid kies (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, 1755:1.47-48). Die dier kan nie van die wette wat vir hom geld afwyk nie, al sou wetsongehoorsaamheid vir die dier voordele inhou. Die mens, daarenteen, kan tot sy eie voordeel wetsongehoorsaam wees.⁹⁰ Volgens Rousseau beteken vryheid die ongebondenheid van die mens aan die natuurwet. Vryheid is dus wilsvryheid. Vryheid is 'n vryheid van keuse wat deur geen wet bepaal word nie. As sodanig is vryheid dus 'n ongebonde (wettelose) willekeur.

⁸⁹ Vgl. J-J. Rousseau (*Emile*, 1762:339): "J'ai toujours la puissance de vouloir, nou la force d'exécutor".

⁹⁰ Vgl. J-J. Rousseau (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, 1755:1.48): "La nature commande à tout animal, et la bête obéit L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnoit libre d'acquiescer ou de résister".

2.2.4. Die ou idealisme

Die hoofmomente van die idealisme wentel rondom 'n poging om die sciëntialisme en die praktikalisme met mekaar te versoen (L.M. du Plessis, 1978b:382; D.H.Th. Vollenhoven, 1964:191; J.D. van der Vyver, 1973:66).

Hiermee moet nie uit die oog verloor word dat die sciëntialisme van die rasionalisme (as hoofstroming) onderskei kan word nie. Vir die idealisme is die belangrikste wysgerige arbeid in die versoening en afwenteling van die antinomie wat tussen die teoretiese en die praktiese rede bestaan, geleë.

In hierdie studie word veral by die denkarbeid van Immanuel Kant (1724 - 1804) stilgestaan.⁹¹

Gebore in die Duitse dorpie Königsberg ('n plek wat hy nooit gedurende sy hele lewensloop sou verlaat nie) was Immanuel Kant (1724 - 1804) bestem om die denkontwikkeling na hom rigtinggewend te beïnvloed (vgl. E.A. Venter, 1973:89-92). In sy **Kritik der reinen Vernunft**, **Kritik der praktischen Vernunft** en **Kritik der Urteilskraft** word hiervolgens die belangrikste grondlopers van Kant se vryheidsleer van nader beskou. Ter verheldering van enkele van Kant se denkgrepe word sy **Metaphysik der Sitten** as illustrasie-materiaal ter hand geneem. Synde die belangrikste eksponent van die ou idealisme kan die volgende aspekte ter inleiding vermeld word:

- (i) Kant se metodologie, soos dit hoofsaaklik in sy **Kritik der reinen Vernunft** ontwikkel word, is 'n sogenaamde transendentale metode. Kant se ondersoek is dus gerig op al daardie voorwaardes wat menslike kennis bemoontlik. Die indrukke wat van strukture in die werklikheid tot die mens kom, word gevorm en gedetermineer deur die **apriori-struktuur** van die menslike verstandsindrukke deur tyd en ruimte bepaal, waarna die **kategorieë** (synde **apriori** denkvorme as "verstandstrukture" wat indrukke tot idees stempel) van **kwaliteit** en **kwantiteit** die reeds verworwe indrukke verder afgrens.

Volgens die besef van Kant kan die mens (as 'n wese wat slegs op die sinuiglik-waarneembare indrukke bedag is) slegs die sinuiglike

⁹¹ Vgl. oor I. Kant in die algemeen S. Körner (1977), A.R. Lacey (1980: 106) en D.F.M. Strauss (1978c:80 e.v.).

waarnemings (deur die **fenomena** by die mens opgewek) waarlik ken, en nie die strukture (**noumena**) soos hulle (as **Ding an Sich**) waarlik bestaan nie.

- (ii) In sy **Kritik der praktischen Vernunft** ondersoek Kant, aan die hand van sy metodologie, die **voorwaardes** van die menslike etiek. Op die vraag wat menslike etiek is, antwoord Kant dat dit hoofsaaklik die terrein van die menslike **vryheid** behels. Op die basis hiervan postuleer Kant sy welbekende kategoriese imperatief: "Handle so, dass die *Maxime* deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten können" (**Kritik der praktischen Vernunft**, 1787:30).
- (iii) Met die onderskeid in (ii) het Kant egter nog geen harmoniërende steunpunt vir die akkommodasie van beide die teoretiese en praktika-le redes gevind nie. Die oplossing hiervoor "vind" hy in die **Urteilkraft**, synde die menslike oordeelsvermoë, waarop Kant in sy **Kritik der Urteilkraft** uitvoerig kommentarieër. Die wyse waarop Kant poog om die **teoretiese** en **praktiese** redes op 'n dieper vlak te sintetiseer, kan teen die agtergrond van sy hantering van **natuur** en **vryheid** beter begryp word. Die probleem waarvoor Kant te staan kom, is om die terrein van die **natuur** (as 'n stel meganiese wette en prosesse) met (outonome) menslike vryheid te rekonsilieer, oftewel: Hoe kan die mens se outonome vryheid in 'n meganies-beheersde wêreld gewaarborg word? Om saam te vat: In sy **Kritik der reinen Vernunft** is Kant grootliks gemoeid met die terrein van die natuur synde menslike kennis deur die wetenskaplike (**teoretiese**) wetenskappe verwerf. Die tema in sy **Kritik der praktischen Vernunft** is hoofsaaklik een van menslike **vryheid**, **moraliteit** (die **etiese**) en **geloof**. Die inhoud van die **Kritik der Urteilkraft** is dus by uitstek 'n poging om die **Kritik der reinen Vernunft** en die **Kritik der praktischen Vernunft** harmoniërend (en wysgerig akkommoderend) te versoen. In die lig hiervan kan ons sy vryheidsbeskouing soos volg saamvat:

(a) Volgens H. Dooyeweerd moet die filosofiese stelsel van Immanuel Kant gesien word as 'n inleiding tot 'n nuwe fase in die humanistiese denke, naamlik die fase van die "transendentale vryheidsidealisme". Volgens J.A. van Tonder (1979:55) word hierdie fase getipeer deur verskillende belang-

rike kenmerke. Die persoonlikheidsideaal het homself, volgens Van Tonder, finaal ontworstel aan oorwoekering deur die wetenskapsideaal.

Alhoewel I. Kant daarin slaag om aan die persoonlikheidsideaal die voorrang toe te ken, handhaaf hy tegelyk die gelding van die wetenskapsideaal op die terrein van die sintuiglik-waarneembare verskynsels. Volgens D.F.M. Strauss (1980a:107) is die implikasie hiervan dat die mens enersyds onderworpe is aan die nie-oortreebare wette van oorsaak en gevolg wat die verstand aan die sinnelike waarnemingswêreld voorskryf, maar andersyds as sedelike doel-op-sigself bo-sinnelike outonome vryheid besit. Die vryheid waarvan I. Kant in hierdie verband melding maak, is 'n algemene vryheidsbegrip: "Hier wou ek slegs die aanmerking maak: dat, aangesien die deurlopende samehang van alle verskynsels in 'n natuurkonteks 'n onoortreebare wet is, dit noodwendig alle vryheid moet omverwerp indien hardnekkig vasgehou word aan die oortuiging dat slegs verskynsels werklik bestaan. Daarom is dit so dat diegene wat hierin die gangbare mening volg, ook nooit daarin kan slaag om natuur en vryheid met mekaar te verenig nie" (my kursivering).⁹² Voorts sien Kant die vryheid van die menslike siel - in onderskeiding van alle verskynsels - as 'n ding op sigself (Ding an sich).⁹³ Hierby voeg Kant: "Want as verskynsels dinge op sigself is, sal vryheid nie te red wees nie".⁹⁴

(b) Immanuel Kant erken, as idealis, die soewereiniteit van die rede. Hierdie rede omvat twee terreine, naamlik dié van die teoretiese rede en dié van die praktiese rede. Op hierdie grondslag poog Kant om die teoretiese en praktiese rede met mekaar te versoen. Tot die teoretiese rede hoort die terrein van die *Sein*, terwyl die praktiese rede menslike vryheid tot grondslag het en tot die terrein van die *Sollen* behoort. Hierin kom die humanistiese grondmotief van natuur en vryheid op die voorgrond; enersyds vind ons die wêreld van waarneembare verskynsels, die natuur, waarin die universele wet van fisiese kousaliteit geld en die verloop van gebeurtenisse 'volkome determineer en elke spoor van vryheid uitwis. Ander-

⁹² I. Kant (1787:565). Vertaling ontleen aan D.F.M. Strauss (1980a:107).

⁹³ Volgens I. Kant (Kr.d.r. *Vernunft*, 1787: XXVII-XXVIII) is die vryheid van die menslike siel as 'n ding op sigself. Vir 'n oorsig oor I. Kant se filosofie vgl. S. Körner (1977).

⁹⁴ Vgl. hieroor I. Kant (Kr.d.r. *Vernunft*, 1787:564).

syds vind ons die bo-sintuiglike wêreld van outonome sedelike vryheid, die skeppende menslike persoonlikheid (vgl. H.J. Hommes, 1972b:147-148).

Deur die determinisme op die terrein van die **Sein**, kan daar van vryheid binne die veld van die teoretiese rede geen sprake wees nie. Die teoretiese rede is juis die uitvloeisel van Kant se pogings om, teenoor die praktikalisme van David Hume, vir fisiese kousaliteit op die terrein van die natuur voorsiening te maak.⁹⁵

Kant perk egter die kousaliteitsprinsipe tot die terrein van die natuurwetenskaplike denke in, ten einde ruimte vir die etiese op die terrein van die **Sollen** (van die praktiese rede) te laat. Op die terrein van die praktiese rede speel kousaliteit geen rol nie maar heers die outonome vryheid van die menslike persoonlikheid. Op hierdie wyse het Kant probeer om die eensydige oorbeklemtoning van die wetenskaplike metodes deur die sciëntialisme te ondervang.

Op die terrein van die praktiese rede onderskei Kant tussen die negatiewe en positiewe betekenis van vryheid. In **negatiewe sin** dui vryheid op die onafhanklikheid van die praktiese rede van die sintuiglik waarneembare werklikheid.⁹⁶

Op hierdie grondslag konstrueer Kant die onafhanklikheid van die praktiese rede. Kant sonder dus die praktiese rede volkome van die empiriese ervaringswêreld af. Hy probeer dus om alle bande van die etiek met die empiriese werklikheid te verbreek.⁹⁷

⁹⁵ Vir I. Kant se kritiek op D. Hume kyk **Kr.d. praktischen Vernunft** (1788:66-74). Vgl. ook W.A. Walsh (1975:141-142) en C.D. Broad (1979: 146-147).

⁹⁶ **Grundlegung zur M.d.S.** (1785:82): "Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt ... ist Freiheit". In dieselfde werk (74) verklaar I. Kant: "Der Wille ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann".

⁹⁷ I. Kant (**Grundlegung zur M.d.S.**, 1785:28) verklaar byvoorbeeld "...die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll" en voorts (32): "... dass alle sittlichen Begriffe völlig **a priori** in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben ...; dass sie von keiner empirischen und darum bloss zufälligen Erkenntnis abstrahiert werden können". Vgl. ook **Kr.d. praktischen Ver-**

In **positiewe sin** is vryheid vir Kant geleë in die outonomie van die wil (praktiese rede).⁹⁸ Om die wilsvryheid te waarborg, stel Kant dat die wil (as praktiese rede) nie deur die teoretiese rede bepaal word nie.⁹⁹

Op hierdie wyse probeer Kant om die voorwaardes vir kennis tot die terrein van die teoretiese rede af te sluit en die praktiese rede tot wetgewer van etiese norme te verhef. Terwyl die teoretiese rede (toegerus met sy apriori's) die kennis van die mens fisies-kousaal determineer, hoort die outonome vryheid tot die terrein van die praktiese rede. Daar is van vryheid in negatiewe sin sprake vir sover dit nie fisies-kousaal deur die sintuiglike werklikheid gedetermineer word nie, en in positiewe sin vir sover dit self die etiese norm stel. Saam met J.D. van der Vyver (1973:285) stel ons dit soos volg: "As sodanig is vryheid die **ratio essendi** van die etiese wet, terwyl laasgenoemde die **ratio cognoscendi** van vryheid is; dit wil sê die etiese wet is dit wat 'n mens van vryheid bewus maak, terwyl vryheid op sy beurt 'n etiese norm moontlik maak".¹⁰⁰

In sy opvatting oor menslike vryheid gaan Kant heelwat verder as die sciëntialistiese en praktikalistiese teorieë oor menslike vryheid. Alhoewel Kant die praktiese rede van die teoretiese rede losmaak en vryheid negatief as die onafhanklikheid van die praktiese rede beskou, gaan hy verder deur vryheid in positiewe sin as die outonomie van die wil te beskou. Met vryheid in positiewe sin probeer Kant aan die nominalistiese resultate van 'n bloot negatiewe vryheidsbegrip ontkom.

Van hierdie bloot negatiewe opvatting van menslike vryheid gee Kant 'n positiewe interpretasie. In hierdie verband word die nie-afhanklikheid van die wil bloot as outonomie geïnterpreteer.¹⁰¹ Op sigself bied dit egter

nunft (1788:60).

⁹⁸ **Grundlegung zur M.d.S.** (1785:74-75) verklaar I. Kant: "... die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein".

⁹⁹ Vgl. **Grundlegung zur M.d.S.** (1785:34).

¹⁰⁰ I. Kant (**Kr.d. praktischen Vernunft**, 1788:43): "... jene Unabhängigkeit aber ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen und als solche praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande".

¹⁰¹ Van die wil verklaar I. Kant (**Grundlegung zur M.d.S.**, 1785:56): "... die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein ge-

nog geen afdoende grondslag vir 'n korrekte opvatting oor menslike vryheid nie. Deur wilsvryheid as outonomie op te neem,¹⁰² sluit Kant elke denkbare determinisme, afhanklikheid en voorwaarde vir vryheid uit. Deur hierdie outonome vryheid word die vryheid van die mens vergoddelik en die vryheid van die mens teenoor die vrymag van God gestel.

(c) Opvallend is dit dat in die humanistiese denke Immanuel Kant vir Rousseau in sy opvatting van wilsvryheid tot 'n groot mate nagevolg het. Die rede hiervoor is daarin geleë dat in sy pogings om die wetenskaps- en die persoonlikheidsideaal te versoen, Kant die voorrang aan die persoonlikheidsideaal toeken.

I. Kant se positiewe interpretasie van sy negatiewe vryheidsbegrip lei hom daartoe om te verklaar dat vryheid in positiewe sin gelyk is aan die outonomie van die wil. Die wil is vir Kant niks anders as die praktiese rede nie (*Grundlegung zur M.d.S.*, 1785:74-75). I. Kant maak nou vir wilsvryheid as 'n outonome vryheid voorsiening deur die wil (praktiese rede) nie volkome deur die teoretiese rede te laat bepaal nie (*Grundlegung zur M.d.S.*, 1785:34). Die wetlike voorwaardes vir kennis word deur Kant in die teoretiese rede gegrondves. Die praktiese rede, daarenteen, word tot wetgewer van die etiese norm verhef. J.D. van der Vyver (1973:285) vat dit raak saam waar hy verklaar dat terwyl die teoretiese rede, toegerus met sy kenteoretiese apriori's, die kennis fisies-kousaal determineer, die praktiese rede daarenteen outonome vryheid vergestalt. In negatiewe sin is dit die geval vir sover dit nie fisies-kousaal deur die sintuiglike werklikheid gedetermineer word nie; en in positiewe sin vir sover dit self die etiese norm stel.

Wat die sedelike betref, verklaar I. Kant: "die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens" (*Grundlegung zur M.d.S.*, 1785:56). Slegs 'n wil wat nie volkome aan die wet onderwerp is nie kan in positiewe sin vry wees: "Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, dass er auch

setzgebenden Willens".

¹⁰² Vgl. *Grundlegung zur M.d.S* (1785:56) waar I. Kant verklaar: "Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, dass er auch als selbstgesetzgebend und eben um deswillen allererst dem Gesetze ... unterworfen angesehen werden muss".

als selbstgesetzgebend und eben um deswillen allererst dem Gesetze ... unterworfen angesehen werden muss" (*Grundlegung zur M.d.S.*, 1785:56).

Die etiese wet wat deur die praktiese rede (as wil) gestel word, neem, volgens Kant, die vorm aan van 'n sogenaamde kategoriese imperatief. Hierdie kategoriese imperatief geld algemeen as 'n **Sollensprinzip** vir menslike gedraginge. Slegs menslike optrede wat uitsluitlik uit nakoming van die kategoriese imperatief verrig word, het volgens Kant sedelike waarde (*Grundlegung zur M.d.S.*, 1785:15; 16 en 67). Hierby voeg Kant dat die verband tussen die wil en die kategoriese imperatief voorts daarin lê dat 'n wil wat deur empiriese motiewe geïnspireer word, geen vrye wil is nie en 'n handeling wat empiriese doeleindes nastreef, geen sedelike karakter het nie (*M.d.S.*, 1797:14 en 31).

Kant formuleer die inhoud van die kategoriese imperatief soos volg: "Handel sô dat die subjektiewe beginsel van jou wil terselfdertyd as 'n prinsippe van 'n algemene wet kan geld" (*Kr.d. praktischen Vernunft*, 1788:39).¹⁰³ Volgens Kant is die wil dus die bron van die wet wat die menslike vryheid moontlik maak.

(d) Die antinomieë waarin die humanistiese denke verval, kom in die idealistiese denke van Immanuel Kant treffend op die voorgrond. In sy idealisme erken Immanuel Kant die soewereiniteit van die menslike rede. Tot die soewereine rede behoort twee afsonderlike terreine, te wete die **teoretiese rede** en die **praktiese rede**. Sodoende beoog Kant om die sciëntialisme (met die primaat van die wetenskapsideaal) te versoen met die praktikalisme (met die primaat van die persoonlikheidsideaal). Die teoretiese rede oorspan die terrein van die **Sein** (die noodwendig-kousale werking in die natuur). Die praktiese rede, daarenteen, omvat die terrein van die **Sollen**

¹⁰³ "Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne." Vgl. ook *Grundlegung zur M.d.S.* (1785:44): "Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde".

(die terrein van die menslike vryheid).¹⁰⁴

Vir I. Kant setel die kenprobleem in die vraag hoe sintetiese oordele apriori moontlik is (*Kr.d. reinen Vernunft*, 1781:63). Hy tref 'n onderskeid tussen sintetiese en analitiese oordele. Sintetiese oordele is daardie oordele waarin die predikaat 'n nuwe element aan die subjek toevoeg. Analitiese oordele is daardie oordele wat dit wat reeds logies in die subjek bevat word in die predikaat stel.¹⁰⁵

Analitiese oordele bied geen nuwe kennis nie, maar brei slegs op bestaande kennis uit. Vir I. Kant setel die kenprobleem nou in die vraag hoe dit moontlik is om tot nuwe kennis te kom wat afgesien van enige sintuiglike ervaring algemeen geldig is, en die grense van sodanige kennis. Aan die hand van die subjektivisme fokus Kant op die kenner en, meer bepaald, op die rede.¹⁰⁶

In Kant se kenleer kan die kenner nie onafhanklik van sintuiglike ervaring deurdring tot die wese van 'n Ding an sich nie. Alle kennis word deur die mens se sintuiglike ervaringsvermoë bepaal. Die mens (as kenner) kom tot kennis deurdat die chaotiese psigies-sinlike indrukke die mens se verstand binnedring. Die aprioriese vorme van aanskouing, naamlik ruimte en tyd, en van denke, naamlik die kategorieë van kwantiteit, kwaliteit, relasie en modaliteit, orden hierdie indrukke. Laastens word hierdie indrukke deur middel van 'n transendentale skema sinvol verbind.

¹⁰⁴ Van die dialektiese spanning tussen natuur en vryheid verklaar H.J. van Eikema Hommes (1972b:447-448): "Het openbaar zich in de idee van de onoverbrugbare tegenstelling tussen enerzijds onze ervaringswereld, de wereld der waarneembare verschijnselen, de natuur, waarin de universele wet der fysische causaliteit geldt, die het verloop der gebeurtenissen in de tijd volkomen determineert en ieder spoor van vrijheid uitsluit, en anderzijds de boven-zinnelijke wereld der autonome zedelijke vrijheid, der scheppende menselijke persoonlijkheid".

¹⁰⁵ Vgl. kritiek van H. Dooyeweerd (1955, II:435 e.v.) dat alle teoretiese oordele 'n sintese veronderstel tussen die analitiese aspek van die subjek se denkakte en van die subjek se denkakte en die a-logiese veld van ondersoek.

¹⁰⁶ Van die rede sê I. Kant (*Kr.d. reinen Vernunft*, 1781:67): "Denn Vernunft ist das Vermögen, welches die Principien der Erkenntniss a priori an die Hand giebt. Daher ist reine Vernunft diejenige, welche die Principien, etwas schlechthin a priori zu erkennen, enthält."

Kant se vryheidsidealisme moet in samehang met sy algemene filosofiese uitgangspunte gesien word. Eerstens maak Kant melding van vryheid in etiese sin as 'n postulaat van die praktiese rede. In lyn met die vroeëre humanistiese uitgangspunte aanvaar I. Kant dat daar op die terrein van die praktiese rede geen ruimte vir die menslike vryheid gelaat word nie. Teenoor die uitgangspunte van David Hume probeer Kant die kousaliteitsprinsipe te beperk.¹⁰⁷ Op die terrein van die praktiese rede speel kousaliteit geen rol nie. Hier geld die soewereine vryheid van die menslike persoonlikheid.

Met betrekking tot hierdie vryheid onderskei Kant tussen 'n positiewe en 'n negatiewe vryheid. In negatiewe sin is menslike vryheid die onafhanklikheid van die praktiese rede (*Grundlegung zur M.d.S.*, 1785:82).¹⁰⁸ In positiewe sin is vryheid gelyk aan die outonomie van die wil (*Grundlegung zur M.d.S.*, 1785:74-75): "... die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein".¹⁰⁹

Benewens etiese vryheid onderskei Kant ook 'n psigiese vryheid. Die psigiese vryheid waarvan daar hier sprake is, behels 'n transendentale vryheid. Die konsep van 'n psigologiese vryheid is, volgens Kant, onbestaanbaar omdat dit kousaal gedetermineerd is. As sodanig maak dit geen transendentale vryheid moontlik nie (*Kr.d. praktischen Vernunft*, 1788:124-125). Dit wat Kant met sy psigiese vryheid in die oog het, berus op die fundamente van 'n self-determinisme. Psigiese vryheid beteken vir Kant die deur die intellek gedetermineerde bewegingsmoontlikhede van die menslike liggaam. Volgens Kant kan die mens wel in stryd met die etiese norm handel omdat die etiese norm die vorm aanneem van 'n imperatief.¹¹⁰

¹⁰⁷ Vgl. I. Kant (*Kr.d. praktischen Vernunft*, 1788:66-74).

¹⁰⁸ "Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt ... ist Freiheit". Vgl. ook *Grundlegung zur M.d.S.* (1785:74): "Der Wille ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann".

¹⁰⁹ Meer uitvoerig verklaar I. Kant (*Kr.d. praktischen Vernunft*, 1788:43): "... jene Unabhängigkeit aber ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen und als solche praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande".

¹¹⁰ Vgl. *Kr.d. praktischen Vernunft* (1788:42): "... weil man an jenem zwar als vernünftigem Wesen einen reinen, aber als mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen affiziertem Wesen keinen heiligen Willen,

Vryheid kan, volgens Kant, nie in terme van die vermoë van die mens om teenstrydig met die etiese gebod te handel, omskryf word nie.¹¹¹ Vryheid van die outonomie van die wil word deur Kant beskou as 'n vermoë en die moontlikheid om strydig met die etiese voorskrif van die wil op te tree as 'n onvermoë. Die een kan nie uit die ander verklaar word nie.

Die dilemma waarin Kant hom hier bevind, is die volgende: deur die transendentale skeiding tussen die **Sein** en die **Sollen** is Kant nie in staat om 'n brug tussen die ideële normatiewe terrein van die praktiese rede en die natuurnoodwendige sintuiglike feit van 'n empiriese handeling te span nie. Dit gaan hier om die ideële vryheid van die praktiese rede enersyds en 'n konkrete empiriese handeling (in stryd met die etiese norm wat die dader in vryheid vir homself gestel het) as natuurnoodwendige gegewe andersyds.¹¹²

Om dié anomalie in sy filosofie op te los, maak Kant gebruik van die onderskeid tussen die nomenale en fenomenale werklikheid.

In sy filosofie aanvaar Kant dat daar geen teenstrydigheid tussen vryheid en fisiese noodwendigheid bestaan nie.¹¹³ I. Kant gaan nie verder as hierdie tweedeling van die werklikheid in 'n ekstramentale nomenale wêreld van die **Ding an sich** aan die een kant en die intra-mentale fenomenale wêreld van sinlike indrukke aan die ander kant nie. Indien die mens homself, volgens Kant, as fenomeen in die sinlike wêreld bedink, dan plaas hy homself in 'n ander orde van die werklikheid en in 'n verhouding tot die werklikheid van 'n ander aard, as wanneer hy sy nomenale bestaan as **Ding an sich**, as 'n intelligente wese met 'n wil, en aan die kousale wette onderworpe is, voor oë het¹¹⁴ (*Grundlegung zur M.d.S.*, 1785:85-86).

d.i. einen solchen, der keiner dem moralischen Gesetze widerstreitenden Maximen fähig wäre, voraussetzen kann".

¹¹¹ Kyk I. Kant (*Metaphysik der Sitten*, 1797:30).

¹¹² Vgl. *Kr.d. reinen Vernunft* (1781:482 v.n.*).

¹¹³ Vgl. *Grundlegung zur M.d.S.* (1785:85-86).

¹¹⁴ Vgl. *Kr.d. Urteilkraft* (1799:33 v.n.*).

Dus kan ons sê dat Kant volstaan met sy slotsom dat vryheid negatief die onafhanklikheid en positief die outonomie van die wil (praktiese rede) beteken. Die vermoë om fisies ooreenkomstig die voorskrifte van jou eie intellek (die sogenaamde psigiese vryheid) te beweeg, is inderwaarheid nie vryheid nie. Die mens se handeling is, volgens Kant, aan die dader se wil toerekenbaar, nie omdat hy (deterministies) kan kies om ooreenkomstig of in stryd met die etiese norm te handel nie maar omdat hyself (self-deterministies) die gewer van die norm is.

Binne die kaders van die Duitse idealisme kan hier vermeld word dat Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 - 1831), saam met Fichte en Schelling, 'n bepaalde hoogtepunt verteenwoordig. G.W.F. Hegel oriënteer sy filosofie hoofsaaklik aan 'n bepaalde geskiedenisbeskouing wat die stempel van **dialektiek** dra. Vir Hegel is daar slegs een **ware** werklikheid, waarvan alles binne die kosmos blote **vergestaltingsvorme** is. Hierdie "hoogste" en "ware" werklikheid is die bestaan van **syn** en **denke** (oftewel die absolute "Geist"). Volgens Hegel is hierdie hoogste en absolute werklikheid **redelik kenbaar** en openbaar **hy hom in continuum**. Menslike lewe, individue en historiese gebeure verteenwoordig bloot bepaalde momente in hierdie grootse historiese ontsluitingsproses.

Deur hierdie proses as **dialekties** te bestempel, wil Hegel aandui dat die stadia in die geskiedenis mekaar op die basis van tese, antitese, sintese - ter verwerliking van die Absolute Gees (Idee) - opvolg. In die ontplooiing van die **Absolute Idee** is die beginpunt die "**Suiwer Idee**"; dit wil sê die vrye denke in die formele sin van die woord - die menslike logika.

Die **Suiwer Gees** (S G) openbaar hom ook in sy teenstelling (**antitese**) as natuur (**natuurfilosofie**) (N). S G en N word op hulle beurt in 'n hoër **sintese** saamgevoeg, naamlik "**Subjektiewe Gees**" (S J G) (qua **subjektiewe vryheid**). S J G roep op sy beurt sy antitese op in die **Objektiewe Gees** (O G) synde die terrein van **Abstrakte Reg**, die "**Moraliteit**" (M) en die "**Sedelikheid**" (S D). Ten slotte word S J G en O G verenig in 'n hoër sintese van die **Absolute Gees** (A G), wat in die kuns (K), die wysbegeerte (W) en die godsdiens (G) tot openbaring kom.

Dit wat aan die hand van Hegel se dialektiek blyk, het ook 'n diepere **historiese** relevansie. Volgens Hegel is die **hedonisme** van die Epikureërs as 'n

tese aan te merk. Hierdie **tese** het as **antitese** die Stoïsynse reaksie van 'n etiese onbetrokkenheid opgeroep. Uit hierdie **sintese** vloei die Christelike etiek voort, soos dit ontwikkel in die sogenaamde "gebalanseerde Duitse staatsidee" (as A.G.). Hegel se uitgangspunte moet tot 'n groot mate as die logiese kulminasie van bepaalde Kantiaanse gedagtegoed beskou word.

In die na-Kantiaanse vryheidsidealisme het die vryheidsmotief die onbeperkte prismaat verwerf. Hierdie tendense is veral opvallend in die denke van Schelling, Fichte en Hegel.¹¹⁵

Van besondere belang vir die idealistiese vryheidsbeskouings is die geskiedenisbeskouing van G.W.F. Hegel. Ten einde die proses van universele geskiedenis te verstaan, moet ons, volgens Hegel, die materiaal ken waaruit die geskiedenis opgebou word. Volgens Hegel is die mens die basiese komponent waaruit die geskiedenis opgebou word. Ten einde te begryp wat die **geskiedenis** is, moet ons weet wie die mens is. Die mens is egter nie slegs die boustene waaruit die geskiedenis opgebou word nie; die mens is ook die bouers wat dit opbou en die argitekte wat die plan daarvoor opstel; 'n plan wat progressief ontwikkel namate die bouwerk vorder. As "stene" is die mens egter verskillend van die "materiële" stene wat vir die oprigting van 'n gebou gebruik word: selfs die menslike steen verander tydens konstruksie, net soos die menslike bouer en die menslike argitek. Ten spyte hiervan is elke mens geskik om deel te hê - aktief of passief - aan die verwesenliking van die universele geskiedenis. Volgens Hegel is "... die mens nie slegs die boumateriaal, die bouer, en die argitek van die historiese gebou nie. Die mens is ook dié een **vir wie** hierdie gebou opgerig word: hy leef daarin, hy sien en verstaan dit, hy beskryf en kritiseer dit".¹¹⁶

Van vryheid verklaar Hegel: "(Vryheid) is die finale doel waarna die hele geskiedenis van die wêreld streef ... Vryheid is die enigste doel wat sigself verwesenlik, die enigste konstante pad in die verandering van gebeurtenisse en toestande, die enigste ware **causa efficiens**".¹¹⁷

¹¹⁵ Vgl. D.F.M. Strauss (1980a:108) en in die algemeen A. Seth (1882).

¹¹⁶ A. Kojève (1969:32-33). Hierdie werk is 'n vertaling van sy *Introduction à la lecture de Hegel* (1947). Kyk ook G.W.F. Hegel se klem op denkvryheid in sy werk oor logika (1975:36).

Volgens Hegel voltrek die finale doel van die geskiedenis sig as die Absolute Gees, die idee, oftewel vryheid. Elders stel Hegel dit soos volg: "Die geskiedenis van die wêreld is die ontwikkeling van die bewustelike van die geskiedenis ... die **causa finalis** van die wêreld is die bewussyn van die Gees van sy vryheid en die ... verwesenliking van sy vryheid".¹¹⁸

Samevattend kan ons sê dat na I. Kant die humanistiese denke via Fichte en Schelling by Hegel in 'n absolute vryheidsidealisme gekulmineer het¹¹⁹ wat alle werklikheid sien as die dialektiese selfontploffing van die gees, dit wil sê die rede (J.A. van Tonder, 1979:78).

In die geledere van die ou idealiste kan ook die naam van Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) by dié van Kant en Hegel gevoeg word.¹²⁰ J.G. Fichte se opvatting oor menslike vryheid hang nou saam met sy staatsbeskouing. Volgens Fichte het die staat sy oorsprong aan 'n sosiale verdrag te danke.¹²¹ Volgens Fichte het die sosiale verdrag sy oorsprong in 'n oorspronklike natuurstaat.¹²² Hierdie natuurstaat vervul egter die rol van 'n ideële hipotese. In hierdie natuurstaat¹²³ geld slegs die sedewet. Vir sover die sedewet nie vir die mens geld nie, staan die mens onder sy eie willekeur.¹²⁴

¹¹⁷ G.W.F. Hegel (1955:63). Vir Hegel se algemene uitgangspunte aangaande die geskiedenis vgl. G.W.F. Hegel (*The philosophy of history*, 1956), W.T. Stace (1955) en G.D. O'Brien (1975:98 e.v.).

¹¹⁸ G.W.F. Hegel (*Die Vernunft in der Geschichte*, 1955:63). Vgl. ook G.D. O'Brien (1975: 104 e.v.).

¹¹⁹ Vgl. D.F.M. Strauss (1980a:107).

¹²⁰ Vir die lewensloop van J.G. Fichte vgl. J.O. Urmson (1973:107-108).

¹²¹ J.G. Fichte (*Französische Revolution*, 1795:81).

¹²² Vgl. *Französische Revolution* (1795:81).

¹²³ Van die natuurstaat verklaar J.G. Fichte (*Französische Revolution*, 1795:82) dat dit 'n toestand is waarin die mens "bloss unter dem Gesetze seiner Natur, d.i. unter dem Sittengesetze stehend" is.

¹²⁴ J.G. Fichte (*Französische Revolution*, 1795:81). Die mens is meteen sy eie wetgewer. In *Französische Revolution* (1795:81-82) stel hy dit sô: "Kein Mensch kann verbunden werden, ohne durch sich selbst; keinen Mensch kann ein Gesetz gegeben werden, ohne von ihm selbst. Lässt er durch einen fremden Willen sich ein Gesetz auflegen, so thut er auf seine Menschheit Verzicht und macht sich zum Thiere; und das darf er nicht".

Volgens Fichte kan drie soorte vryheid onderskei word:¹²⁵ eerstens die **transendentale vryheid** wat in alle redelike wesens gelyk is;¹²⁶ die **kosmologiese vryheid** wat, as laaste doel van die kultuur, die onafhanklikheid van die mens van eksterne faktore is,¹²⁷ en **politieke vryheid** wat beteken dat die mens geen wet sal gehoorsaam behalwe dié wat hy vir homself neerlê nie.¹²⁸

Ware vryheid is volgens Fichte daarin geleë dat die mens onafhanklik is van alles wat nie deel van sy eie mens-wees is nie. Menslike vryheid is vir Fichte die onafhanklikheid van die individu van die empiriese werklikheid.¹²⁹ Die ware mens-wees van die mens moet oor die sintuiglike werklikheid heers. Vir sover die mens daarin slaag, word sy mens-wees (die ek)¹³⁰ bevry. Die staat is bloot 'n middel waardeur die mens sy einddoel moet verwesenlik om tot volkome heerskappy van die werklikheid te kom.¹³¹

2.3. Die latere rasionalisme (+ 1830-1900)

2.3.1. Inleiding

Dat die idealisme van die vroeg-rasionalistiese era **finalitêr** nie kon bevredig nie, blyk duidelik uit die opkoms en vinnige verspreiding van positivistiese wysgerige stromings. Met die oorgang van die **idealisme** na die **positivisme** is meteens ook by die oorgang vanaf die vroeë na die jongere rasionalisme aangeland. Ten spyte van die uitsluitlik **rasionalis-**

¹²⁵ **Französische Revolution** (1795:101 v.n.*).

¹²⁶ "das Vermögen, erste unabhängige Ursache zu seyn."

¹²⁷ "der Zustand, da man wirklich von nichts ausser sich abhängt."

¹²⁸ "das Recht, kein Gesetz anzuerkennen, als welches man sich selbstgab."

¹²⁹ Vgl. J.G. Fichte (**Französische Revolution**, 1795:86-88).

¹³⁰ Vgl. **Französische Revolution** (1795:88) waar hy van die menslike "ek" verklaar: "... (d)ie reine Form unseres Selbst ... die keiner Bildung fähig ist."

¹³¹ Vgl. J.G. Fichte (**Französische Revolution**, 1795:102) waar hy sê: "Könnte der Endzweck je völlig erreicht werden, so würde gar keine Staatsverfassung mehr nöthig seyn."

tiese aard van die wysgerige denke tydens hierdie oorgangsperiode, is daar ook 'n duidelike klemverskuiwing merkbaar.

Waar die vroeë rasionalisme hoofsaaklik die grondwerk vir 'n teoretiese fundering van die inhoud van die (met **a priori** toegeruste) rede voorberei het, begin die klem nou veeleer na die aktiwiteit van die rede (**ratio**) verskuif (D.H.Th. Vollenhoven, 1964:192).

Die resultate van hierdie nuanse-verskuiwing was hoofsaaklik van 'n metodologiese aard. Die vraag is nou hoofsaaklik een van 'n soeke na daardie "bewerkingsreëls" in terme waarvan die snel veranderende werklikheid metodologies beheers kan word. Die toepassingsmoontlikhede van die **korrekte metode** stel die mens vir die eerste keer in staat om daardie terreine wat tot dusver vir hom geslote was, metodologies te ontsluit en te beheers. Hierdie tendens het gepaard gegaan met 'n daadwerklike ontwikkeling van veral die biologiese-, psigologiese-, historiese- en die sosiale wetenskappe.

Binne die kaders van die jongere rasionalisme kan die volgende fases onderskei word:

- (i) die **positivisme** (as latere rasionalistiese sciëntialisme);
- (ii) die **nieu-positivisme** (as latere rasionalistiese praktikalisme);
- (iii) die **nieu-idealisme** (as latere rasionalistiese versoeningspoging tussen (i) en (ii)) (D.H.Th. Vollenhoven, 1964:192).

2.3.2. Die positivisme

Die positivisme was 'n sciëntialisties-reaksionêre beweging teenoor die idealisme van die vroeëre Duitse filosofie. Die tydperk van die positivisme¹³² word grootliks deur die denkarbeid van August Comte (1798 - 1857) ingelui (vgl. D.H.Th. Vollenhoven, 1964:192). Volgens A. Comte is die hoofoogmerk van die wetenskap uitsluitlik **aktivisties** van aard. Die weten-

¹³² Volgens I.M. Bredenkamp (1981:154) geld vir die positivisme ses aanvaarde beginsels, te wete: logisiteit, empirisiteit, objektiwiteit, vryheid van waarde-oordele, operasionaliteit en die teoretisiteit van wetenskaplike kennis.

skap is bepalend vir die vraag hoe die samelewing herstruktureer moet word. Ten einde hierdie ideaal te verwesenlik, moet die wetenskap self herstruktureer word. By Comte het die besef posgevat dat dit slegs moontlik is deur die ontwikkeling van 'n **positiewe wetenskap** - 'n wetenskap wat vry van geloof- en metafisiese spekulاسie beoefen kan word.

Volgens Comte kan die verloop van die geskiedenis in drie stadia (fases) onderverdeel word (kyk L.M. du Plessis, 1978b:398-399):

In sy metodologie onderskei Comte ses wetenskappe:

- (i) die wiskunde (**qua** analitiese metode);
- (ii) die astronomiese metode;
- (iii) die fisika (**qua** eksperimentele metode);
- (iv) die chemie (**qua** komplementêre metode);
- (v) die fisiologie (**qua** vergelykende of statistiese metode);
- (vi) die sosiale fisika (**qua** vergelykende metode), vir sover dit dinamiese en voortdurende ontwikkeling binne sy domein betrek.

In al ses die wetenskappe word die samelewingsverbande aan 'n wetenskaplike analise onderwerp. Die gevaar om die individue (empiristies) tot blote abstraksies te degradeer, lê voor die hand. Volgens hierdie metode is die filosoof en/of sosioloog in die finale instansie geroepe om die finale woord in die leiding en bestuur van die staatslewe te spreek. In die denkarbeid van Comte was die saad vir die ontwikkeling van die **genetiese evolusionisme** geplant. Hierdie denkrigting was die voorspel van 'n denkrigting wat later in die **socialistiese kommunisme** sy ware beslag sou vind. In die geledere van die evolusioniste was dit veral Charles Darwin (1809 - 1882) en Herbert Spencer (1820 - 1903) wat aan hierdie denkrigting 'n nuwe prominensie verleen het.

Die belang van Comte se vryheidsbeskouing kan ons soos volg saamvat:

(a) In die geledere van die latere rasionalisme kan August Comte (1798-1867) inderdaad as die vader van die positivisme beskou word. Die wysgerige metode, en A. Comte se vryheidsopvatting in besonder, is die resultaat van wysgerige ontwikkelings sedert Immanuel Kant. Kant het pogings aangewend om groter erkenning aan die persoonlikheidsideaal te verleen. Op 'n diepere grondslag het Kant probeer om die terrein van natuurwetmatighede en die terrein van persoonlike vryheid naas mekaar te stel.

Die onhoudbare spanning tussen die twee pole van die humanistiese grondmotief - natuur en vryheid - het spoedig weer op die voorgrond getree.¹³³ Kant se pogings om die twee teenoorstaandes van die humanistiese grondmotief met mekaar te versoen, kon nie bevredig nie en het die polêre spanning tussen die twee antitetiese pole homself weer laat voel. J.A. van Tonder (1979:68) wys daarop hoe Fichte, Schelling en Hegel enersyds groter seggenskap vir die persoonlikheidsideaal (vryheidsidealisme) wou opeis. Andersyds het die positivisme na vore getree met die klem op die wetenskapsideaal¹³⁴ (J.A. van Tonder, 1979:68).

In positivistiese geleedere het August Comte 'n besonder deurslaggewende rol gespeel. Comte stel die opvatting van die "neutrale" ervaring van die mens in sy denke voorop. Hiervan verklaar J.A. van Tonder (1979:68):

"August Comte ... beskou die mees volstrekte generalisasie, wat alles binne die kosmiese werklikheid omvat, as die hoofstrewende van die wysbegeerte. Die Faustiaanse beheersingstrewende van die outonome mens word immers eers dan bevredig wanneer die ganse geskape realiteit na één kosmologiese grondnoemer herlei word; dit is die onverbiddelike eis van die geloof in die rede-soewereiniteit van die mens. Daarom kan Comte geen plek in sy denkstruktuur afstaan vir die geloof nie, maar het hy inderdaad alle wetenskappe in deterministiese sin gedenatureer. Alle wetenskap is natuurwetenskap. En hierdie beskouing wat eintlik slegs die logiese konsekwensie van Kant se stellingname is, het die negentiende eeu volkome beheers".

Die grondslag vir die positivistiese filosofie het August Comte, met sy beskouing van die ontwikkeling van die denke van die mensheid deur drie stadia, gelê.¹³⁵

In die eerste fase (die teologiese of fiktiewe fase) verkeer die mens in 'n soektog na die essensiële wese van dinge; die eerste en laaste oorsake.

¹³³ Vgl. D.F.M. Strauss (1980a:108).

¹³⁴ Vgl. A. Comte, *Positive philosophy* (1905:22).

¹³⁵ Vgl. A. Comte (*Positive philosophy*, 1905:22).

Die tweede fase (die metafisiese of spekulatiewe fase) is slegs 'n geringe wysiging van die eerste, waartydens die **fenomena** tot abstrakte beginsels herlei word.¹³⁶

Die derde fase (positiewe fase) is die finale stadium, waartydens die wetenskap homself nie met die oorsake van dinge en gebeurtenisse bemoei nie.¹³⁷ Die hoogste mate van volmaaktheid wat in elke stadium bereik kan word, word gemeet aan die mate van veralgemening wat in terme van die wetenskaplike wette, wat toepassing vind, bereik kan word.

Volgens Comte dra elke wetenskap wat die positiewe stadium bereik het die kenmerke van die stadia wat daaraan voorafgaan. Dit geld selfs vir die mees gevorderde wetenskappe.¹³⁸

Voorts huldig Comte die opvatting dat die grondliggende kenmerk van die positiewe filosofie daarin geleë is, dat die hele werklikheid aan onveranderlike natuurwette onderworpe is. As 'n uitvloeisel van hierdie opvatting het Comte gepoog om die historiese ontwikkelingsgang in terme van 'n noodwendige kousale proses te konsipieer. Die resultaat hiervan was dat Comte alle wetenskapsbeoefening in deterministiese sin gedenatureer het. Die resultaat was dat daar van die vryheid van die menslike persoon niks oorgebly het nie.¹³⁹

¹³⁶ Vgl. K. Thompson (1976:40).

¹³⁷ Vgl. hieroor K. Thompson (1976:40).

¹³⁸ Vgl. A. Comte (**Positive philosophy**, 1905:23): "In the first place, it is, I think, sufficient merely to enumerate such a law for its accuracy to be immediately verified, by all those who are fairly well acquainted with the general history of the sciences. For there is not a single science which has today reached the positive stage, which was not in the past - as each can easily see for him self - composed mainly of metaphysical abstractions, and, going back further still, it was altogether under the sway of theological conceptions. Unfortunately, we shall have to recognise on more than one occasion in the different parts of this course, that even the most perfect sciences still retain today some very evident traces of these two primitive stages".

¹³⁹ Vgl. J.A. van Tonder (1979:73-74) en D.F.M. Strauss (1980a:108) hieroor.

(b)Die negatiewe beskouing van menslike vryheid, soos dit in die sciëntialisme, praktikalisme en ou idealisme tot uitdrukking gekom het, is in die positivistiese filosofie voortgesit. Die wyse waarop Kant die pole van natuur en vryheid wou versoen, kon in die laaste instansie nie bevredig nie. Hierdie spanning het daartoe gelei dat Fichte, Schelling en Hegel die persoonlikheidsideaal (vryheid van die menslike persoonlikheid) wou waarborg. Die positivisme, daarenteen, het die klem op die wetenskapsideaal geplaas.¹⁴⁰

August Comte was veral dié denker wat die beheersingstrewe van die wetenskapsideaal voorop gestel het. A. Comte wou in besonder die ganse empiriese werklikheid tot 'n enkele wetenskaplike grondnoemer herlei. As sodanig speel geloof in Comte se wetenskaplike konstruksie geen rol nie. Die resultaat hiervan was dat Comte alle wetenskapsbeoefening deterministies aan die mens se wetenskaplike beheersingstrewe onderwerp het.¹⁴¹

In die geleedere van die positivisme was dit veral Charles Darwin en Herbert Spencer wat die opvattinge van Comte rugbaar gemaak en verder uitgebou het. Herbert Spencer is veral bekend daarvoor dat hy die teorieë van Charles Darwin gesistematiseer het.¹⁴²

H. Spencer het grootliks daartoe bygedra om 'n uitgesproke anti-Christelike denkwysie te verkondig. Hierdeur was Spencer se uitgangspunte in 'n groot mate vir Christelike denkers onaanvaarbaar.

In sy vryheidsopvatting huldig ook H. Spencer 'n negatiewe beskouing van menslike vryheid. Volgens Spencer is die wet dat elke mens die vryheid het om te doen wat hy wil, op voorwaarde dat hy nie inbreuk maak op die gelyke vryheid van ander mense nie, van toepassing op alle mense, jonk sowel as

¹⁴⁰ Vgl. D.F.M. Strauss (1980a:108): "In die na-Kantiaanse vryheidsidealisme van Schelling, Fichte en Hegel verwerf die vryheidsmotief die onbeperkte prismaat in die humanistiese denke, om dit egter spoedig weer in die positivisme van Comte en die dialektiese materialisme van K. Marx af te staan aan die natuur motief."

¹⁴¹ Vir meer besonderhede hieroor en die filosofiese voorgangers van A. Comte vgl. D.F.M. Strauss (1980a:176-177).

¹⁴² Dit is besonder insiggewend dat D.F.M. Strauss (1980a:114) H. Spencer tot daardie filosowe reken wat 'n individualistiese samelewingsvisie met bepaalde organisistiese uitgangspunte verbind.

oud. Vir alle mense beteken dit dat hulle 'n vryheid van optrede deelagtig is (H. Spencer, 1969:120).¹⁴³

Aan die hand hiervan verklaar Spencer (1969:122) dat kinders dieselfde regte as volwassenes deelagtig is.¹⁴⁴ Volgens hom het elke mens die volkome vryheid om al sy vermoëns te ontwikkel. Indien twee mense volkome vry is om al hul vermoëns te ontwikkel, dan besit beide volkome regte; die regte van beide is gelyk ongeag of hulle vermoëns gelyk is of nie. Hieruit vloei ook voort dat alle mense 'n gelyke vryheid deelagtig is (H. Spencer, 1969:148).

Volgens Spencer is menslike vryheid bloot 'n outonome vryheid vir sover dit onafhanklik, ongedetermineerd en onvoorwaardelik is en nie deur die vryheid van jou medemens beperk word nie.

2.3.3. Die nieu-positivisme

Uit die geledere van 'n latere groep denkers was dit veral Wilhelm Dilthey (1833 - 1911), Franz Brentano (1838 - 1917) en Karl Marx (1818 - 1883) wat in verset teen die sciëntialisme van die positivisme gekom het. Op die grondslag van praktikalisme (*Aufklärung*) vra hierdie denkers 'n besef vir die waarde van praktiese ondervinding vir die mens. Die *lewenspraxis* is daarom nie teoreties van aard nie, maar die terrein van die *praktyk*. In besonder is die *praktyk* die gebied waar lewenswaardes geaktualiseer word.

Benewens die *praktyk* vervul ander waardes nie die rol van ideale behorens-eise nie, maar van reeds gepositiveerde norme. 'n Meer gepaste benaming vir hierdie denkrigting sou derhalwe eerder "waardefilosofie" wees. Die "waardes" wat hier in die spel kom, is daardie menslike waardes wat aan die

¹⁴³ "That the law - Every man has freedom to do all that he wills, provided he infringes not the equal freedom of any other man - applies as much to the young as to the mature, becomes manifest on referring back to its origin."

¹⁴⁴ "But the demonstration is fully as complete when used on behalf of the child, as when used on behalf of the man. The ... child therefore has claims to freedom-rights as we call them ... coextensive with those of the adult."

persoonlikheidsideaal georiënteer is. Kortom, hierdie waardefilosofie oorbeklemtoon die religieuse grondmotief van **menslike vryheid**.

Die vader van die nieu-positivisme was tot 'n groot mate Wilhelm Dilthey. Van besondere belang vir die wysbegeerte was Dilthey se onderskeid tussen die natuur- en psigologiese wetenskappe. Dilthey was van mening dat psigologiese verskynsels nie in terme van natuurwetenskaplike wetmatighede verstaan kan word nie maar slegs intuïtief as **tipes**. Hiermee kom Dilthey se praktikalistiese neiging weg van die natuurwetenskaplike metodes op die voorgrond. In hierdie opsig het Dilthey die weg gebaan vir 'n uitbouing van Kant se vryheidsbegrip.

Volgens Dilthey kan vryheid nie tot 'n transendentale postulaat herlei word nie. Vryheid is 'n "**Erlebnis**" en moet deur die menslike gees psigologies waargeneem word.¹⁴⁵

Ware vryheid kan slegs psigologies beleef word. Op hierdie wyse probeer Dilthey om Kant se sintese van natuur en vryheid in die menslike samelewing verstaanbaar te maak. Meer bepaald probeer Dilthey om die wisselwerking tussen die storie en vryheid by die mens aan te toon. By wyse van die vergelykende psigologie probeer Dilthey bewys dat die storie die realisering van menslike vryheid is (R.A. Makkreel, 1975:242).¹⁴⁶

Dilthey se opvattinge het die basis gelê vir die wysbegeerte van Franz Brentano. As nieu-positivis het ook Brentano die klem op die psigologie geplaas. Op die terrein van die psigologie noem Brentano die menslike behaviorale fenomene sogenaamde "intensionale handelinge". As handelinge staan hierdie menslike optrede altyd in verhouding tot 'n bepaalde objek. Hierdie intensionaliteit is, volgens Brentano, die bepalende faktor van alle psigologiese gedrag (vgl. J.A.L. Taljaard, 1955:121 e.v.).¹⁴⁷

¹⁴⁵ Vgl. R.A. Makkreel (1975:242) hieroor.

¹⁴⁶ Volgens W. Dilthey is I. Kant se kategoriese imperatief onvoldoende om die geskiedenis te begryp. Volgens Dilthey moet die sogenaamde kultuurwaardes aan die subjektiewe menslike ondervinding gekoppel word (vgl. R.A. Makkreel, 1975:243).

¹⁴⁷ Hierdie wending is veral op die terrein van die kenleer baie duidelik. Die fokus in F. Brentano se filosofie word daarom ook geleidelik na die terrein van die innerlike waarneming verplaas.

Enkele van die belangrikste eksponente van hierdie "waardefilosofie" was onder andere C.L. Renouvier (1818-1903); J.M. Geyau (185?-1880); H. van Helmholtz (1821 - 1894); F. Engels (1820 - 1895); T.H. Huxley (1825 - 1895); W.M. Wundt (1832 - 1920); F. de Sanctis (1817 - 1883); G. Heymans (1857 - 1930); R. Eucken (1846 - 1926); D.J. Mercier (1851 -1926); P.J.F. Proudhon (1809 - 1865); Deukring (1833 - 1901) en Karl Marx (1818 - 1883).

In nieu-positivistiese geledere kan ons kortliks na die vryheidsopvatting van Karl Marx kyk.¹⁴⁸ Marx was 'n ekonomiese nieu-positivis. Vanuit 'n filosofiese oogpunt kan die filosofie van Marx as "dialektiese materialisme"¹⁴⁹ beskryf word.

Deur die invloed van die filosoof Feuerbach op sy denke, lê Marx nie die klem op die grootsheid van historiese ontwikkeling nie, maar skaar hy hom aan die kant van die onderdrukte mens. Volgens Marx is die drang wat die mens daartoe dryf om homself in terme van geld te verabsoluteer sowel "onmenslik" as "vreemd".¹⁵⁰

Die ware "self" van die mens is die mens se verslaafde kreatiewe kragte. K. Marx is 'n voorstaander van die "bevryding van die arbeid" van die bande van geldsug.¹⁵¹

K. Marx se verwerping van die bande van geldsug vind neerslag in sy beskouing van die proletariaat. Die mens wat voortdurend produseer is, volgens Marx, in verzet teen die onmenslike krag wat sowel die mens as die wêreld in sy geldsugtige mag het.

Volgens Hegel is die mens 'n instrument en slagoffer van die verwesenliking van die Absolute Gees. Vir Marx, daarenteen, is die mens 'n instrument en slagoffer wat homself bewus is van die despotiese kapitalistiese kragte wat oor hom heers. Volgens Marx is die mens in 'n voortdurende stryd met

¹⁴⁸ Vir K. Marx se algemene filosofiese uitgangspunte vgl. J. van der Hoeven (1976).

¹⁴⁹ Vgl. D.F.M. Strauss (1980a:108).

¹⁵⁰ Vgl. R. Tucker (1979:143). Kyk in die algemeen ook J.A. Heyns (1967:106 e.v.).

¹⁵¹ Kyk R. Tucker (1979:143-144).

homself, om homself van die kapitalistiese kragte te bevry en om sy verlore produksiekragte te herwin. Vir Marx is dit dus 'n stryd tussen die "Un-mensch" en die "unmenschliche Macht".¹⁵²

Vir Marx hang die vryheid van die mens saam met die feit dat die mens verskillende stadia moet deurloop ten einde homself van die kapitalistiese dwinglandy te bevry. Daarom is die kommunistiese fase vir die mens bloot 'n tydperk van voorbereiding vir die mens op weg na die finale na-historiese fase van volmaakte kommunisme (positiewe humanisme).¹⁵³

Hierdie fase hou in dat die mens nou van die kapitalistiese kragte bevry sal wees wat sy lewe beheers het. Tydens hierdie fase sal die mens ware vryheid deelagtig word. Daar sal geen arbeid meer wees nie en die mens sal sy ware mens-wees herwin. In die finale instansie beteken vryheid die bevryding van die sug na rykdom.¹⁵⁴ Vir Marx is vryheid dus bloot 'n algemene term om die mens se onafhanklikheid van die kapitalisme aan te dui.

Die psigologiese wending op die terrein van die nieu-positivisme het die weg vir die denke van Siegmund Freud (1856-1939) berei. Freud se uitgangspunt was om die dieptes van die menslike psige te ontrafel en die mens se drifte bloot te lê. Die menslike "ik" (ego) is 'n gekompliseerde verskynsel. Die gewete is byvoorbeeld 'n bepaalde soort na binne gewende aggressiedrif, wat homself nie na buite kan ontlaai nie - 'n spanning tussen "bo-we-ik" (super ego) en "ik" (ego), met skuld- en angsgevoelens.¹⁵⁵

Volgens Freud werk morele sensuur dikwels groter skade as voordeel in die hand. Deur etiese opvoeding kan die mens nie meer volgens sy eie instink lewe nie: hierdeur word die mens 'n krampagtige en neurotiese wese.

¹⁵² Kyk hieroor R. Tucker (1979:144 e.v.).

¹⁵³ Vgl. R. Tucker (1979:156): "The infinite degradation under raw communism is pictured by Marx as a short stage of purgatory on the ascent of alienated man to his post-historical destiny in ultimate communism."

¹⁵⁴ Vgl. K. Marx en F. Engels (Historisch-kritische Gesamtausgabe, 1932, III:114).

¹⁵⁵ Vir 'n handige uiteensetting van S. Freud se denksisteem vgl. G. de Ru (1967:57-59).

As sodanig is Freud ook gekant teen die Christelike etiek, wat volgens hom skadelik is vir die psigiese gesondheid van die mens, en wat die mens in sy vrye ontplooiing belemmer. In hierdie verband verwys Freud na begrippe soos sonde, gewete, skuldbesef, wroeging en berou. In Freud se analitiese metode word hierdie "verskynsels" as abnormaliteite afgemaak wat die gevolg is van erflike faktore en jeugtrauma.¹⁵⁶

Volgens Freud is die mens vry vir sover die menslike denke en die wetenskap die mens eties vry maak. Hierdie vryheid kan die mens egter slegs deur selfbevryding en selfverlossing deelagtig word (vgl. G. de Ru, 1967:58). Die mens wat hom dus van hierdie negatiewe faktore bevry, is 'n outonome vryheid deelagtig.

2.3.4. Die **nieu-idealisme**

Soortgelyk as die versoeningsarbeid van Immanuel Kant was die **nieu-idealisme** by uitstek gerig op die rekonsiliasie van die positivisme en die **nieu-positivisme**. Dit was veral die denkarbeid van Wilhelm Windelband (1848 - 1915); Edmund Husserl (1859 - 1938) en Heinrich Rickert (1863 - 1936) wat (op die voetspoor van die Kantiaanse versoeningsmodel) 'n eie beslag aan die opkoms van die **nieu-idealisme** gegee het.

Edmund Husserl (1859 - 1938) het aan die hand van die fenomenologiese metode 'n daadwerklike invloed op die denkontwikkeling na hom uitgeoefen. Die wesenskenmerk van die fenomenologie is die klem wat op die wetenskaplike metode geplaas word. Alle ander wetenskaplike metodes is as sodanig geroepe om lig by die fenomenologie op te steek. Deur 'n wetenskaplik-metodologiese greep op die **fenomena** in die werklikheid te verkry, kan die wetenskaplike (qua vakfilosoof) tot objektiewe en onbevooroordeelde gevolgtrekkings kom.

¹⁵⁶ In sy 27e **Vorlesung** (vgl. J. de Graaf, 1965:25) verklaar S. Freud: "Door het onbewuste tot bewustzijn te brengen, overwinnen wij de verdringen en veranderen het ziekelijke conflict in een normaal conflict, dat op de een of andere wijze een oplossing moet vinden ... Wij zijn van mening, dat ieder, die met succes is heengegaan door een opvoeding tot waarachtigheid tegenover zichzelf, daardoor permanent beschermd zal zijn tegen het gevaar van immoraliteit, ook als zijn morele normen enigszins verschillen van de maatschappelijke conventies".

Deur aldus die subjektiewe ervaring (synde fenomenologies-kenbaar) aan wetenskaplike analise te onderwerp, kan universele waarhede inductief vanuit die beskouing van die **fenomene** geformuleer word.

Die uitgangspunte van die **nieu-idealisme** het via die fenomenologie sy werklike uiting in die **irrationalisme** gevind. So was dit dan veral die fenomenoloog M. Merleau-Ponty wat die fenomenologiese uitgangspunte van Husserl met die **irrationalisme** gepaar het.¹⁵⁷

Dat die brug tussen die **sciëntialisme** en die **praktikalisme** nie deur die fenomenologie geslaan kan word nie, is spoedig deur verskeie denkers ingesien. Volgens Heinrich Rickert (1863-1936) lê die oplossing in 'n finale skeiding tussen twee groepe wetenskappe, naamlik die **natuurwetenskappe** enersyds, en die **sosiale wetenskappe** andersyds. Waar Rickert 'n blote "omgaan met die feite" (op die terrein van die **praxis**) tot eersgenoemde groep reken, reserveer hy die terrein van die sosiale wetenskappe (oftewel "humanities") vir die vel van waarde-oordele.

¹⁵⁷ By 'n bespreking van die eksistensialisme hieronder sal na Merleau-Ponty teruggekeer word.

HOOFSTUK III

Die irrasionalistiese opvattinge van menslike vryheid

3.1. Inleiding

Die gebruik van die begrip **irrasionalisme**,¹ as oorkoepelende gebruiksvorm vir die kontemporêre denke, huisves 'n dubbele gevaar. Enersyds wil met **irrasionalisme** nie gesê wees dat dit as filosofiese stroming van alle rasionaliteit (qua redelike denke) verstoke is nie (D.H.Th. Vollenhoven, 1964:198).

As tydvakduidende begrippe sou "kontemporêre" of "moderne denke" daarom selfs méér gepas wees. Tweedens kan die menigvuldige denkstrominge, wat 'n deurslaggewende rol in die Westerse denke vanaf 1900 tot die hede gespeel het, nie onder die dekmantel van die **irrasionalisme** hokgeslaan word nie.

By die neerlê van grondlyne aan die hand waarvan die irrasionalisme verken kan word, moet die volgende aspekte beklemtoon word:

- (i) As filosofiese stroming is die hoofbetekenismoment wat aan die irrasionalisme verbind kan word eerder een van 'n **anti-rasionalisme**. Die irrasionalisme het sy opkoms en groei grootliks in die verzet teen (die dominante denkfase op die basis van) die rasionalisme sedert ongeveer 1600 tot 1900 te danke. Irrasionalisme het sedert 1900 die dominante filosofiese stroming geword. Die redes vir die opbloeï van hierdie nuwere denke is intens verweef met die kompleksiteit van die kultuur-historiese determinante wat 'n daadwerklike vormingsrol in die denkarbeid van die meeste irrasionalistiese denkers sedert die begin van die twintigste eeu gehad het. As primêre determinant moet die skielike (en soms drastiese) verandering binne die Westerse beskawing, wat 'n onvergenoegdheid jeens die rasionalisme gelaat het, as hooforsaak aangemerkt word.

¹ Vgl. in die algemeen hieroor L.M. Du Plessis (1978a).

- (ii) Die nuut-opkomende besef was dat die dinamiese werklikheid (veral sedert die industriële omwenteling) nie bloot in terme van oorsaak en gevolg binne 'n streng kousaalmatige denkraamwerk ingeforseer kan word nie. Die eerste tekens van 'n vertwyfeling jeens die rasonele en ordelike wêreldbeeld van die rasionalistiese denkfase was teen die einde van die negentiende eeu reeds aan die muur. Met die ligkol van belangstelling op die (volgens die irrasionaliste) onvoldoende verdiskontering van die storie deur die voorafgaande wysgerige denkmilieu, vat die besef algaande pos dat die misterie van verandering, die onvoorspelbare kinkels wat die verloop van die geskiedenis soms vertoon, nie rasoneel te verklaar is nie maar irrasioneel.
- (iii) Dit was veral die kontingente wat sterk op die voorgrond getree en die verwoestende gevolge wat twee wêreldoorloë agtergelaat het, wat die oorheersende invloed van die rasionalisme gaandeweg ondergrawe het. 'n Handige wapen is vir die irrasionalisme ter hand gegee in die vorm van die Tweede Wêreldoorlog in terme waarvan die dilemma van die Westerse wêreld juis aan die rasionalisme toegedig is.
- (iv) Die irrasionalisme is nie as volstrek anti- of onchristelik aan te merk nie. Hiervan getuig die pogings van Christelike eksistensialiste wat hulself tot die geledere van die kritici van die rasionalisme gevoeg en sodoende sterk op die subjektivisme aangeleun het.
- (v) Die belangrikste by die aanpak van die irrasionalisme is die besef dat die irrasionalisme nie 'n radikale breuk met die vroeëre rasionalistiese redebeeld is nie. Alhoewel onttroon, word die terrein van die rede wysgerig binne streng perke ingeklem.

Twee van die vroeëre grondleggers van die irrasionalisme was Søren Kierkegaard (1813-1855) en Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900).

Binne die twintigste-eeuse denke kan die volgende vier denkstromings onderskei word:

- (i) die pragmatisme;
- (ii) die vitalisme (Lebensphilosophie);
- (iii) die eksistensialisme, en
- (iv) die nieu-Marxisme.

Vir doeleindes van hierdie studie sal hierdie onderskeid binne die uiteensetting van die irrasionalisme gehandhaaf word.

3.2. Die pragmatisme

As wysgerige stroming het die pragmatisme sy oorsprong hoofsaaklik in die Verenigde State van Amerika gehad. William James (1842-1910) kan inderdaad as die vader van die Amerikaanse pragmatisme aangemerkt word (vgl. D.H.Th. Vollenhoven, 1964:204). As psigoloog en filosoof is die uitgangspunte van James dat die waarheid nie in blote teoretiese konsepte verwoord kan word nie.

Die waarheid van enige situasie (of stand van sake) is alleen betekenisvol wanneer dit 'n praktiese nut het. Bygevolg is waarheid gelyk aan (en blootweg) praktiese nut. 'n Begrip of idee is nie waar voordat dit in die praktiese situasie as waar bewys word nie.

Die pragmatisme van James is voorts voluit individualisties georiënteer: slegs individuele dinge bestaan en alles binne die werklikheid is uit individuele en partikuliere komponente saamgestel. Derhalwe is geen totale werklikheidsbeeld moontlik nie, 'n totale visie nivelleer 'n partikuliere visie en bygevolg word tot die individuele ding (subjektivisties) bygevoeg wat nie daartoe hoort nie. James beklemtoon dat enige totaalvisie onmoontlik is; as enigste alternatief geld dat die mense die waarheid slegs kan ken deur op die besondere (en nie op die algemene nie) te let.

Dit was veral John Dewey (1859-1952) wat die uitgangspunte van W. James op die vraagstuk van menslike vryheid van toepassing gemaak het. Vanuit 'n sistematiese oogpunt is dit interessant om daarop te let dat Dewey uitgaan van 'n kritiese uiteensetting van die vryheidsopvattinge in die Westerse denke. Vervolgens soek Dewey hierdie teorieë in die kulturele kontekste waarbinne dit ontstaan het. Aan die hand hiervan onderskei Dewey tussen

vryheid as keuse, vryheid as die vermoë om te handel en vryheid as "effektiewe rede". Opvallend is juis dat hy die mens se kiesvryheid om te handel en die mens se rasonale vryheid saam probeer verbind. Aldus verklaar Dewey (1960:261): "A choice which intelligently manifests individuality enlarges the range of action, and this enlargement in turn confers upon our desires greater insight and foresight, and makes choice more intelligent".

Tweedens illustreer Dewey se vryheidsopvatting sy onderliggende naturalisme. Aan die hand hiervan probeer Dewey om die meer komplekse in die mens se bestaan vanuit die ontwikkeling uit die eenvoudige te verklaar. Dewey probeer voorts om aan die hand van dié naturalisme die verhouding tussen die individuele en die universele te verklaar.

Volgens Dewey word die begrip "vryheid" op 'n verskeidenheid uiteenlopende dinge toegepas. Die woord vryheid het verdere vorme aangeneem soos die behoefte daarvoor ontstaan het. Die "nut" van vryheid lê daarin dat dit die mens van diens was om 'n verskeidenheid probleme op te los (J. Dewey 1960:262). Nou verwant aan die menslike vryheid sien Dewey die mens se moontlikheid van keuse:

"A good deal is assumed in asserting that the center of this moral need and cause is the fact of choice. The desire to dignify choice, to account for its significance in human affairs, to magnify that significance by making it the center of man's moral struggle and achievements has been reflected in the idea of freedom. There is an inexpugnable feeling that choice is freedom and that man without choice is a puppet, and that man then has no acts which he can call his very own. Without genuine choice, choice that when expressed in action makes things different from what they otherwise would be, men are but passive vehicles through which external forces operate. This feeling is neither self-explaining nor self-justificatory" (J. Dewey, 1960:262).

Vervolgens ondersoek Dewey die mens se moontlikheid van keuse, as 'n grondslag van menslike vryheid. Van besondere belang in sy ondersoek is die volgende:

(a) Die teoretiese formulering van die mens se vryheid van keuse het op 'n vroeë stadium met ander menslike "belange" verweef geraak. Dit was eerder hierdie ander belange as die mens se kiesmoontlikheid wat die vryheidsfilosofie beïnvloed het (J. Dewey, 1960:263).

(b) Die "belange" hier op die spel was die juridiese aanspreeklikheid van die mens. Hieruit het die mens se aanspreeklikheid gespruit vir straf - tensy die mens verantwoordlik vir sy daad was, was dit onregverdig om hom te straf (J. Dewey, 1960:263).

(c) Die resultaat hiervan was die leerstuk van die vryheid van die wil: die opvatting dat 'n mag bekend as die wil ten grondslag aan die mens se keuse lê, dat dit die grondslag van aanspreeklikheid is en die wesentlike van vryheid vorm.

Aan hierdie wil word 'n vermoë om te kies toegedig - met ander woorde dat dit vry is om te kies, ongeag enige menslike begeerte of impuls, hoofsaaklik uit die mag wat in dié wil self teenwoordig is. So gevestig het hierdie opvatting geword dat dit steeds algemeen opgevat word dat keuse en wilsvryheid een en dieselfde ding is (J. Dewey, 1960:263).

Vervolgens ontwikkel Dewey sy vryheidsteorie teen die agtergrond van die verband tussen die mens se moontlikheid van keuse en die teorie van die wilsvryheid van die mens.

Samevattend kan ons Dewey se vryheidsteorie soos volg weergee:

(a) Dewey (1960:264) bespeur 'n groot leemte in dié teorie wat wilsvryheid met die mens se vryheid om te kies vereenselwig.

Volgens dié teorie word die mens as 'n totale eenheid verantwoordelik gehou. Die vraag is nou waarom die mens aanspreeklik gehou word as die handeling nie van die mens as totale wese, met sy gewoontes, behoeftes en doelwitte uitgaan nie. Die wil is 'n mag buite die individuele mens, soos hy werklik is, 'n mag wat die ware oorsaak van die handeling is. Die kiesvryheid van die wil is nog geen voldoende grond om die mens as totale wese vir dié keuse verantwoordelik te hou nie.

Volgens Dewey (1960:264) moet dié keuse 'n nouer verband met die aard en karakter van die mens hê as waarvoor die teorie van menslike wilsvryheid voorsiening maak.

(b) Volgens Dewey is dit wat agter die mens se keuse skuil eintlik die opvoedbaarheid van die mens om 'n keuse uit bepaalde voorkeure te maak. Daarom verklaar Dewey (1960:267):

"If we sum up, pending such qualification of such confirmation as further inquiry may supply, we may say that a stone has its preferential selections set by a relatively fixed, a rigidly set, structure and that no anticipation of the results of acting one way or another enters into the matter. The reverse is true of human action. In so far as a variable life history and intelligent insight and foresight enter into it, choice signifies a capacity for deliberately changing preferences".

(c) Volgens 'n tweede vryheidsfilosofie is vryheid, volgens Dewey (1960:267), die vermoë om te handel in ooreenstemming met 'n bepaalde keuse. Volgens hierdie vryheidsbeskouing in die klassieke sin - waarvan Locke die vader is - staan, vir Dewey, die werklike vermoë om die mens se begeerte en doelwitte uit te voer voorop. Ondervinding het, volgens Dewey, bewys dat sommige wette en instellings die uitvoering hiervan belemmer. Hierdie obstruksie is dit wat Dewey slawerny noem.

In hierdie verband word vryheid verkry deur die omverwerping van hierdie bepalinge. Vryheid in hierdie sin word gemanifesteer in die regte van die mens om homself te verwesenlik.

Saam met hierdie beskouing van vryheid gaan ook die ekonomiese faktor. Volgens Dewey het ongeveer 'n eeu ná Locke hierdie faktor dominant geword.

(d) Benewens daardie vryheidsfilosofie wat die menslike vryheid in die mens se moontlikheid van keuse vind en die ander teorie wat menslike vryheid sien as die vermoë om ooreenkomstig jou keuse te handel, onderskei Dewey (1960:272) 'n derde teorie.

Van hierdie derde vryheidsteorie was Spinoza, volgens Dewey, die grondlegger. Volgens Spinoza is vryheid mag. Die "natuurlike" regte van die indi-

vidu bestaan bloot in die vryheid om te doen wat hy kan doen - 'n gedagte wat volgens Dewey van Hobbes kom. Op die vraag wat die individu kan doen is die antwoord dan afhanklik van die mag van die individu.

In antwoord op Spinoza se teorie van die mens as beperkte modus antwoord Dewey (1960:272-73) dat die mens as "natuurlike" wese bloot klein onderdeel van die natuur is. Die mens as 'n beperkte modus se handelings word beperk deur die handelings van al die ander modi. Die gevolg hiervan, volgens Dewey (1960:273), is dat die mens slawerny, swakheid, afhanklikheid in die gesig staar, en nie vryheid, mag en onafhanklikheid nie. Langs hierdie weg kan die mens nie sy vryheid verwesenlik nie.

(e) Die waarde wat Dewey in Locke se vryheidsfilosofie bespeur, lê volgens hom daarin opgesluit dat dit benewens die individuele ook die oog vir die universele open en die rol van die wet beklemtoon:

"The worst government is better than none, for some recognition of law, of universal relationship, is an absolute prerequisite. Freedom is not obtained by mere institutions, but by the progressive saturation of all laws and institutions with greater and greater acknowledgment of the necessary laws governing the constitution of things" (J. Dewey, 1960:274).

Aan die hand hiervan verklaar Dewey ook dit wat hy as die positiewe in Hegel se vryheidsfilosofie sien: vryheid is ontwikkeling:

"Freedom is a growth, an attainment, not an original possession, and it is attained by idealization of institutions and law and the active participation of individuals in their loyal maintenance, not by their abolition or reduction in the interests of personal judgments and wants" (J. Dewey, 1960:275).

(f) Aan die hand van die voorgaande formuleer Dewey sy vryheidsfilosofie. As sy uitgangspunt neem hy die vraag na die verband tussen vryheid in terme van die menslike moontlikheid van keuse en vryheid gedefinieer in terme van die vermoë om te handel.

Tussen die moontlikheid van keuse en die vermoë om te handel bespeur Dewey (1960:276) 'n intrinsieke verband. Hiermee saam gaan, volgens hom, die feit dat die mens se moontlikheid van keuse tot 'n groot mate deur die terrein

waarop hy beweeg, bepaal word. So verskil die mens se moontlikheid van keuse byvoorbeeld op die terrein van die ekonomie van dié op die politieke terrein. Van dié verskeidenheid verklaar hy:

"The first is that there are various areas of freedom, because there is a plural diversity of conditions in our environment; and choice, intelligent choice, may select the special area formed by one special set of conditions - familial and domestic, industrial, pecuniary, political, charitable, scientific, ecclesiastical, artistic, etc. I do not mean, of course, that these areas are sharply delimited or that there is not something artificial in their segregation. But within limits, conditions are such that specialized types of choice and kinds of power or freedom develop" (1960:277).

By sowel die teorie van die menslike wilsvryheid as die teorie dat die menslike vryheid bestaan uit die vermoë om te handel bespeur Dewey (1960:280) as ooreenstemmend die feit dat hulle uitgaan van die feit dat vryheid gedefinieer word in terme van iets wat reeds bestaan.

J. Dewey daarenteen gaan daarvan uit dat vryheid gesoek moet word in iets wat tot stand gebring word, in 'n bepaalde vorm van groei; in **gevolge** eerder as in **oorsake**. Volgens Dewey is die mens vry, nie op grond van wat hy is nie, maar vir sover hy iets anders word as wat hy was. Ter ondersteuning van hierdie opvatting beroep Dewey (1960:281) hom op die kousaliteitsopvatting van I. Kant.

Dewey (1960:284) beklemtoon dat die wetsorde geen struikelblok vir menslike vryheid is nie, maar 'n voorwaarde vir die verwesenliking van die mens se vryheid.

Uit hoofde van die voorgaande konkludeer Dewey (1960:286-87):

- (i) Die moontlikheid van vryheid is diep in die mens-wees van die mens geleë. Dit vorm 'n eenheid met die mens se unieke individualiteit.
- (ii) Soos alle moontlikhede moet ook hierdie moontlikheid geaktualiseer word; en soos enige ander moontlikheid kan dit slegs geaktualiseer word onderhewig aan objektiewe voorwaardes.

- (iii) Die voorwaardes vir politieke en ekonomiese vryheid is nodig ten einde die vryheidspotensiaal te verwesenlik wat elke mens in sy struktuur met hom omdra.
- (iv) Die konstante en uniforme wette is nie 'n struikelblok vir vryheid nie, maar 'n noodsaaklike voorwaarde vir die mens om sy vryheidsmoontlikhede te verwesenlik.
- (v) Sosiale omstandighede is verweef met die voorkeure van die individu, op so 'n wyse dat die mens sy vryheid kan aktualiseer.
- (vi) Vir tē lank het die opvatting oorheers dat vryheid 'n onbepaalde mag is wat in 'n geslote wêreld werkzaam is. In werklikheid is vryheid 'n wil in 'n onbepaalde wêreld, omdat dit oop is en na 'n nuwe toekoms ontwikkelend op weg is.

Opvallend van Dewey se opvatting van menslike vryheid is die feit dat hy tot 'n mate bewus is en kennis neem van die nominalistiese grondslae van die Westerse vryheidstoeorieë. Ten spyte hiervan bly Dewey in gebreke om menslike vryheid positief in die oog te kry. Nêrens vind ons by hom 'n omvattende besinning oor die onderskeie tipes van menslike vryheid nie, alhoewel hy by geleentheid vermeld dat met die besondere voorwaardes in elke individuele geval rekening gehou moet word.

Tweedens blyk dat Dewey poog om te breek met die negatiewe opvattinge van menslike vryheid in die klassieke en liberalistiese sin van die woord. Hy slaag egter nie daarin om menslike vryheid in sy positiewe essensie te tipeer nie. Alhoewel hy kritiek uitoefen teen daardie beskouings van menslike vryheid as 'n **onbepaalde mag**, verval Dewey daartoe om vryheid te definieer in terme van 'n vryheid van die wil in 'n **bepaalde wêreld**. Die rede hiervoor lê daarin dat hy 'n positiewe herinterpretasie van die humanistiese opvattinge van 'n negatiewe begrip van vryheid probeer gee.

Vir Dewey staan die probleem van die versoening van die individuele en die universele voorop. Uiteindelik kapituleer Dewey ten gunste van die oorbelemtoning van die individuele. Van belang is hierby dat sy individualistiese vryheidsoopvatting 'n duidelike evolusionisties-materialistiese karakter openbaar.

Van sy vryheidsteorie kan in finale instansie gesê word dat dit die menslike vryheid tot 'n evolusionistiese proses herlei waarin die mens determi-

nisties meegesleur word. Hierdie evolusionistiese proses word egter voltrek onder die leiding van die wil. In hierdie verband moet egter daarop gelet word dat die wil hier die betekenis van die **effektiewe redelikheid** van die mens is. Aan hierdie effektiewe redelikheid ken Dewey voorrang toe; hierin setel die mens se vryheid. Deur hierdie "effektiewe rede" tot grond te verhef, word 'n besondere deel van die menslike persoonlikheid verabsoluteer, naamlik die logiese.

3.3. Die vitalisme of "Lebensphilosophie"²

Van die vitalisme kan voorlopig gesê word dat dit enigermate lynreg teenoor sowel die **pragmatisme** as die **rasionalisme** staan. Van hierdie wysgerige kamp is F.W. Nietzsche (1844-1900) 'n belangrike eksponent.

As 'n voorloper van die moderne irrasionalisme kan benewens Kierkegaard ook die naam van F.W. Nietzsche vermeld word (vgl. D.H.Th. Vollenhoven, 1964:198). Teenoor Kierkegaard verkondig Nietzsche die leer van die **anti-Christelike nihilisme**. As vader van die "Lebensphilosophie" is die lewe die grondnoemer vir heel die bestaan van die mens, maar dan wel lewe in 'n heel eie betekenis konteks. Lewe beteken vir Nietzsche die aanvaarding van die mens se eie instinkte, die neerlê van eie menslike lewensnorme en die kragdadige bestryding van "vyandige" en verstarde redebeelde, konvensionele moraliteit en die Christendom.

Met nihilisme wil dus gesê wees: daar is geen ideale menslike hoop en 'n doel in lewe **an sich** nie. Deur die insig van die menslike lewe, volgens sy eie instinkte, sal mettertyd 'n "nuwe mens" as supermens, oftewel, "Uebermensch" op die voorgrond tree.

Die volle inpak van Nietzsche se irrasionalisme sou eers in sy volle konsekwensies met die neerlaat van die gordyn oor die gevolge van die Tweede Wêreldoorlog, ervaar word. Wat sy vryheidsbeskouing betref is die volgende besonder beagtingswaardig:

² Vgl. hieroor H. De Vos (1977:177 e.v.) en die opmerkings van P.S. Dreyer (1974:3 e.v.).

'n Goeie voorbeeld van 'n self-deterministiese vryheidsfilosofie, in die geledere van die irrasionalisme, vind ons in die lewensfilosofie van Friedrich Nietzsche.

Nietzsche se vryheidsfilosofie is ingebed in sy vitalisme. Die werklikheid is vir Nietzsche lewe; polsende lewe. Nie dit wat staties in die werklikheid is, is die belangrikste nie. Dit wat in 'n staat van wordings is, is die belangrikste. Die werklikheid is vir Nietzsche slegs dit wat om die lewe draai. Die lewe is alles en alles, ook die menslike gees en denke en waarheid, staan in die diens van die lewe en die wil tot mag. Alles wat in diens van die lewe staan, is waar.³

Nietzsche se filosofie is gerig teen die rasionalistiese en idealistiese filosofieë. In die plek hiervan stel Nietzsche die lewe en die wil tot mag. As ideaal stel Nietzsche die Uebersich.⁴ Die mens is iets wat oorwin moet word (Zarathustra).⁵ Wat die sedelike betref, verklaar Nietzsche dat die mensheid onherstelbare skade gelei het as gevolg van die verburgerlike Christelike moraal. Die Christelike moraal (eties) herlei⁶ Nietzsche tot 'n kudde-instink. Volgens Nietzsche is die Christelike moraal die grootste gevaar vir die vrye, skeppende menslike gees.⁷

Die Christelike moraal is, volgens Nietzsche, 'n blote verknegting van die mens.⁸ Skuldbesef en berou is blote waanbeelde wat uitgeroei moet word. Die Christelike moraal skryf Nietzsche toe aan die slegte gevolge van die deurwerking van die Joods-Christelike gees - veral die invloed van Paulus

³ Vgl. in die algemeen E.A. Venter (1973:94-96). Vir die oorsprong van die vitalistiese filosofie vgl. G. Lukács (1980).

⁴ Vgl. F. Nietzsche (Werke, 1954-1956, III:919): "Not 'humanity' but Superman is the goal".

⁵ F. Nietzsche (Werke 1954-1956, II:445): "Man is something which must be surpassed; man is a bridge and not a goal".

⁶ Dit was veral F. Nietzsche se werke *The birth of tragedy* (1872), *Human all too human* (1878-1879) en *Beyond good and evil* (1885-1886) waarin sy etiese beskouings uiteengesit word.

⁷ Vgl. Werke (1954-1956, II:730) en *Twilight of the idols* (1979c:115 e.v.).

⁸ Kyk Werke (1954-1956, II:782) en F. Nietzsche (*Beyond good and evil*, 1979a:100).

op die westerse kultuur. Die Joods-Christelike moraliteit het die mens se vryheid "vermoor". Die Christelike moraal is, volgens Nietzsche, niks anders as die afkeur wat die swakkere vir die sterkere het nie.⁹

Hy tref voorts 'n onderskeid tussen 'n "heersersmoraal" en 'n "slawe-moraal". Laasgenoemde - die Christelike moraal - moet ten sterkste afgekeur word. Hiermee het Nietzsche hom veral gerig teen die moraliste van sy dag wat die skyn van goedheid en deugdelikheid voorgehou het.¹⁰ F. Nietzsche verkondig 'n totale herrangskikking van waardes ("Umwertung aller Werten"). Slegs dit is goed wat die wil tot mag, alles wat die mag in die mens verhoog.¹¹

Alles wat uit swakheid voortkom, is sleg. Die sekularisme in die humanistiese denke bereik 'n hoogtepunt in die denke van Nietzsche. Die kern van die mens se bestaan moet gesoek word in die verabsoluteerde subjektiwiteit van die mens, in Ueberschmens-wees, in die vermoë van die mens om deur die wil tot mag te heers.¹²

Om aan die onvryheid van die Christendom se slawe-moraal te ontkom verkondig Nietzsche dat ware vryheid in die Ueberschmens-wees setel. Slegs deur die wil tot mag kan die mens sy swakhede oorkom en werklik vry wees. Deur die wil tot mag oorkom die mens homself en bepaal sy eie toekoms.¹³ Daar

⁹ Vgl. hieroor F. Copleston (1965:177). Kyk ook L. Strauss en J. Cropsey (1972:793 e.v.).

¹⁰ Vgl. hieroor G. de Ru (1967:54).

¹¹ Vgl. F. Nietzsche (Werke, 1954-1956, III:917): "This world is the Will to Power - and nothing else! And you yourselves too are this Will to Power - and nothing else".

¹² Vgl. F. Nietzsche (Werke, 1954-1956, II:578) se opmerking: "A living thing seeks above all to discharge its force - life itself is Will to Power: self-preservation is only one of the indirect and most common consequences thereof". Vgl. ook F. Nietzsche (A Nietzsche reader, 1979a:215 e.v.).

¹³ Vgl. Werke (1954-1956, II:601): "Granted that we succeed in explaining our whole instinctive life as the development and ramification of one fundamental form of will - namely the Will to Power, as my thesis says; granted that one could refer all organic functions to this Will to Power, ... one would have thereby have acquired the right to define unequivocally all active force as Will to Power. The world as seen from within, the world as defined and characterized according to its 'intelligible character', would be precisely 'Will to Power' and nothing

is geen ander verlosser buiten die mens nie.

3.4. Die eksistensialisme¹⁴

Die eksistensialisme kan as die jonger broer binne die familie van die irrasionalisme beskryf word. As wysgerige stroming wat sy oorsprong hoofsaaklik op die Europese kontinent gehad het, verteenwoordig die eksistensialisme 'n verset teen die negentiende-eeuse rasionalisme.

Deur 'n verwerping van die uitgebreide en soms ingewikkelde rasionalistiese denksisteme word die aandag nou vir die werklikheid van die menslike bestaan gevestig. Die ontwirgde sosiale lewe van die na-oorlogse Europese mens het 'n handige groeibodem vir die eksistensialisme voorsien. Dit kan egter van die eksistensialisme gesê word dat dit voëls van uiters diverse vere huisves. Gevolglik word sowel Christelike as ateiistiese eksponente binne die geledere van die eksistensialisme geakkommodeer. Van hierdie denkrigting kan Sören Kierkegaard (1813-1855), Karl Jaspers (1883-1968), Martin Heidegger (1889-1976), Albert Camus (1913-1961) en Jean-Paul Sartre (1905-1980) as eksponente uitgesonder word.

Die duidelikste voorbeeld van 'n nominalistiese vryheidsbeskouing word by die eksistensialistiese filosofie aangetref. Ten einde die irrasionalistiese vryheidsteorieë beter te begryp, sal enkele opmerkings aangaande die kenmerke van hierdie stroming van waarde wees.

Volgens E.A. Venter (1968:87) is die irrasionalisme die produk van die feit dat die ontredder mens eenvoudig nie langer kon glo aan die dogma van vooruitgang nie.¹⁵

Voor sy oë het die twintigste-eeuse mens die ineerstorting gesien van die fundamente waarop die negentiende-eeuse filosofie gerus het. Die almagtige mens wat in wilde veroweringsdrang alle waardes en standaarde omvergestoot en homself tot wetgewer verhef het, staan nou daar ontbloot in sy nietig-

else". Vgl. ook *Thus spoke Zarathustra* (1980:296 e.v.).

¹⁴ Vgl. oor die eksistensialisme A. Flew (1978:461 e.v.) en (1979:107 e.v.).

¹⁵ Vgl. R.G. Olson (1962:13 e.v.) en G. Lukács (1980:95 e.v.).

heid en geringheid: 'n magtelose en radelose wese, bevrees tot die dood toe.¹⁶

Volgens J.A. van Tonder (1979:78) het die eksistensialisme uit die aard van die saak nie in 'n wysgerige vakuum ontstaan nie, maar is dit die produk en kulminasiepunt van denkbeelde van voorafgaande denkers. Ook J.M. Spier (1951:10) wys daarop dat die wortels van hierdie filosofie soms teruggryp na selfs Plotinus of die Stoa. Die hoofwortels heg egter in die meer onlangse verlede, met name in die humanisme met sy strewe na die ideaal van die vrye outonome menslike persoonlikheid.

Die eksistensialisme moet tot die breë stroming van die humanisme gereken word omdat die teenstelling rasionalisme-irrasionalisme 'n teenstelling binne die humanistiese wysgerige denke is, dit wil sê, binne die wysgerige geloof aan die outonome vryheid van die menslike persoonlikheid. Want hoewel die verteenwoordigers van die eksistensialisme onderling van mekaar mag verskil, stem almal ooreen in hul belydenis van die volstrekte outonomie van die menslike persoonlikheid; 'n outonomie wat ten alle koste gehandhaaf moet word teenoor die "natuur" wat steeds rasioneel beheersbaar moet bly (J.A. van Tonder, 1979:79).

Die belangrikste kenmerke van hierdie denkstroming vat Van Tonder (1979:80-82) soos volg saam:

- (i) Die eksistensialisme is 'n **reaksiefilosofie**. Dit is 'n reaksie teen die rasionalisme. In die rasionalistiese denke word die teoretiese denke vergoddelik. Die reaksie van die irrasionalisme is 'n verset teen die sistematiserende verstand wat alles binne die kader van logiese begrippe wil vat. As sodanig is dit irrasionalisties.
- (ii) Wanneer daar van subjektivisme in eksistensialistiese sin gepraat word, dan wil daarmee gesê wees dat die wese van die mens rasioneel onkenbaar is en bygevolg nooit kenobjek van die kenne kan word nie. Volgens die vryheidsopvatting van die irrasionalisme sou rasionele kenbaarheid van die mens beteken dat die mens beheersbaar en dus

¹⁶ Vgl. ook E.A. Venter (1973:96 e.v.) hieroor.

onvry is. Die menslike eksistensie onttrek homself van enige redelike kenbaarheid.

- (iii) Eksistensiefilosofie is ook **krisisfilosofie**. In die krisis van die kultuurvolke van die afgelope dekades het die vraag of daar vir die mens in hierdie tyd nog enige sekerheid is waarop sy bestaan gefundeer kan word, 'n benouende obsessie geword. Hierdie krisistemming sou ook sy stempel op die filosofie afdruk. Hierdie filosofie is in wese pessimisties en deur 'n aura van wanhoop gekenmerk.
- (iv) Eksistensiefilosofie is ook **reduksiefilosofie**. Elke wysgerige stelsel wat nie ten volle rekening hou met die Woord van God nie, maak hom skuldig aan allerlei vorms van reduksie. Dit is so omdat die algemene openbaring in Gods werke nie sinvol verstaan kan word sonder die lig van die Goddelike Woordopenbaring nie.
- (v) Die eksistensialisme ontken ook die Goddelike wet en daarmee alle norme en ordeninge wat die menslike bestaan en samelewing moet beheers. Die mens is 'n absolute vryheid en outonomie deelagtig. Die mens is self-wetgewer en hierdie wet geld individueel, want die outonomie van die een kan nie die absolute vryheid van die ander beperk nie.
- (vi) Die eksistensialisme gee ook voor dat dit transendensie-filosofie is. Deur vrye eksistensiële wilsbeslissings moet die mens homself voortdurend transendeer. Daarom is eksistensie, volgens die eksistensialisme, ook vryheid, beweging en wording. Om te eksisteer beteken, volgens die eksistensialisme, om onafgebroke in die spanning van die vryheid te staan en jouself op hierdie wyse te verwerklik.

S. Kierkegaard, die vader van die **eksistensialisme**,¹⁷ het veral in sy verzet teen die Hegeliaanse metafisika en die verbrokkeling van die kerk te velde getrek. In sy wysgerige denke word Kierkegaard algaande tot die besef gedryf dat die toenemende verwêreldliking van die Christen en die verval van die kerklewe die belangrikste grondprobleme van sy tyd is. Die

¹⁷ Vgl. hieroor J. Marías (1967:435 e.v.).

twee belangrikste motiewe wat by die denke van Kierkegaard te bemerk val, is enersyds 'n onverbloemde ideaal om God te dien en andersyds om die outonomie van die mens te bevestig. Vir die besef van Kierkegaard is die sin van die lewe in die menslike eksistensie gegee. Die outonome mens, met die vermoë van 'n vrye keuse, kan eers werklik homself word deur hom van sy keusevryhede te laat bedien. Die grootste (en belangrikste keuse) vir die menslike eksistensie is die keuse van 'n eie geloof.

Die onverbloemde **individualisme** bly egter steeds op die voorgrond: die individuele mens alleen met homself en alleen met God bly steeds die belangrikste pole waarom Kierkegaard se uitgangspunte wentel.

In die mens se verhouding tot homself en tot God opereer Kierkegaard nie met 'n bloot starre antropologiese werklikheidsbeeld nie. In die menslike selfvervolmaking kan drieërlei stadia van eksistensie bemerk word. Eerstens kan volgens Kierkegaard die **estetiese** fase onderken word, waartydens die mens volgens sy eie sinlike genot lewe. As tweede fase kan die **etiese** onderskei word: tydens hierdie fase is mens tot 'n meer verantwoordelike lewenswyse verplig (deur byvoorbeeld gesinsverplichtinge na te kom). Die belangrikste is egter die derde oftewel **geloofsfas**e, wanneer die mens God as absolute paradoks aanneem. Deur 'n keuse vir die geloofslwe kies die mens as sondaar (en dit ten spyte van die sondeloosheid van Christus) die paradoksale van 'n sondige bestaan en die ewige genade van God.

Die navolgers van die irrasionalistiese uitlopers van Kierkegaard se filosofie kan tot die twee pole van sy paradoks saam gegroepeer word.

Die **dialektiese teologie** het, soos onder andere verteenwoordig deur Karl Barth, as vertrekpunt die "geloofsnood" van Kierkegaard se filosofie gekies. Die **eksistensialisme** daarenteen het sy oorsprong in die vooropstelling van Kierkegaard se eksistensie-motief te danke. Van sy vryheidsopvatting is die volgende van besondere betekenis:

(a) In sy filosofie het Kierkegaard in besonder teen die Hegelianisme te velde getrek en die staatskerk veroordeel. Kierkegaard het as sy vertrekpunt geneem die soeke na die ware Christenskap.

Kierkegaard is 'n uitgesproke individualis. Elke mens is, volgens hom, alleen met homself en alleen met God. Ware gemeenskaplikheid kan slegs in die hemel ervaar word. Kierkegaard onderskei drie stadia in die menslike bestaan. In die **estetiese fase** lewe die mens onverantwoordelik vir sy eie genot. Hierop volg die **etiese fase** - gekenmerk deur 'n meer verantwoordelike lewenswyse. In besonder noem S. Kierkegaard hier die gesinslewe van die mens. Die belangrikste fase is egter die **godsdienstige fase**. Tydens hierdie fase aanvaar die mens God as die absolute paradoks. Deur die godsdienstige lewe te kies, kies die mens homself as sondaar en tog is Christus die Sondelose. Hierdeur kom die paradoks van sondige bestaan en ewige sondelose seën teenoor mekaar te staan.

In sy filosofie maak Kierkegaard dikwels van dialektiese teenoorstaandes gebruik. Hierdie irrasionalistiese dialektiek vorm die grondslag van Kierkegaard se vryheidsbegrip. Die mees algemene dialektiese teenoorstaandes is geleë in die begrippe **oneindigheid** en **eindigheid** (F. Copleston, 1965:114). Die dialektiese teenoorstaandes **moontlikheid** en **noodsaaklikheid** is 'n besondere toepassing van die **oneindigheid/eindigheid** dialektiek op die vraag wat ek as mens met my lewe moet doen. Wie kan ek wees? Wie kan ek nie wees nie?

In die mens se verbeelding kan hy vele moontlike "ekke" konsipieer: myself as oupa, myself as skrywer, myself as pous, ensovoorts. Wat tot 'n groot mate bepaal watter slegs denkbeeldige en watter ware moontlikhede is, is die feit wie en wat ek **nou** is (J.G. Mullen, 1981:50).

Die dialektiese teenoorstaandes **tydelik/ewigheid** beperk die dialektiese pare van **oneindigheid/eindigheid** en **moontlikheid/noodsaaklikheid**. Elke mens moet bewus wees van wie en wat hy **nou** is, ten einde te kan bepaal wie hy **kan** en **nie kan** wees nie. Die mens moet dus die denkbeeldige **moontlikheid** met **noodsaaklikheid** beperk. Indien die mens dit doen, vind die mens die **ware moontlikhede** vir sy toekomstige self. Op die vraag: "Wie is dit **moontlik** vir my om te wees?," is enige van die **ware moontlikhede** 'n korrekte antwoord. Dit is ware menslike vryheid¹⁸

¹⁸ In sy *The sickness unto death* (1968:195) verklaar S. Kierkegaard dat die eerste wat my as persoon kan tref, kan wees dat ek nie **word** wie ek as persoon is nie. Dit is die rede vir alle geestelike korrupsie, "for despair is precisely to have lost the eternal and oneself".

Daar is nog 'n verdere vraag, naamlik: "Watter van hierdie moontlikhede behoort ek te word? Watter een is die ware ek?" Elke mens dra dus met homself 'n egte, ware self rond; 'n self wat hy behoort te wees (J.G. Mullen, 1981:50).

Vir S. Kierkegaard is die mens dus 'n nie-natuurlike wese, verskillend van honde en bome. Dit is die mens se vryheid, die vermoë om sy lewe te beheers, wat die mens van die natuur onderskei. Hierdie vryheid veronderstel sy verbeelding om die wêreld te sien verskillend van wat dit is en homself te sien verskillend van hoe hy is. Daar bestaan dus 'n **onvermydelike spanning** tussen wie die mens is, wie die mens dink hy is, wie die mens werklik kan wees, wie die mens dink hy behoort te wees en dit wat hy werklik behoort te wees. Al die mens se probleme met betrekking tot sy self-beeld, die rol wat hy in die lewe behoort te speel, die menslike vrese, ensovoorts, spruit uit hierdie spanninge. In die finale instansie spruit dit voort uit die feit dat die mens 'n vrye wese is (vgl. J.G. Mullen, 1981:51).

Uit hierdie spanningsverhouding spruit ook die mens se outonome vryheid. Om vry te wees, beteken om outonoom in beheer van jou eie lewe te wees, om te besluit wie jy wil wees.¹⁹ Die mens verloor sy vryheid wanneer hy slegs in 'n droomwêreld van moontlikhede vertoef en nie die geleentheid vir ware outonome vryheid aangryp nie. Die mens wat huiwer, verloor sy vryheid. Volgens Kierkegaard is die sintese tussen moontlikheid en noodsaaklikheid geleë in vryheid.

Volgens hom word die mens se bestaan beheers deur toeval. Die mens se bestaan (eksistensie)²⁰ kan nie deur die beginsels van die wetenskap empiries deurvors word nie. Dit wat die mens van die nie-menslike onderskei, is die menslike gees, die krag van vryheid. Die vryheid wat die gees van die mens skenk, is beheer oor die mens se bestaan (eksistensie). Slegs

¹⁹ Vgl. S. Kierkegaard (Concluding unscientific postscript, 1941:368): "An existing individual is himself in process of becoming ... In existence the watchword is always forward".

²⁰ Elders verklaar hy (Concluding unscientific postscript, 1941:84 en 85): "Existence itself, the act of existing, is a striving ... (and) the striving is infinite", en "Existence is the child that is born of the infinite and the finite, the eternal and the temporal, and is therefore a constant striving".

deur die menslike gees kan die mens ware vryheid ervaar (vgl. J.G. Mullen, 1981:105).

Die vryheid wat die menslike gees verseker, is die vryheid om jou eie self te kies. In sy werk *Either/Or* (1843, II:267) kom Kierkegaard tot die slotsom dat menslike vryheid, wat hom van alle ander dinge onderskei, in die laaste instansie selfs dieper geleë is as die vermoë om te besluit wie die mens wil wees. Ware vryheid lê opgesluit in die vermoë om die posisie wat die lewe die mens deelagtig maak, te aanvaar en die verpligtinge daaraan verbonde, uit te voer. Op hierdie grondslag probeer Kierkegaard die antinomie in sy filosofie tussen menslike vryheid en natuurnoodwendigheid te oorbrug (J.G. Mullen, 1981:124).

Vir Kierkegaard is die mens dus deel van die natuurwerklikheid en as sodanig is die mens gedetermineer. Die mens is egter vry om sy posisie in die werklikheid te aanvaar of te verwerp.²¹ As sodanig is die mens vry om te kies om deugdelik of 'n sondaar te wees.²² In sy poging om die implikasies van sy negatiewe vryheidsbeskouing te ondervang, staan Kierkegaard egter hier die valse probleemstelling van die humanistiese natuur-vryheid-dualisme in die gesig. Die konklusie is onvermydelik dat die natuur deterministies die menslike vryheid vernietig.

(b) Die ontwikkelings wat die vryheidsbegrip na Immanuel Kant deurloop het, word treffend geïllustreer deur 'n kort vergelyking tussen Kant se vryheidsopvatting hierbo en dié van die irrasionalisme. In die eksistensialisme vind ons steeds die reaksie van die persoonlikheidsideaal teenoor die wetenskapsideaal (vgl. E.A. Venter, 1973:103). Die irrasionalisme het egter in veral twee belangrike opsigte 'n daadwerklike wending teweeggebring. Hierdie wending was eerstens die beklemtoning van die menslike individualiteit. Tweedens word die klem nie meer op die wilsvryheid van

²¹ Vgl. S. Kierkegaard (*Stages on lifes way*, 1967:124): "There is a category which means to 'choose oneself', a somewhat modernized Greek category; it is my favorite category and applies to the individual life as a whole".

²² Volgens S. Kierkegaard (*Either/or*, 1959, II:279) is die mens wat vryelik kies se lewe "... a work of freedom, but at the same time it is immanent teleology, and hence it is here only that there can be any question of beauty".

die mens geplaas nie maar op die vermoë van die mens om in vryheid te kies.

Volgens Sören Kierkegaard is die klem op die mens-wees in die "situasie". Dit beteken dat elke individuele mens in vryheid teenoor Christus 'n beslissing moet neem. Indien die mens die goeie beslissing neem deur die verlossing in Christus aan te gryp, dan lê hy sy fondament in Christus.

Volgens Kierkegaard "eksisteer" die mens deurdat hy deur 'n reeks vrye wilsbeslissings homself kan word. Hierdie eksistering wat uit 'n reeks keuses bestaan, vind sy hoogtepunt in die geloof dat die Christen sy eie saligheid kan kies.

Vir Kierkegaard is die mens sowel 'n sintese tussen liggaam en siel as 'n sintese tussen tyd en ewigheid, tussen eindigheid en oneindigheid. Die mens wat sy lewe korrek inrig, kan deel aan die ewigheid verkry. Aan die hand hiervan verklaar Kierkegaard dat die mens na sy liggaam en siel tot die tydelike behoort, en na sy gees tot die ewigheid behoort:

"Man is spirit. But what is spirit? Spirit is the self. But what is the self? The self is a relation which relates itself to its own self, or it is that in the relation (which accounts for) that the relation relates itself to its own self: the self is not the relation but (consists in the fact) that the relation relates itself to its own self. Man is a synthesis of the infinite and the finite, of the temporal and eternal, of ... (possibility) and necessity, in short it is a synthesis. A synthesis is a relation between two factors. So regarded, man is not yet a self. In the relation between the two, the relation is the third term as negative unity, and the two relate themselves to the relation ... If on the contrary the relation relates itself to its own self, the relation is then a positive third term, and this is the self" (S. Kierkegaard, *The sickness unto death*, 1968:146).

Die mens moet die tydelike agter hom laat en 'n sprong in die ewige maak: "In the sphere of historical freedom transition is a state. However, in order to understand this affirmation one must not forget that the new situation comes about by the leap. For if this is not kept in mind, transition acquires a quantitative preponderance

over the elasticity of the leap" (S. Kierkegaard, *Concept of dread*, 1954:73-76).

Deur in die oneindige te gryp, kan die mens sy vryheid en ewige saligheid in die oomblik kies. As individualis staan die individuele mens by Kierkegaard in die middelpunt van belangstelling. Eksistensie hou in dat die mens op homself sal bestaan, dat die mens alleen is; sowel met homself as met God. Deur menslike vryheid in die keuse-vryheid van die individu te setel, kan S. Kierkegaard nie die menslike vryheid met die vrymag van God versoen nie. Vir sover die mens in vryheid eksisteer, is geloof in Christus 'n indruising teen die menslike vryheid.²³

Vir Kierkegaard is die geloof dus 'n paradoksale daad deurdat dit teen die mens se eksistensie in vrye self-keuse indruis. Voor God kan die mens in sy eksistensie nie bestaan nie, want die Ewige is die oordeel oor alles wat tydelik is. Die geloof is dus 'n paradoksale sprong van die eksistensie wat nie homself kies nie maar vir Christus kies.

Karl Jaspers, een van die belangrikste eksponente van die eksistensialisme, leer dat die filosofie uitsluitlik in sy verband met die menslike eksistensie (bestaan) gesien moet word.

Vir die besef van Jaspers is eksistensie iets meer as blote "data" (gegewens) wat deur die vakwetenskappe ondersoek word. Eksistensie is iets wat nooit "geobjektiveer" kan word nie; dit is die bron waaruit alle menslike denke en handeling ontsping (vgl. H. de Vos, 1975:277-289).

Die eksistensiële denke beteken vir Jaspers die filosofiese "lewenspraktyk". Die vryheidsgedagte van Jaspers oriënteer hy aan die volgende dualisme: die mens is voortdurend verplig om van 'n transendente bestaan bewus te wees. Die mens bestaan egter andersyds in vryheid, waardeur hy sy ware self deur 'n reeks vrye keuses kan verwesenlik.²⁴ Die mens leef eers werklik wanneer hy sy bewussyn van die transendente bestaan as't ware bevestig.

²³ Vgl. in die algemeen G. de Ru (1967:42 e.v.).

²⁴ Vgl. ook hierdie opmerkings van P.G.W. Du Plessis (1982:73).

Die vooruitgang en opbloeï van die eksistensialisme kan hoofsaaklik aan die werke van Jean-Paul Sartre toegeskryf word (D.H.Th. Vollenhoven, 1964:213 e.v.). Deur sy boeke en dramas het Sartre sy **ateïsme** en **indivïdualisme** verkondig en vir die Westerse mens van sy tyd aanvaarbaar gemaak. As grondnoemer van sy filosofie beklemtoon Sartre dat die mens nooit volkome en afgerond is nie, maar 'n immer **wordende** wese is - vandaar sy nou reeds bekende veronderstelling - essensie voorveronderstel eksistensie. Die mens is gevolglik vir Sartre nie 'n vergestaltung van 'n afgeronde en bevatlike menslike natuur nie, want dan sou daar geen ruimte vir wording wees nie. Die mens is derhalwe nie gebonde tot 'n statiese **essensie** nie. Die wese van die mens moet gevolglik vir Sartre in sy dinamiese bestaan (eksistensie), waardeur hy homself in vryheid voortdurend self transendeer, gesoek word.²⁵

(a) Jean-Paul Sartre (1905-1980) staan midde-in die geledere van die eksistensialisme.²⁶ Sartre se filosofie moet gesien word teen die agtergrond van die invloed van Martin Heidegger (1889-1976) op sy denke.²⁷

J-P. Sartre gaan van die standpunt uit dat die bewussyn homself transendeer. Voorts onderskei Sartre tussen die wêreld van die bewussyn wat hy "**le pour soi**" noem en alles wat buite die bewussyn lê, die "**l' en soi**" (die nie-bewussyn).²⁸

²⁵ Hieraan herinner ook die vryheidsopvatting van W. Luyjpen (1973:217 e.v.).

²⁶ Vir 'n handige inleiding tot die filosofie van Jean-Paul Sartre kyk J.A. Heyns (1967:148:160) en E.A. Venter (1973:104-108).

²⁷ Vgl. hieroor F. Copleston (1977:137).

²⁸ Die begrippe van "die in-sigself" (**l' en soi**) en "die vir-sigself" (**le pour soi**) vorm die grondslag van J-P. Sartre se filosofie. Van die bewussyn ("die vir-sigself") verklaar J-P. Sartre in "**Being and nothingness**" (1977:79): "Yet the for-itself is. It is, we may say, even if it is a being which is not what it is and which is what it is not ... The for-itself is, in the manner of an event, in the sense in which I can say that Phillip II has been, that my friend Pierre is or exists". Die verskil tussen die "in-sigself" en "vir-sigself" stel J.A. Heyns (1967:52) soos volg: "Die verskil wat Sartre maak tussen die bestaan van 'n ding en die bestaan van die mens, druk hy in twee woorde uit wat ons in Afrikaans miskien sô kan vertaal: die bestaan van die ding is **op-homself** (en soi) en die bestaan van die mens **vir-homself** (pour soi)".

Volgens Sartre word self-bewussyn moontlik gemaak deur 'n innerlike afstand van die self te neem. In teenstelling hiermee staan die dinge as suiwer identiteit met hulself. As sodanig is die dinge 'n op-hulself-wees.

Volgens J-P. Sartre is die "en soi" die meer begerenswaardige sinswyse aangesien dit die volmaakte rus het van dit wat op-homself-beslote is. Die "pour soi" daarenteen, voeg slegs die "niks" aan die volmaakte synde toe. As gevolg van die vryheid van die "pour soi" het dit geen blywende synde nie. Hiervan verklaar J-P. Sartre dit is wat dit nie is nie en is nie wat dit is (K.L. Piccardt, 1959:106).

Sonder om homself as "pour soi" prys te gee, streef die mens voortdurend daarna om aan die "en soi" gelyk te word. Soos J.A. van Tonder (1979:84) dit stel: "Hy is voortdurend daarop gerig om 'n 'en-soi-pour-soi' te verwesenlik ... Maar hierdie kombinasie van 'n 'en soi' en 'pour soi' is kragtens definisie onmoontlik. Die Gods begrip is 'n teenstrydigheid".

Volgens Sartre is die mens gedoem om vry te wees. Die mens kan nie anders as vry wees nie.²⁹ Die besef van hierdie vryheid boesem angs en vrees by die mens in. Aan hierdie angs probeer die mens ontkom deur sy eie vryheid te ontken en die determinisme aan te kleef.

Van hierdie algemene vryheid verklaar Sartre dat dit die mens se lewe as transendensie is, tot die mate waarin die mens homself vooruit is. Die mens kies homself en hierdeur vind hy homself in die wêreld terug.

Vryheid is voorts identies met die mens se eksistensie en daarom is dit funderend vir die doelwitte wat die mens nastreef.

Van die beperking van vryheid verklaar Sartre dat, net soos Spinoza geleer het, die denke slegs deur die denke begrens kan word, vryheid ook slegs deur vryheid begrens en beperk kan word.³⁰

²⁹ In sy *Being and nothingness* (L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique, 1977:25) behoort vryheid tot die struktuur van die mens: "What we call freedom is thus impossible to distinguish from the being of the 'human reality'" en (1977:61): "Human freedom precedes the essence of man and makes it possible".

³⁰ Vgl. *Being and nothingness* (1977:525): "Thus on whatever level we place ourselves, the only limits which a freedom can encounter are found in

(b) Kwalik kan 'n duideliker voorbeeld van die negatiewe implikasies van 'n algemene vryheid, as by Jean-Paul Sartre gevind word. Volgens Sartre streef die mens voortdurend daarna om 'n "**en-soi-pour-soi**" te verwesenlik. Volgens Sartre is die mens egter ook vry en kan die mens nooit anders wees nie. Die mens is gedoem om vry te wees. Vanweë die feit dat die mens bewus is van die oorsake wat sy handeling inspireer, is hierdie oorsake "al-reeds transendente objekte vir sy bewussyn" (J.A. van Tonder, 1979:84). As sodanig is hierdie oorsake buite die mens. J-P. Sartre (1957:439) verklaar soos volg:

"In vain shall I seek to catch hold of them; I escape them by my very existence. I am condemned to exist forever beyond my essence, beyond the causes and motives of my act. I am condemned to be free. This means that no limits to my freedom can be found except freedom itself or, if you prefer, that we are not free to cease to be free".

Op hierdie negatiewe noot verklaar J-P. Sartre (1957:440 e.v.) voorts:

"Man is free because he is not himself but presence to himself. The being which is what it is cannot be free. Freedom is precisely the nothingness which is made-to-be at the heart of man and which forces human reality to make itself instead of to be. As we have seen, for human reality, to be is to choose oneself; nothing comes to it either from the outside or from within which it can receive or accept. Without any help whatsoever, it is entirely abandoned to the intolerable necessity of making itself bedown to the slightest detail. Thus freedom is not a being; it is the being of man - i.e., his nothingness of being ... Man can not be sometimes slave and sometimes free; he is wholly and forever free or he is not free at all".

freedom. Just as thought according to Spinoza can be limited only by thought, so freedom can be limited only by freedom. Its limitation as internal finitude stems from the fact that it can not - be freedom - that is, it is condemned to be free; its limitation as external finitude stems from the fact that being freedom, it is for other freedoms, freedoms which freely apprehend it in the light of their own ends".

Hierdie outonome menslike vryheid kan slegs deur vryheid beperk word:

"Its limitation as internal finitude stems from the fact that it cannot not - be freedom - that is, it is condemned to be free; its limitation as external finitude stems from the fact that being freedom, it is for others freedom, freedoms which freely apprehend it in the light of their own ends".

Dit is nou reeds duidelik dat J-P. Sartre se vryheidsbeskouing daartoe lei dat menslike vryheid in sy outonomie teenoor die vrymag van God te staan kom.³¹ Dit is die direkte uitvloeisel van Sartre se nominalistiese vryheidsbeskouing.

(c) In sowel die individualisme as die kiesvryheid van die mens volg Jean-Paul Sartre vir S. Kierkegaard na. Sartre se individualistiese kiesvryheid is 'n uitvloeisel van sy onderskeid tussen die *en soi* en die *pour soi*.³²

Die wêreld, die *en soi*, is vir Sartre 'n absurde, redelose en chaotiese syn. Deur die mens se bewussyn, *pour soi*, bring die mens begrip in die wêreld en kan die mens bestaan. Deur die mens se bewussyn skep hy vir homself 'n wêreld waarin hy sedelike wilsbeslissings kan maak. Hiertoe stel die mens se *pour soi* hom in staat. So spoedig as wat die mens nie deur sy *pour soi* onderskeidend besig is nie, sal die mens ten gronde gaan. Die absurde werklikheid word eers sinvol deur die vrye, kiesende werk van die *pour soi* (vgl. E.A. Venter, 1973:105).

Van die keuse-vryheid van die *pour soi* verklaar J-P. Sartre (*Being and nothingness*, 1957:440)):

"As we have seen, for human reality, to be is to choose oneself; nothing comes to it either from the outside or from within which

³¹ G. de Ru (1967:121) stel dit soos volg: "De God, wiens bestaan Sartre ontkent (wel moet ontkennen) is een geweldig vergroot mens, de vijandige Ander, die zijn vrijheid bespiedt en belemmert en die er daarom alleen al niet mag zijn. Wat hij ontkent is een pseudo-god, een god van eigen maaksel. Van de God der liefde, de Soevereine, die én vrijheid én liefde tegelijk is, heeft hij geen idee. Sartre ontkent niet de werkelijke God, de Levende, maar hij keert zich, vaak met bitter sarcasme, tegen een door de mens zelf geschapen god, die hij dan voor dood verklaart."

³² In sy filosofie hang menslike vryheid nou met die *pour soi* saam. Vgl. R.G. Olson (1962:51 e.v.).

it can receive or accept. Without any help whatsoever, it is entirely abandoned to the intolerable necessity of making itself bedown to the slightest detail. Thus freedom is not a being; it is the being of man - i.e., his nothingness of being ... Man can not be sometimes slave and sometimes free; he is wholly and forever free or he is not free at all".

Van die keusevryheid van die mens in J-P. Sartre se filosofie verklaar H. Redekker (1948:323):

"Voor de concrete wijze waarop de mens met zich en de wereld bezig is, geldt in volle omvang: Het spel is gespeeld. De keuze is telkens al genomen. En men kan hier zelfs zeggen dat 'vrijheid' en 'keuze' begrippen zijn die vanuit het concrete leven naar een zone zijn overgebracht, waar zij hun zin verkiesen, metaphoren die hun metaphoor-zijn krampachtig maskeren. De existentialist zegt in feite: 'Kies maar bezef dat de keuze al gedaan is'".

J-P. Sartre se individualistiese vryheidsbeskouing het veral twee belangrike implikasies. Die moraal is bloot 'n verheerliking van die verlede. Die mens is nie moreel en waarlik vry wanneer hy bestaande waardes dien wat nie op eie keuse berus nie.³³

Tweedens hou menslike vryheid vir Sartre in dat die geloof in die bestaan van God nie met die ware mens-wees van die mens versoen kan word nie. Ware mens-wees beteken die volle vryheid van die mens; die mens wat outonoom vir homself sy eie wette neerlê en wat slegs aan homself verantwoording verskuldig is. Ten einde die mens dus waarlik te bevry, moet die bestaande Gods-idee ongedaan gemaak word. Die mens se absolute vryheid vereis die dood van God.³⁴

³³ F. Copleston (1977:149) merk soos volg op: "Man is the not-already-made. He makes himself. His course is not predetermined: he does not proceed, as it were, along a pair of rails from which he cannot diverge. He makes himself not of course in the sense that what he becomes depends on himself, on his own choice". Kyk ook in die algemeen I. Mészáros (1979, I:156 e.v.) en R.H. Popkin en A. Stroll (1981:294).

³⁴ Daarom kan J-P. Sartre nie anders as om 'n uitgesproke ateïsme te verkondig nie. Vgl. G. de Ru (1967:119 e.v.).

Die mens wat vryheid deelagtig word, verkry nie bloot 'n uiterlike vryheid nie. Ware vryheid behoort tot die struktuur van die mens: "What we call freedom is thus impossible to distinguish from the being of the 'human reality'" (J-P. Sartre, *Being and nothingness*, 1957:25).

Volgens Sartre gaan die mens se eksistensie aan sy essensie vooraf. Menslike vryheid gaan die essensie van die mens vooraf en maak dit moontlik (J-P. Sartre, *Being and nothingness*, 1957:25). Sartre se radikale individualisme hou in dat die mens as sodanig 'n onafgeronde wese is. Dit word aan die mens oorgelaat om homself te "maak" wat hy wil wees. Wat die mens word, is slegs van die mens en sy eie keuse afhanklik.

J-P. Sartre beklemtoon dat die mens nie in metafisiese spekulاسie hoef te verval om aan te toon dat die menslike eksistensie aan sy essensie vooraf gaan nie. In sy voordrag aangaande eksistensialisme en humanisme verduidelik Sartre dat daar geen God bestaan wat vir die mens se skepping verantwoordelik is nie.³⁵

Vir Sartre behoort vryheid dus tot die struktuur van die *pour-soi*. Die vryheid van die *pour-soi* beteken dat dit van die mens afhang wat hy van homself maak. Wat die mens van homself maak, veronderstel 'n basiese beeld wat die mens in vryheid gekies en vir homself as ideaal gestel het. Die mens kies self sy eie waardes. Die mens kies self sy eie norme. Dit is dus volkome in die vrymag van die mens om die geboorte van God te kies of te verwerp. Vir Sartre maak dit dus geen saak of God bestaan al dan nie. Selfs indien God bestaan, volgens Sartre, streef die mens steeds doelwitte na wat hyself gekies het (vgl. F. Copleston, 1977:160).³⁶

Die nihilistiese opvattinge aangaande menslike vryheid wat deur S. Kierkegaard en J-P. Sartre op die voorgrond gestel word, is tot 'n groot mate deur die irrasionaliste Albert Camus (1913-1960) en Maurice Merleau-Ponty

³⁵ Daarom kan J-P. Sartre verklaar dat die lewe a priori geen sin het nie: "S'il supprimé, Dieu le Père, il faut bien quelqu'un pour inventer les valeurs" (vergelyk G. de Ru, 1967:119).

³⁶ Aangesien, volgens J-P. Sartre, vryheid tot die struktuur van die *pour soi* behoort, is die mens veroordeel om vry te wees. Die mens kan nie werklik kies om vry te wees of nie: ons is as mense vry bloot vanweë die feit dat ons 'n bewussyn het. Ons kan egter kies om onself te bedrieg. In hierdie sin kan die mens wel kies om vry te wees.

(1908-1961) verder uitgebou. Tot 'n groot mate kan die filosofie van Marleau-Ponty ook binne die breër konteks van die fenomenologie geplaas word.

In sy werk *Phenomenology of perception* (1962) probeer Marleau-Ponty om die absolute vryheidsopvatting van J-P. Sartre te temper. Ten einde Sartre se opvattinge meer aanvaarbaar te maak, probeer Marleau-Ponty om absolute vryheid en determinisme met mekaar te versoen. Volgens Sartre is die mens se vryheid absoluut. Volgens Marleau-Ponty word die mens se besluite wel nie deur sy motiewe bepaal nie: "... the alleged motive does not exercise weight on my decision; on the contrary, it is my decision which gives the motive its force" (1962:497). Vir Sartre hang dit uitsluitlik van die mens af of hy mense as blote "dinge" of as mense sien; as objekte of as vrye wesens. Dit berus byvoorbeeld uitsluitlik op die mens se vrye wil of hy op 'n rots sal klim al dan nie.

Marleau-Ponty huldig nou die beswaar dat indien vryheid absoluut en sonder grense is, die woord "vryheid" van alle duidelike betekenis ontnem sal word: "If, in effect, freedom is equal in all our actions and even in our passions ... one cannot say that there is any free action ... It (freedom) is everywhere, if you like, but it is also nowhere" (1962:499). Vryheid is volgens Marleau-Ponty altyd "gesitueer". Dit beteken nou nie dat 'n vrye handeling verdeel kan word in 'n deel wat vry is en 'n deel wat gedetermineerd is nie. Dit beteken dat die mens nie 'n suiwer bewustelike wese is nie, maar dat die vlak van die bewussyn en vryheid onder die voorwaardes van 'n voor-bewustelike vlak bepaal word. Marleau-Ponty (1962:509-510) gee die volgende voorbeeld: die bourgeois-geleerde wat met sy stand breek en homself met die revolusie van die proletariaat vereenselwig, doen dit vrywillig. Hy kom egter tot 'n beslissing, nie slegs bewustelik en onafhanklik van standverskille nie, maar as 'n mens wat deur geboorte en afkoms 'n bepaalde posisie beklee ("gesitueerd" is).

Alhoewel die geleerde se besluit vrywillig is, is dit steeds die besluit van 'n bourgeois-geleerde. As sodanig is die uitoefening van sy vryheid gedetermineer deur 'n reeds bestaande situasie. Alhoewel die mens vrywillig kies, word sy keuse deur die situasie waarin hy homself bevind, bepaal.³⁷

³⁷ Vgl. ook F. Copleston (1977:205).

Die pogings om deur middel van die self-determinisme die stryd tussen die determinisme en die indeterminisme by te lê, bereik in die irrasionalistiese denke 'n hoogtepunt. Die eksistensialisme gaan nie slegs daarvan uit dat die mens vryheid deelagtig is nie maar in sy selfheid vry is (G. de Ru, 1967:85). G. de Ru stel dit voorts soos volg:

"Dat beteken: er is niets waaraan wij ons kunnen vastklampen, geen god, geen idee van het goede, geen ideaal, geen waarde. Er zijn geen objectieve eeuwige normen, waarnaar wij ons hebben te richten, geen objectieve doeleinden, die wij in vrijheid zouden kunnen dienen. Er is letterlijk niets dan de menselijke vrijheid en die vrijheid, die is, is eigenlijk ook niet, maar moet in iedere levensuiting bewust en met alle krachten gewild worden".

Kenmerkend van die eksistensialisme is die feit dat vryheid 'n gegewe is en geen proses van voortdurende verowering nie. Die ekheid (selfheid) van die mens mag nooit as 'n "ding" opgevat word nie - dan is geen ware vryheid moontlik nie. Dan sou die ekheid apriories gedetermineerd wees as 'n bestaande "ding". In die eksistensialisme is die menslike ekheid 'n vertrekpunt. As eerste (en fundamentele prinsipe) geld dat die mens is wat hy van homself (sy selfheid) maak. Die mens is dus die grote skepper van alle dinge - ook van homself.

Die self-determinisme het, veral onder invloed van Nietzsche, in die twintigste eeu 'n meer revolusionêre gesindheid jeens bestaande instellings aangeneem. Die revolusionêre ondertone van die irrasionalisme het veral in die eksistensialisme en die nieu-Marxisme na vore gekom. Kenmerkend van hierdie tendens is die vryheidsfilosofie van Albert Camus (1913-1961).

Camus is bekend daarvoor dat hy in die jare wat die Tweede Wêreldoorlog voorafgegaan het, die revolusie sentraal in die menslike bestaan gestel het. Vir Camus beteken mens-wees om te rebelleer. Aangegryp deur die menslike ellende in die wêreld het van Camus in 1951 verskyn sy *l'Homme révolté*. In sy werke speel die revolusie en die dood 'n oorheersende rol (vgl. R. Bakker, 1966:156 e.v.).

As skrywer is A. Camus daarvan oortuig dat die mens slegs uit die nood van sy eksistensie bevry kan word deur die heldere en suiwere denke van die klassieke Grieke.³⁸

Die mens kan nie die ewigheid deelagtig word in die hiernamaals nie maar in die wêreld. Vir Camus gaan dit om die genot opgesluit in die aardse bestaan. Die seksuele hartstog van die mens en die sinlikheid van die menslike liggaam gee waarlik uiting aan die mens se belewing van die werklikheid.

Camus was besonder aangegryp deur die Griekse lewenswyse. Hy verkies die klassieke lewenswyse bo die Christendom. Daar skuil vir Camus meer waarde in die denke van Plato as in die dogma van die Christelike kerk. Die Griekse gees bly vir A. Camus die ware bron van geluk en vryheid (R. Bakker, 1966:157). Vir Camus is Prometheus die model vir die moderne mens. Prometheus is die vrye, onafhanklike titaan wat as vader van die menseras aan sy kinders die vuur gegee het omdat hulle naak en onbeskermd in die wêreld kom. Prometheus is self 'n half-god wat nie voor die gode (Zeus) buig nie, maar in ewige revolusie sy lyding as 'n ewige onreg verduur.³⁹

Andersyds is A. Camus ook die prediker van die revolusie. Hierdie revolusie is gerig teen die absurditeit van die wêreld en die lewe, lyding, onreg en dood. Die mens moet homself teen sy menslike situasie rig. Hierdie menslike revolusie is 'n bevestiging van die mens self - soos hy is.⁴⁰

³⁸ Vgl. A. Camus (*L'Homme révolté*, 1951:377): "Au midi de la pensée, le révolté refuse ainsi la divinité pour partager les luttes et le destin communs. Nous choisirons Ithaque, la terre fidèle, la pensée audacieuse et frugale, l'action lucide, la générosité de l'homme qui sait. Dans la lumière, le monde reste notre premier et notre dernier amour. Nos frères respirent sous le même ciel que nous, la justice est vivante. Alors naît la joie étrange qui aide à vivre et à mourir et que nous refuserons désormais de renvoyer à plus tard ..."

³⁹ A. Camus (*L'Homme révolté*, 1951:43) verklaar: "Les premières théogonies nous montrent Prométhée enchaîné à une colonne, sur les confins du monde, martyr éternel exclu à jamais d'un pardon qu'il refuse de solliciter. Eschyle accroit encore la stature du héros, le crée lucide ('l malheur vierdra sur, moi que je ne l'aie prévu), le fait crier sa haine de tous les dieux et, le plongeant dans 'une orageuse mer de désespoir fatal', l'offre pour finir aux éclairs et à la foudre: 'Ah! voyez l'injustice que j'endure!'".

⁴⁰ A. Camus (*L'Homme révolté*, 1951:32) verklaar: "Apparemment négative, puisqu'elle ne crée rien, la révolte est profondément positive, puis-

Die mens se revolusie is vir Camus 'n metafisiese aangeleentheid wat uitloop op 'n veldtog om God te ontthoon en Sy plek in die hemel in te neem (vgl. R. Bakker, 1966:163). Die rebellerende mens moet al sy humanitêre motiewe laat vaar en bewus word van die historiese onafwendbaarheid van die komende revolusie (A. Camus, *l'Homme révolté*, 1951:135). Camus lewer egter skerp kritiek teen K. Marx omdat hy (Marx) een god in die plek van 'n ander stel. Waar God ontthoon word, verskyn 'n ander. Na die onttroning van God verrys die staat as simbool van die vergoddelikte mense, wat die wil tot mag op hulle vaandel geskryf het (A. Camus, *l'Homme révolté*, 1951:143-167). Ook G.W.F. Hegel het, aldus Camus, in sy filosofie die vergoddeliking van die mens verkondig. Dieselfde gedagte vind ons ook by F.W. Nietzsche en J-P. Sartre. Die mens is 'n vrye wese en alles wat die mens wil, is goed en reg. Alles wat die wil tot mag versterk, is geoorloof. Van die sō vurig begeerde vryheid bly dan niks oor nie.⁴¹

In die plek van God word die vergoddelikte mens geplaas. Camus se doel is om in die duistere dieptes van die nihilisme te soek na die gronde om die nihilisme te oorwin. Camus soek na 'n nuwe moraal om die nihilisme te oorwin. Slegs deur die heldere lig van die denke kan die mens wedergebore word en homself herskep.⁴² Slegs die mondige mens kan in sy ware mens-wees vry wees.⁴³

3.5. Die Nieu-Marxisme

Soortgelyk as die ander stromings binne die geledere van die irrasionalisme het die Nieu-Marxisme ontwikkel as 'n kritiese ingesteldheid teenoor die rasionalisme. Meer spesifiek verset die Nieu-Marxisme sigself teen die

qu'elle révèle ce qui, en l'homme, est toujours à défendre".

⁴¹ Vgl. *l'Homme révolté* (1951:135): "La liberté, ce nom terrible écrit sur le char des orages, est au principe de toutes les révolutions. Sans elle, la justice paraît aux rebelles inimaginable. Un temps vient, pourtant, où la justice exige la suspension de la liberté. La terreur, petite ou grande, vient alors couronner la révolution. Chaque révolte est nostalgie d'innocence et appel vers l'être. Mais la nostalgie prend un jour les armes et elle assume la culpabilité totale, c'est - à - dire le meurtre et la violence".

⁴² Vgl. ook A. Camus (*l'Homme révolté*, 1951:21-22).

⁴³ Kyk ook R. Bakker (1966:157).

positivisme van die 19e eeu. Die vernaamste ander kenmerke van die nieu-Marxisme is die feit dat dit die sosiale organisasie van die samelewing beklemtoon; dat dit anti-kapitalisties is; dat dit probeer om uit en uit 'n kritiese teorie van die menslike samelewing te wees; dat dit by uitstek die gevare van gesagsmisbruik in die gemeenskap wil blootlê en dat dit probeer om 'n alternatief vir die huidige samelewing aan die hand te doen. In sy werk **Eros and civilization** ondersoek Herbert Marcuse die oorsprong van die onderdrukte individu en die onderdrukte samelewing. Marcuse heg besondere waarde aan die herinnering van 'n verlore paradys waarin genot uitsluitlik geheers het. In die nuwe werklikheid wat H. Marcuse orent wil bring, moet die **vervreemde arbeid** vervang word deur werk wat as spel en genot ervaar word. Kenmerkend van die verskillende benaderings in die nieu-Marxisme is die feit dat die hoop op 'n utopiese samelewing gevestig word, waar die mens se arbeid van oormatige "staatsorganisasie" bevry moet word. Die mens kan, volgens die nieu-Marxisme, slegs dan vry wees wanneer die mens van 'n verdorwe en korrupte samelewing bevry word. In die nieu-Marxistiese filosofie was H. Marcuse die grondlegger van teoretiese uitgangspunte wat deur veral die Frankfurtskool van die nieu-Marxisme (T.W. Adorno, M. Horkheimer en J. Habermas) verder uitgebou en ontwikkel is.⁴⁴

Die self-determinisme in die gewaad van die revolusie bereik 'n hoogtepunt in die nieu-Marxistiese filosofie van Herbert Marcuse (1898-). Volgens Marcuse leef die mens in die hoogs-industriële samelewings van die wêreld in onvryheid. Die bestaande maatskappy doen alles in sy vermoë om die bevryding van die mens te verhoed. Die enigste uitweg om vryheid en geluk te verwesenlik, is deur revolusionêre optrede.⁴⁵ Die revolusie is eties geregtig omdat die doel daarvan 'n humane, vrye en gelukkige samelewing is.⁴⁶

Volgens H. Marcuse is vryheid 'n vorm van outonome selfbepaling. Ware vryheid is 'n vryheid in die werklikheid (H. Marcuse, **Kultur und Gesell-**

⁴⁴ Vgl. hieroor die uiteensetting van D.F.M. Strauss et al. (1982).

⁴⁵ Volgens H. Marcuse (**Geweld en vryheid**, 1971:8) is revolusie "het omverwerpen van een rechtmatig gevestigde regering en grondwet door een sociale klasse of beweging, die zich tot doel stelt zowel de maatschappelijke als de politieke structuur te veranderen".

⁴⁶ Volgens H. Marcuse is die enigste uitweg wat gevolg kan word om vryheid en geluk te verwesenlik, die gebruik van revolusionêre geweld.

schaft, 1968a, II:186). Vryheid is iets wat in die konkrete werklikheid verwesenlik moet word.⁴⁷ Marcuse het dit in besonder teen die sogenaamde "verinnerliking" van vryheid (A. Perold, 1974:123). Vanaf die Stoa na die denke van M. Luther en I. Kant, tot by J-P. Sartre het die filosofie dit oor innerlike vryheid gehad. Volgens Marcuse het hierdie filosowe gekapituleer voor daardie lewensomstandighede buite die mens, wat die mens onvry maak. Volgens hierdie beskouing hoef die wêreld nie verander te word ten einde vry te kan wees nie - die mens self moet verander word.

Volgens Marcuse berus hierdie standpunt, soos hy dit veral by M. Luther vind, op 'n verdeling van die mens in 'n uiterlike en 'n innerlike "ryk". Vryheid is dan 'n kwaliteit wat aan die innerlike "ryk" toekom, terwyl die uiterlike "ryk" gedetermineerd is. Hierdie twee "ryke" hoef nie met mekaar in ooreenstemming te wees nie. Solank die mens maar innerlik vry is, maak dit nie saak onder watter sosiale, politieke of ekonomiese omstandighede hy leef nie.⁴⁸

Hierdie opvatting van M. Luther vind, volgens Marcuse, sy neerslag in die onderskeid van I. Kant tussen 'n fenomenale ryk, onderhewig aan kousaliteit en natuurlike determinisme, en 'n nomenale ryk, waar die regulatiewe ideë van die vryheid heers (vgl. H. Marcuse, *Hegels Ontologie*, 1968b:60). Hierdie vryheid beteken, aldus H. Marcuse, dat die mens hom in sy mens-wees aan die werklikheid onttrek.⁴⁹

Volgens Marcuse het Marx groter vordering op die terrein van die vryheidsbegrip gemaak. Marx het nie slegs die fokus op die innerlike lewe van die mens geplaas nie, maar die aksent verskuif na die omstandighede waaronder die mens lewe. K. Marx soek dus, volgens Marcuse, na 'n empiriese basis vir menslike vryheid (vgl. H. Marcuse, *Ideen zur kritischen Theorie*, 1969: 131).⁵⁰

⁴⁷ Hiermee bedoel Marcuse dat vryheid iets is wat in konkrete verhoudings in die maatskaplike werklikheid self verwesenlik moet word.

⁴⁸ Vgl. H. Marcuse (*Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, 1968b:60): "Durch nichts, was in der Welt ist und von der Welt herkommt, kann die 'Seele' und ihre, Freiheit angegriffen werden".

⁴⁹ Volgens H. Marcuse (*Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, 1968b:60) is die mens vry van die wêreld buite homself "dass er sie gar nicht mehr 'hat' ihrer gar nicht mehr mächtig ist".

Marx fouteer egter, volgens Marcuse, daarin dat hy die ryk van die menslike vryheid wil oprig op dié van die determinisme. Daarmee het Marx homself nog nie volledig ontworstel aan die twee-ryke-leer van die filosofiese tradisie nie. Volgens Marcuse moet die "ryk" van menslike vryheid eerder in die "ryk" van die arbeidsdeterminisme verwesenlik word.

Vryheid in die werklikheid beteken vir Marcuse sodanige herstrukturering en organisering van die samelewing dat die mens in staat is om homself op outonome wyse te bepaal (vgl. A. Perold, 1974:125).⁵¹ Die mens kan dus nie vry wees solank hy op die terrein van die arbeid deur produksieprosesse gedetermineer word nie. Marcuse bepleit die vryheid van die individu, as 'n outonome handelende mens. Vir Marcuse gaan dit in hoofsaak om die vryheid en geluk van die individu. Volgens Marcuse kan die geluk en individualiteit van die mens slegs herstel word deur die samelewing sodanig te herstruktureer dat die mens homself kan wees. Die arbeid moet in sy oorspronklike vorm herstel word. In die onderdrukkende en gedetermineerde natuur is die arbeid self repressief. Die oorspronklike spelkarakter van die arbeid moet herstel word (H. Marcuse, *Psycho-analyse und Politik*, 1968c:27).⁵²

Deur die spelkarakter te herstel, sal die samelewing nie meer deur stryd en kompetisie gekenmerk word nie maar deur samewerking en solidariteit. Deur die arbeid na sy korrekte toestand te herstel, word arbeid die medium waardeur die mens homself moet determineer, waardeur die mens homself verwesenlik en vervul. Deur homself te determineer, sal die mens homself op sy beurt van die natuur bevry (vgl. A. Perold, 1974:127).

⁵⁰ Vir K. Marx is vryheid dus "eine Aufgabe der bewussten gesellschaftlichen Organisation".

⁵¹ Volgens H. Marcuse is vryheid slegs denkbaar "als Autonomie über das Ganze des Apparats".

⁵² Arbeid is niks anders nie as "spiel mit seinen Fähigkeiten und Erfüllung seiner Lebensbedürfnisse".

HOOFSTUK IV

KONKLUSIES

Kenmerkend van die humanistiese vryheidsteorieë is dat (a) 'n onmiskenbare nominalisme dit onderlê; (b) dit by uitstek negatiewe opvattinge van menslike vryheid herberg; (c) hierdie teorieë 'n bepaalde tipe menslike vryheid gelykstel met die totale vryheid van die mens; en (d) hierdie opvattinge menslike vryheid identifiseer met die keuse tussen verskillende moontlike handelinge.

Hierdie vier kenmerke van die humanistiese vryheidsteorieë bring aan die lig dat (a) die gronde van menslike vryheid nie in die humanistiese vryheidsteorieë tot hulle reg kom nie; (b) die voorwaardes vir menslike nie voldoende in aanmerking geneem word nie; (c) die gronde van menslike vryheid dikwels met die voorwaardes verwar word; of (d) dat die voorwaardes dikwels as vertrekpunt opgevat word en waarin menslike vryheid dan begrond word.

Van hierdie valse uitgangspunte onderliggend aan die humanistiese vryheidsteorieë kan ons die volgende samevattend stel:

- (a) In die humanistiese filosofie staan die waarheid van Gods Woord; die vertikale verhouding van die mens tot God; die algenoeagsaamheid van God en die onselfgenoeagsaamheid en wetsonderworpenheid van die mens nie in die regte verhouding nie. Die resultaat hiervan is dat 'n bepaalde aspek of sy van die mens selfgenoeagsaam gestel en verabsoluteer word. Tweedens kan in die humanisme nie die menslike wetsonderworpe en onselfgenoeagsame vryheid met die selfgenoeagsame en almagtige vrymag van God versoen word nie. Die gevolg hiervan is dat 'n funksie of sy van die mens tot selfgenoeagsame grond van die mens en menslike vryheid herlei word. Derdens is dit opmerklik dat die humanisme telkens vanuit die mens en die menslike vryheid tot die waarheid wil kom. Hierteenoor beklemtoon die Calvinisme dat ons slegs vanuit die Waarheid werklik menslike vryheid kan ken en waarskynlik vry kan wees. Dit is besonder opmerklik dat dit veral die irrasionaliste is (byvoorbeeld F. W. Nietzsche, J-P. Sartre, S. Kierkegaard, A. Camus, ensovoorts) wat die klem lê op die mens se vryheid. Van hieruit moet die menslike strewe

hom na die waarheid lei. So verklaar Sartre byvoorbeeld dat die mens gedoem is om vry te wees. Die mens kan nie anders as vry wees volgens hom nie.

Vryheid is identies met die mens se transendensie en daarom is dit funderend vir die doelwitte wat die mens nastreef.

Een van die weinige uitsonderings in hierdie opsig is die vryheidsteorie van J. Dewey. Volgens Dewey is menslike vryheid nie 'n gegewe nie, maar is dit iets wat die mens positief moet verwesenlik. Dewey stel egter nie die teale verhouding van die mens tot God voorop nie maar probeer om vryheid vanuit die "effektiewe rede" van die mens te verklaar.

Enkele humaniste, byvoorbeeld R. Descartes, erken wel die bestaan van God. Deur egter van 'n funksie of sy van die menslike persoonlikheid uit te gaan, word hierdie funksie of sy vergoddelik en word God so-doende aan die mens se rede gesubsimeer.

- (b) Van die erkenning van die grondbeginsel van die samehang en verskeidenheid van menslike vryhede kom in die humanistiese denke weinig tereg. Dus vind ons dat die humanistiese vryheidsteorieë 'n valse beskouing van menslike vryheid bied deur (i) die geheel van menslike vryheid tot 'n bepaalde aspek te beperk en (ii) menslike vryheid tot die vrye wil van die mens of tot die sogenaamde vrywillige keuse van die mens te heteroduseer.

So vind ons byvoorbeeld dat J. Locke die menslike kiesvryheid voorop stel; Voltaire herlei die totale menslike vryheid tot die vermoë om te doen wat die mens wil doen - die vermoë van die individu om te kan kies; J-J. Rousseau sien die totale vryheid van die mens opgesluit in die mens se wilsvryheid, ensovoorts.

- (c) Uit hoofde van (a) en (b) hierbo blyk dat van die menslike roepingsvervulling - die mens se natuurbeheersing en kultuurskepping - daar in die humanistiese vryheidsteorieë min van teregkom. Vir I. Kant is dit wat die mens vir sy vryheid behoort na te streef geleë in die outonomie van die menslike wil. Slegs vir sover hierdie wil nie volkome aan

die wet onderworpe is nie kan die mens in positiewe sin vry wees. Vir S. Kierkegaard is die mens se bestemming daarin geleë om eindeloos te kies - hierin is die mens se vryheid geleë.

- (d) Opvallend van die humanistiese vryheidsbeskouings is dat wetsvervulling as voorwaarde vir menslike vryheid nie tot sy reg kom nie. Hieruit ontspring die konflik in die humanisme tussen die determinisme, indeterminisme en die selfdeterminisme. Konsekwent stel die Calvinisme wetsgehoorsaamheid as 'n *sine quo non* vir die hele vryheid van die mens.

Die oorsprong van die konflik tussen die determinisme, indeterminisme en selfdeterminisme kan tot R. Descartes teruggevoer word. Ten einde die menslike vryheid te waarborg wil Descartes op indeterministiese wyse 'n absolute vryheid aan die menslike wil toeken. Die mens se wil is in die laaste instansie nie van die menslike waarneming onafhanklik nie. Gevolglik vervel Descartes se vryheidsopvatting in 'n volslae determinisme.

By T. Hobbes vind ons dat hy sy vryheidsopvatting in die kinematiese wette begrond. Gevolglik vervel Hobbes in 'n volslae kinematiese determinisme. Ook by J. Locke tree die determinisme in die gedaante van 'n psigologiese determinisme op die voorgrond.

I. Kant probeer - met sy kritiek teen D. Hume - om die determinisme en die indeterminisme met mekaar te versoen. Aldus kan ons sê dat Kant heel waarskynlik die voorloper van die selfdeterminisme is. In positiewe sin verklaar Kant dat vryheid die outonomie van die wil is. Die mens se handeling is, volgens Kant, aan die dader se wil toerekenbaar, nie omdat hy (deterministies) kan kies om ooreenkomstig of in stryd met die etiese norm te handel nie maar omdat hyself (selfdeterministies) die gewer van die norm is. Opvallend van die selfdeterminisme is dat telkens 'n sy of funksie van die menslike persoonlikheid as vertrekpunt (as grond) opgevat word. Deur die menslike akstruktuur as grond van menslike vryheid te beskou, vervel dié teorie gevolglik in 'n volslae selfdeterminisme. Hierdie waarheid dat menslike vryheid sy grond, sy vertrekpunt nie in die mens self kan vind nie, het die selfdeterminisme nie ingesien nie.

Opvallend in hierdie opsig is dat J. Dewey die mens se wil as "effektiewe rede" losmaak van die menslike akstruktuur en sodoende die menslike wil, handeling, ensovoorts daaronder subsimeer.

(e) 'n Besondere insig van die Calvinistiese vryheidsopvatting is dat menslike vryheid 'n **characteristicum** van die menslike persoon en sy handeling is. Die struktuur van die menslike persoon is 'n besondere voorwaarde vir menslike vryheid. Hierdie feit kan die humanistiese vryheidsteorieë nie in die oog kry. Hier kan ons twee aspekte onderskei:

(i) Die nominalisme onderliggend aan die humanistiese vryheidsopvatting laat nie menslike vryheid tot sy reg kom.

(ii) Indien menslike vryheid wel as 'n **characteristicum** van die mens en sy handeling gesien word, word menslike vryheid hoofsaaklik tot 'n bepaalde aspek van die mens herlei; hiervan getuig byvoorbeeld daardie teorieë wat menslike vryheid herlei tot die wilsvryheid of die handelingsvryheid van die mens.

In die lig van die voorgaande kan ons verklaar waarom R. Descartes byvoorbeeld nie onderskei tussen die vryheid van die mens en die ander "substansies" in die werklikheid nie. By T. Hobbes vind ons dat in die algemeen alle vryhede deur 'n kinematiese determinisme meegesleur word. Ook G.W. Leibinz laat na om duidelik die menslike vryheid te onderskei van die vryhede wat ander monades deelagtig is. Vir K. Marx is vryheid bloot 'n algemene term om die mens se onafhanklikheid van die kapitalisme aan te dui.

(f) Vir die Calvinis is die feit dat God aan die mens 'n moontlikheid van keuse gegee het nie in geskil nie. Vir die Calvinis veronderstel menslike vryheid voorts 'n egte keuse tussen verskillende moontlike handeling; uiteindelik tussen gehoorsaamheid aan die kosmiese wette en norme.

Met hierdie kiesmoontlikheid mag menslike vryheid nie gelykgestel word of tot grond van menslike vryheid gemaak word nie. Hierdie onderskeid sien die humanisme meerendeels nie in nie. In die algemeen is dit 'n

gebrek van die humanisme dat dit nie insien dat 'n positiewe beskouing van vryheid 'n besondere voorwaarde is vir die korrekte perspektiewe op menslike vryheid nie.

In noue samehang met die nominalistiese opvattinge van menslike vryheid in die humanistiese vryheidsteorieë staan dié negatiewe opvatting van menslike vryheid. So 'n blote negatiewe opvatting van menslike vryheid, byvoorbeeld die onafhanklike, die onbepaalde en die onvoorwaardelike het geen ondubbelsinnige betekenis nie. Voorts onderskei dit nie die wesenlik verskillende tipes vryheid nie. Dit bied ook geen basis op grond waarvan 'n positiewe vryheidsteorie opgebou kan word nie. Hierdie negatiewe vryheidsbeskouings vind hulle oorsprong in die humaniste se valse teenstelling tussen natuur en vryheid. Dit is die besondere meriete van H. Dooyeweerd dat hy ingesien het dat hierdie valse grondmotief die humanisme onderlê.

Ten einde die vryheid van die mens voorop te stel, verklaar R. Descartes dat die mens 'n volkome wilsvryheid deelagtig is. Menslike vryheid as die ongedetermineerdheid van die wil kan egter nie standhou teen die natuurwetmatighede nie. Die antinomie is nou dat ten spyte van hierdie wilsvryheid die determinisme in sy filosofie seëvier.

Volgens J. Locke is die mens se vryheid daarin geleë dat die mens kan handel sonder eksterne dwang. Andersyds handhaaf Locke dat die mens nie 'n wilsvryheid deelagtig is nie, maar dat die mens gedetermineer word met betrekking tot wat hy wil. Uit hierdie teenstrydigheid in sy denke kom Locke nie los nie, sodat hy in die finale instansie voor die psigologiese determinisme moet swig.

By I. Kant vind ons 'n vrugtelose poging tot 'n positiewe herinterpretasie van 'n bloot negatiewe opvatting van menslike vryheid. Vir Kant is menslike vryheid geleë in die onafhanklikheid van die praktiese rede. In positiewe sin is hierdie vryheid die outonomie van die wil. Deur wilsvryheid as outonomie op te neem, sluit Kant elke denkbare determinisme, afhanklikheid en voorwaarde vir vryheid uit. Deur hierdie outonome vryheid aan die mens toe te ken word die vryheid van die mens vergoddelik en die vryheid van die mens teenoor die vrymag van God gestel.

Ten slotte kan ons stel dat menslike vryheid net behoorlik in sig kom indien ons rekening hou met sowel die voorwaardes as die gronde van menslike vryheid. Hierdie voorwaardes en gronde kan volgens die Calvinis egter slegs positief na vore kom vir sover ons rekening hou met die waarhede wat Gods Woordenbaring ons op die veld van menslike vryheid bied.

DEEL IV

Menslike vryheid in konteks en perspektief

HOOFSTUK 1

Inleiding

Wat menslike vryheid betref, is dit van fundamentele belang om tussen **konteks en perspektief** (met sy horison) te onderskei. Besien ons menslike vryheid vanuit God se openbaring (dit wil sê vanuit die in sy Woord gegewe openbaring van God aangaande Homself en sy verhouding tot alle dinge), dan besien ons dit in 'n **teale konteks**. As ons vanuit die menslike vryheid die fundamentele waarhede van Gods Woord benader, besien ons dit in 'n **religieuse perspektief** (met sy horison).¹

Ook wat binne-kosmiese probleme betref, tref ons die onderskeid **konteks/perspektief** aan. Dit is van groot belang dat **konteks** altyd aan **perspektief** voorafgaan. Die fundamentele beswaar teen R. Descartes, T. Hobbes, J. Locke, J.-J. Rousseau, I. Kant, J.G. Fichte, G.W.F. Hegel en ander antroposentriese wysgere is dat hulle met die perspektivistiese ondersoek begin.² Maar sô kan die betrokke konteksprobleme nie tot hulle reg kom nie. In kenfilosofiese sin kan ons sê dat konteks ingressief is, terwyl met perspektief die ondersoeker transendeer;³ ingressie (van die kenbare tot die mens) gaan aan die transendering vooraf.

¹ Vgl. bv. H.G. Stoker (1970b:79 voetnoot 4).

² Duidelik is dit dat hierdie humanistiese filosowe geen ekstern-kosmiese vertrekpunt kies nie, maar wel intern-kosmies. Van hieruit benader hulle ook die probleme van menslike vryheid.

³ In hierdie verband het H. Dooyeweerd met die **WMI** die grondslag gelê.

HOOFSTUK II

Menslike vryheid in teale konteks

2.1. Inleidend

Ons aanvaar Gods Woord as kenbron vir ons ondersoek (en vir alle wetenskapsbeoefening). Die rede hiervoor is dat vir die Christen en sy lewens- en wêreldbeskouing die waarheid van Gods Woord nie in geskil is nie. Ook is vir die Christen nie in geding die feit dat alle waarheid (ook dié van Gods Woord en van Sy skepping) saamhang nie. Die wetenskap kom uit die lewens- en wêreldbeskouing op en word fundamenteel daardeur mede-beïnvloed. Dit is dus vir ons 'n gewetens- en beginselsaak dat die waarheid van Gods Woord ook in ons wetenskapsbeoefening erkenning verskuldig is.

Die Heilige Skrif bied waarhede wat vir die wetenskap van belang is - waarhede wat ons nie in die kosmos as sodanig kan vind nie.¹ Treffend stel H.G. Stoker (1969:139) dat indien ons hierdie lig sou ignoreer ons onwetenskaplik sou handel deur relevante gegewens vir die wetenskap opsy te skuif, net soos ook 'n regter ontrou en onregverdig sou handel, as hy in 'n hofgeding relevante getuienis van die hand sou wys. H.G. Stoker² noem die volgende vyftal Skrifwaarhede wat nie deur 'n ondersoek van die kosmos (stof, plant, dier en mens) gevind of beslissend geverifieer kan word nie en wat tog vir hierdie ondersoek van beslissende betekenis is; waarhede wat as lig (leidrade, regulatiewe prinsipes) in die beoefening van die hele wetenskap behoort te dien:

- (i) "Uit en deur en tot God is alle dinge". God is algenoegsaam. Ons mag dus nie iets van ons onselfgenoegsame kosmos verabsoluteer nie.
- (ii) "God (die absolute Soewerein oor alles wat Hy geskape het) het vir die hêle skepping (die kosmos) Sy wetsorde gestel".
- (iii) "God het (in Sy 'menigvuldige' wysheid) 'n (radikale) verskeidenheid in Sy skepping (die kosmos) gelê".
- (iv) "Die mens is na die beeld van God geskape". Hiervolgens mag ons nie in die wetenskap die mens vergoddelik, of tot 'n dier denatureer nie.

¹ Vir 'n interessante diskussie oor die wisselwerking tussen die teologie en die filosofie vgl. J.C. Coetzee (1982:111 e.v.) en J.J. De Klerk (1968:10 e.v.). Kyk ook na H. Hart (1983:1 e.v.), J.P.A. Mekkes (1969:112 e.v.) en D.F.M. Strauss (1977:102 e.v.).

² (1969:139 e.v.).

- (v) "God het sy skepping (die kosmos) goed geskape; die mens het in sonde verval en die wêreld van God afgeval; met die kruisdood van Christus is in prinsipe die verlossing van die mens en die herskeping van die wêreld gewaarborg".

Wat die gebruik van die Heilige Skrif betref, moet ons egter ook in gedagte hou (i) dat Gods Woord nie as 'n ensiklopedie of naslaanwerk vir onopgeloste probleme misbruik mag word nie; (ii) Gods Woord mag nie as 'n wetenskaplike handboek opgevat en misbruik word nie; en (iii) dat die mens nie kan ken soos God ken nie. Gods openbaring in die Heilige Skrif is derhalwe "aangepas" aan die bevattingsvermoë van die mens.

In meer positiewe sin sou ons ook kon verklaar dat (i) Gods Woord op voorwetenskaplike wyse fundamentele waarhede aangaande die kosmos (stof, plant, dier en mens) openbaar; (ii) die taal van die Heilige Skrif voorwetenskaplik is; (iii) die formulering van gedagtes voorwetenskaplik en nie wetenskaplik is nie; en (iv) net soos die kenbare in die kosmos tot wetenskap verwerk moet word, moet die gegewens van die Heilige Skrif (vir sover dit wetenskaplik verwerkbaar is) tot wetenskap verwerk word.

Vir die Calvinis is die Woord van God dus 'n besondere bron waarmee rekening gehou moet word. Ook vir die vraagstuk van menslike vryheid sal die Calvinis dus lig opsteek by dit wat Gods Woord daaroor bekend maak. Dit hou rekening met die feit dat die Openbaring van God sowel in Sy Woord as in Sy skepping eerbiedig en ondersoek moet word.

Hoe menslike kiesmoontlikheid en Goddelike vrymag saamhang, mag ons alleen ondersoek nadat alle betrokke gegewens in sowel Gods Woord as in die kosmos ondersoek is.

In ons ondersoek begin ons met dit wat die Bybel ons oor menslike vryheid bekend maak. Hier beantwoord ons dus die vraag: "Wat sê die Bybel aangaande menslike vryheid?".

Vir die Calvinis kan daar nie oor die eenheid van Gods Woord geredeneer word nie. Sowel die Ou Testament as die Nuwe Testament vorm 'n hegte eenheid. Die Ou en Nuwe Testament kan dus nie van mekaar geskei word nie. Daar is egter 'n onderskeid te tref tussen die begrip vryheid in die Ou

Testament en dié in die Nuwe Testament. In die Ou Testament vind ons byvoorbeeld die beloftes van die komende Verlosser. Ook staan menslike vryheid hier in 'n direkte relasie tot Gods wette. Met die koms van Christus en die vervulling van Gods Wet deur Christus word Gods kinders 'n nuwe vryheid deelagtig - 'n vryheid wat direk in relasie tot Christus staan. Alhoewel Christus die Wet vervul het, hef dit nie Sy kinders se verpligting op om die wet te gehoorsaam nie. Die wet is nie meer die grond van menslike vryheid nie, maar steeds voorwaarde.

2.2. Bybelse vryheid³

2.2.1. Inleidend

Dit is opvallend dat in voorwetenskaplike sin die selfstandige naamwoord **eleutheria**⁴ daarop dui dat iemand 'n vrye burger en geen slaaf nie, is. In hierdie sin beteken **eleutheria**: vryheid, onafhanklikheid van andere; die teenoorgestelde van slawerny. Soortgelyk beteken **eleutheros**: om vry te wees, ongebonde, van vrye afkoms. Sowel **eleutheria** as **eleutheros** word afwisselend gebruik om geestelike vryheid aan te dui. **Apeleutheros** dra in besonder die betekenis van iemand wat vrygemaak is; iemand wat dus nie van geboorte af vry was nie. Die ooreenstemmende werkwoord **eleutheroō** dra die betekenis van iemand wat vry word, nie net met betrekking tot slawerny nie maar van enige band wat die mens kan verhinder om vry te handel (C. Brown, 1978:715). C. Brown (1978:715) beklemtoon die interessantheid dat in die "sekulêre" Grieks, die woord **eleutheros** 'n politieke betekenis dra. Die **eleutheros** is die volwaardige burger wat tot die stadstaat (of **polis**) behoort, in teenstelling met die slaaf wat nie die volle regte as burger geniet nie. Vryheid bestaan in sy reg om ten volle aan die openbare lewe deel te neem. As sodanig het hy 'n reg van vrye spraak, **parrhēsia** - eerlikheid; hy kan oor sy eie lot beslis binne die polis. Vir die pagane Grieke het dit nie beteken 'n wetsongebondenheid nie; om die mens se vryheid te beskerm, word die reg (of **nomos**) vereis. Menslike vryheid staan dus nie teenoor die wet nie.⁵

³ Van besondere waarde vir 'n ondersoek van Bybelse vryheid was die **Afrikaanse Bybelkonkordansie** (1978) van Felix A. Mijndhardt.

⁴ Volgens C. Brown (1978:715) is **eleutheria** afgelei van **eleutheros**.

⁵ Vgl. C. Brown (1978:715): "Freedom and law are thus not contradictory opposites. They belong together and qualify each other. The constant danger is rejection of the law in the name of a misconceived freedom which is purely arbitrary, because it is willing to grant itself more

2.2.2. Menslike vryheid in die Ou Testament

In die Ou Testament word **eleutheria**⁶ teenoor slawerny (Exodus 21:2,5,27; Levitikus 19:20; Deuteronómium 15:12 e.v.) en teenoor krygsgevangenskap (Deuteronómium 21:14) gebruik.⁷ Opvallend is dit dat die woord **eleutheria** nie in verband met of die bevryding van Israel van Egipte of die terugkeer van Israel uit ballingskap, gebruik word nie. C. Brown (1978:716) se konklusie is dat hierdie Bybelse verwysings daarop dui dat gedurende die monargie die Israeliete nie vrye onderdane was nie, maar as "slawe" van die koning beskou is (1 Samuel 8:10-18).⁸

Die kwessie van slawerny in Israel moet verstaan word in die konteks van God se koningskap van sy onderdane. Deur God se voorskrifte aan sy volk beskerm Hy die hulpelose en swakkes, insluitende die slawe. Deur gehoorsaamheid aan Gods wil en wet is selfs die slawe vry. 'n Beperking van die mens se keusemoontlikhede neem nie weg dat die mens nie vry voor God kan wees nie. Deuteronómium 15:13 e.v. bring God se hulp aan die slawe in verband met die bevryding van Israel uit Egipte.⁹

Vanuit die beperkte betekenisveld van dié woorde wat die betekenis van vryheid dra, moet nie afgelei word dat die vraagstuk van menslike vryheid nie in Israel bestaan het nie. Treffend toon C. Brown (1978:716) aan dat die vryheid van Israel en van die individuele lede van die volk, nie los gesien moet word van die reddende daad van God nie. Vir Israel beteken vryheid om deur God vrygemaak te wees (byvoorbeeld van die slawebande van

freedom than it is willing to grant to others. This idea of freedom was naturally applied to relations between states which gave rise to the idea of sovereignty".

⁶ Dit is die Septuagint-ekwivalent vir 'n verskeidenheid oorspronklike Hebreeuse terme wat almal dui op die teenoorgestelde van slawerny. **Eleutheria** word konsekwent teenoor slawerny gestel.

⁷ In 1 Sameul 17:25 word dit in verband gebring met die vrystelling van verpligtinge.

⁸ Die **hōrim** dui op die adellikes. Hulle word **eleutheroi** (vry) genoem. Vgl. 1 Konings 21:8; Nehemia 13:17; Jeremia 36[29]:2.

⁹ In Israel kon 'n Israelitiese slaaf nooit die eiendom van iemand anders word nie. Na ses jaar moes hy sonder vergoeding vrygelaat word (Exodus 21:2 e.v.). Volgens Deuteronómium 15:12 e.v. was die eienaar selfs onder die verpligting om materiële voorsiening vir die vrygelatene te maak.

Egipte) (Exodus 20:2; Deuteronomium 7:8). Menslike vryheid is dus dieselfde as die verlossing wat God die mens skenk. Die feit dat die bestaan van Israel afhanklik is van die verlossing deur God geskenk, het die volgende implikasies:

- (i) Die gawe van vryheid is onlosmaaklik verbonde met die Gewer daarvan. Deur die weë van God te verlaat, en die sonde te verkies, het Israel sy vryheid verloor. Hoe duidelik sien 'n mens nie die slawerny, belydenis en verlossing (vrymaking) van die Israeliete in Rigters 2:1 e.v. nie? Op soortgelyke wyse sien ons uit die noordelike en suidelike koninkryke die slawerny en verlossing van die Israeliete. Duidelik lees ons van die Assiriese oorheersing as gevolg van die goddeloosheid van die noordelike koninkryk in 2 Konings 17:7-23. Net so was die Babiloniese gevangeneskap van die suidelike koninkryk in 2 Konings 21:10-5, 22:19 e.v. en 23:25 e.v. Hoe intens ontroer die verlies van Israel se politieke vryheid nie vir Jeremia in sy klaagliedere nie?
- (ii) Die genade (handelinge) van God is fundamenteel vir sowel die individu as vir die hele Israel. Soos die lewe, huwelik en eer het elke Israeliet 'n reg op sy menslike vryheid (Exodus 20:15).
- (iii) Die stryd om die vryheid van Israel, wat hulle van God ontvang het, word intens deur die profete beklemtoon (Jeremia 7:5 e.v.; Amos 2:6 e.v., 4:1 e.v., 5:7,11 e.v.; Miga 3:1-3 en 7:3).¹⁰

2.2.3. Menslike vryheid in die Nuwe Testament

In die Nuwe Testament kom **eleutheria** 11 maal voor,¹¹ **eleutheros** 23 maal,¹²

¹⁰ Volgens C. Brown (1978:717) word menslike vryheid in noue verband met politieke vryheid gebring: "In later Judaism and at the time of Jesus freedom was understood predominantly in an external, political sense (cf. the typical misunderstanding in Jn. 8:33). Freedom movements with a religious basis were repeatedly formed with the intention of implementing the promised freedom by force against the pagan secular authorities. The best known of these were the Maccabaeans in the second century B.C. who wanted to ensure religious freedom by political freedom, and the Zealots at the time of Jesus (cf. Acts 5:37; 21:38)". Dit beteken egter geensins dat in die Ou Testament die religieuse vryheid wat God skenk, nie 'n allesomvattende vryheid is nie.

¹¹ Sewe keer word dit deur Paulus gebruik, en twee keer elk deur Jakobus en Petrus.

¹² Sestien keer word dit deur Paulus gebruik, twee keer in Johannes, 3 keer in Openbaring en een keer elk in Matthéüs en 1 Petrus.

eleutheroō 7¹³ maal en **apeleutheros** slegs 1 maal.¹⁴ Interessant is dit om daarop te let dat hierdie woorde hoofsaaklik deur Paulus en Johannes gebruik word.¹⁵ Die woord **eleutheria** word in die Nuwe Testament nie in verband met politieke vryheid gebruik nie. Die klem lê hier op die feit dat Christus geen politieke Messias was nie.

In besonder word **eleutheria** gebruik in die betekenis van "die vryheid van die heerlikheid van die kinders van God" (Romeine 8:21). Menslike vryheid is daar "waar die Gees van die Here is" (2 Korinthiërs 3:17). **Eleutheria** beteken "die ... vryheid ... wat ons in Christus Jesus het" (Galásiërs 2:4) dit wil sê "die vryheid waarmee Christus ons vrygemaak het" (Galásiërs 5:1). Wanneer Jakobus (1:25 en 2:12) praat van "die ... wet van vryheid", beteken **eleutheria** die nuwe lewe van 'n mens wat in ooreenstemming met die wil van God lewe. Ook die werkwoord **eleutheroō** word in die Nuwe Testament uitsluitlik gebruik in verband met die vrymakende krag van Christus: "En julle sal die waarheid ken, en die waarheid sal julle vrymaak" (Johannes 8:32), "vrygemaak van die sonde, het julle diensbaar geword aan die geregtigheid" (Romeine 6:8; vergelyk ook 22).

Daarenteen stel **eleutheros** meestal vryheid teenoor slawerny (Galásiërs 3:28; Efésiërs 6:8; Kolossense 3:11; Openbaring 6:15), of beklemtoon die vryheid van die wet (Romeine 7:3). In Galásiërs 4:22 e.v. word **eleutheros** in 'n dubbele betekenis gebruik. In Galásiërs 4:26,31; 5:1 dra dit in besonder die Nuwe Testamentiese betekenis van die vryheid in Christus. Kenmerkend van die vrye mens is hier die feit dat menslike vryheid nie teenoor slawerny gestel word nie maar dat menslike vryheid beteken om die slaaf van Christus te wees (1 Petrus 2:16; 1 Korinthiërs 9:19; Romeine 1:1; Filippense 1:1). In beide laasgenoemde tekste word besondere klem op die knegskap aan Christus gelê. Die **apeleutheros kyriou** (vryman van God) is ook die **doulos Christou** (slaf van Christus) (1 Korinthiërs 7:22).

Wat die besondere betekenis van menslike vryheid in die Nuwe Testament betref, word die volgende ons in Gods Woord geopenbaar:

¹³ Vyf keer deur Paulus en twee maal deur Johannes.

¹⁴ 1 Korinthiërs 7:22.

¹⁵ Vgl. Romeine 6-8; 1 Korinthiërs 7-10 en Galásiërs 2-5 asook Johannes 8:32-36.

- (a) In teenstelling met die pagane Griekse denke leer ons uit die Nuwe Testament dat die mens wesentlik onvry is (Romeine 6:20; 2 Petrus 2:19; Johannes 8:39). Gods Woord leer ons dat die mens nie in staat is om homself outonoom of outarkies uit sy eie van die sonde te bevry nie. Die Heilige Skrif leer ons dat die mens se pogings om homself te bevry daartoe lei dat die mens sy doel mis, en dit lei tot die grootste slawerny (Matthéüs 16:25).¹⁶

Ware menslike vryheid is daarin geleë dat die mens lewe soos God dit oorspronklik vir hom beskik het (Romeine 6:22; Galásiërs 5:1,13; 1 Petrus 2:16). Die mens word slegs ware vryheid deelagtig deur homself te verloën (Matthéüs 16:24). Hoe treffend kom uit die Heilige Skrif nie die feit dat die vrye mens nie aan homself behoort nie? (1 Korinthiërs 16:19, 9:19; 1 Petrus 2:16). Die mens wat waarlik vry is, behoort aan Hom wat die mens vrygemaak het (Romeine 6:18,22; Galásiërs 5:1), "Hom wat vir julle gesterf het en opgewek is" (2 Korinthiërs 5:15). Die betekenis van menslike vryheid in die Nuwe Testament is dus 'n uitvloeisel van die Ou Testamentiese beskouing van menslike vryheid. Die gawe van vryheid is gebonde aan die Gewer: "want alles behoort aan julle; ... maar julle behoort aan Christus, en Christus aan God" (1 Korinthiërs 3:21,23).

- (b) Waarvan word die mens bevry? Die mens is gebonde vir sover hy onderworpe is aan die magte van hierdie eeu (vgl. Efésiërs 6:12; Matthéüs 17:18; Lukas 13:16; 1 Petrus 5:8). Die Nuwe Testamentiese opvatting oor menslike vryheid gaan veel verder as die Ou Testamentiese. In besonder beteken menslike vryheid in die Nuwe Testament dat die mens bevry word van die menigvuldige kragte wat hom van sy ware mens-wees beroof: sonde (Romeine 6:18-22, 8:2 e.v.; Johannes 8:31-36); Satan (Matthéüs 12:22; Lukas 13:16; Efésiërs 6:12); die wet (Romeine 7:3-6, 8:3; Galásiërs 2:4, 4:21-31, 5:1-13), en die dood (Romeine 6:20-23, 8:21). Dit word 'n bevryding van die "ou mens" genoem (Romeine 6:6; Efésiërs 4:22; Kolossense 3:9).

In die Nuwe Testament lees ons dat die sonde nie 'n eenmalige daad is wat plaasvind en verdwyn nie. Sonde bring 'n gebondenheid mee vir die mens wat dit bedryf (2 Petrus 2:19). Die sondaar is nie vry om God te dien nie - hy word gedwing om te sondig. Maar die mens is ook bestem om van die dwinglandy van die sonde vry te wees. Die gelowige

¹⁶ Vgl. Johannes 12:15.

mens word voortdurend deur God geroep om teen die sonde te stry (Romeine 6:12,19; 1 Korinthiërs 6:18 e.v.; Efësiërs 6:10 e.v.). God roep die mens om nie aan die sonde toe te gee nie (6:12).

Hoe wonderlik kom die eenheid van Gods Woord in die Nuwe Testament nie tot ons nie? Die bevryding van die dwingland van die sonde, **eleutheria** (Romeine 6:14,18) maak dit vir ons moontlik om God te dien. Dit wat skeiding maak tussen God en die mens, dit wat in die weg van die ware mens-wees van die mens staan, word weggeneem; Christus maak die mens vry van die vloek van die sonde (Galäsiërs 3:13). Die bevryding van die mens deur Christus hef nie op dat die mens onder die wetsorde van God staan nie (Romeine 3:31, 6:15; Matthëus 5:17). Die mens wat in gebondenheid onder die wet leef (Galäsiërs 4:3), kan deur Christus (vers 5) lewe as seun en erfgenaam (vers 7).

(c) Hoe word die mens vryheid deelagtig? Uit die Heilige Skrif leer ons dat die mens homself nie kan bevry nie. Die mens kan homself nie bevry deur sy denke, deur die wil, ensovoorts, nie. Die mens se vryheid lê in dit wat Christus reeds vir hom gedoen het (Galäsiërs 5:1). Slegs deur Christus kan die mens **eleutheria** (Johannes 8:36) deelagtig word. Vir die mens word ware vryheid eers 'n werklikheid wanneer hy sy lewe oopstel vir die roepstem van Gods Woord (2 Korinthiërs 5:20 e.v.). Slegs deur Christus as Saligmaker te aanvaar, kan die mens sy verlore vryheid weer herwin (Johannes 8:31 e.v.; Romeine 10:14 e.v.). Deur die mens van die sonde te bevry, met Sy kruisdood, roep Christus hom om nie meer volgens die vlees te leef nie (**kata sarka**), maar volgens die Gees (Romeine 8:12 e.v.; Galäsiërs 6:8). Ware menslike vryheid kan die mens slegs deur die werking van die Heilige Gees deelagtig word, en waar die mens die Heilige Gees nie weerstaan nie (2 Korinthiërs 3:17; Romeine 8:1 e.v.; Galäsiërs 5:18).

(d) Wat is die doel van menslike vryheid? Die mens kan sy vryheid vir 'n goddelose doel misbruik (1 Petrus 2:16). Deur menslike vryheid in die outonomie of outarkie van die mens te vind, misbruik die mens sy vryheid vir 'n goddelose doel. Dit het implikasies vir sy verhouding tot God, mens en die kosmos. In plaas daarvan om sy medemens te dien (Galäsiërs 5:13 e.v.), verval die mens in libertinisme of antinomianisme. Hy verhef hom in sy sonde teenoor God en stel hom teenoor die vrymag van God. In sonde verhef die mens hom bo die wetsorde wat God vir die kosmos neergelê het en mis hy sy roeping tot kultuurskepping en natuurbeheersing. Daarenteen stel die mens wat waarlik vry is, homself

in die diens van God (1 Thessalonicense 1:9); bedryf regverdigheid (Romeine 6:18 e.v.), en stel hom in diens van sy naaste (1 Korinthiërs 9:19); samevattend: sorg vir sy medemens. Die mens wat waarlik vry is is 'n **doulos Christou**, 'n slaaf van Christus (1 Korinthiërs 7:22; Romeine 1:1; Filémon 1:1). Treffend druk Martin Luther dit uit met die volgende woorde: "n Christen is die volmaakte vrye heer, aan niemand onderworpe nie. 'n Christen is 'n volmaakte gehoorsame dienskneg van almal, aan almal onderworpe".¹⁷ Hoe veelvuldig is hierdie diens nie (Galásiërs 5:22; 1 Korinthiërs 9:19 e.v.)? Hoe sterk kom God se lief-deseis nie tot die mens om vry te wees nie (1 Korinthiërs 13)? Hoe wonderlik is nie die feit dat hoe dieper die Christen delf in God se wet van vryheid, hoe vryer hy word nie? Hoe aangrypend is nie God se eis dat ons nie die vryheid van mense moet soek nie, maar die vryheid van die Vader (Matthéüs 4:17; Lukas 24:47; Johannes 8:34 e.v.)? Hoe dwingend nie God se roepstem dat in die gemeenskap met ander mense die mens waarlik vry moet wees nie?¹⁸ (Galásiërs 4:21-31).

2.3. Gevolgtrekking

Wat menslike vryheid in Gods Woord betref kan ons duidelik onderskei tussen dit wat as **grondslae** van en dit wat as **voorwaardes** vir menslike vryheid gesien word. Samevattend kan ons dit soos volg stel:

- (a) Die vryheid van die mens kan nie los gesien word van die reddende daad van God nie. Ten diepste is menslike vryheid die verlossing wat God skenk. Menslike vryheid is 'n gawe van God wat onlosmaaklik met die Gewer daarvan verbonde is. Dit is méér as net 'n voorwaarde vir menslike vryheid; in hierdie vertikale (teale) verhouding van die mens tot God, vind menslike vryheid sy diepste Grond.
- (b) Aan elke mens het God sy bepaalde roeping geskenk. God het die mens geroep as natuurbeheerser, as kultuurskepper, as medewerker van God op aarde om sodoende Gods wil op aarde uit te voer. In hierdie verband kom uit Gods Woord duidelik tot ons die doel van menslike vryheid. Die

¹⁷ Vgl. J. Dillenberger (Martin Luther: selections from his writing, 1961: 53).

¹⁸ Vgl. C. Brown (1978:720): "The freedom granted by God was given to operate above all in the communal life of the people of God. For the Christian church is the community of the free men".

mens wat waarlik vry is, stel hom in diens van God en in diens van sy naaste.

Die Bybel leer ons egter dat die mens sy doel kan mis en sodoende sy vryheid vir 'n goddelose doel kan gebruik. In plaas daarvan om God en sy medemens te dien, verhef die mens homself teenoor die vrymag van God.

Hier kom die feit duidelik na vore dat die mens deur sy roeping te vervul vry is; dat hy in sy roepingsvervulling God en sy medemens kan dien.

- (c) Die mens se roepingsvervulling staan nie slegs vertikaal in verhouding tot God nie. Die mens kan slegs sy roeping vervul en waarlik vry wees in sy verhouding tot die kosmos (stof, plant, dier en mens). In sy vryheidsverwesenliking is die mens van stof én plant én dier én mens afhanklik om sy roeping te vervul. Hieraan herinner ook die proefgebod aan Adam en Eva ons in die tuin van Eden - dat hulle van alles mag eet behalwe die boom van die kennis van goed en kwaad - en die kultuuropdrag aan die mens. In besonder is vir die mens se vryheid belangrik sy saamleef in gemeenskap met ander mense.

Met hierdie samehang en verskeidenheid van menslike vryhede moet ons ook by die vraagstuk van menslike vryheid rekening hou.

Hiermee saam moet ons ook nie uit die oog verloor dat God sy doel met die skepping voltrek nie. Hiervoor gebruik God ook die mens as 'n middel in Sy hand. Daarom is die skepping (stof plant en dier) aangewese, afhanklik van die natuurbeheersing en kultuurskepping van die mens (sy roepingsvervulling) om ook sy bestemming te bereik.

- (d) Hoe verwesenlik die mens sy roeping? Om ooreenkomstig die wil van God te lewe. Om ooreenkomstig die wil van God te lewe beteken om in gebondenheid aan en onder die wetsorde van God te lewe. Die belangrike verskil tussen menslike vryheid in die Ou Testament en menslike vryheid in die Nuwe Testamentiese bedeling lê daarin dat in die Ou Testament besondere klem op die wet geplaas is. In die Nuwe Testament lê menslike vryheid opgesluit in die vryheid wat ons in Christus het. Christus het egter gekom - nie om die wet op te hef nie - maar om dit te vervul.

Die mens wat in gebondenheid onder die wet leef kan deur Christus lewe as seun en erfgenaam. Die gehoorsaamheid aan God se wetsorde is 'n besondere voorwaarde vir menslike vryheid. Hierin is Christus die

volmaakte voorbeeld - deur gehoorsaamheid aan die wil en wet van Sy Vader het Christus menslike vryheid moontlik gemaak.

- (e) Nêrens uit Gods Woord blyk dat menslike vryheid vereenselwig word met die moontlikheid om tussen goed en kwaad te kies nie. Die mens is slêgs vry vir sover hy die wil van sy Vader doen. Vir die ware Christen - in besonder vir die Calvinis - kom die moontlikheid om aan God ongehoorsaam te wees nie eens op nie. Die moontlikheid om tussen gehoorsaamheid en ongehoorsaamheid aan God se wetsorde te kies is 'n blote moontlikheid - dit is geen vryheid nie. In hierdie sin sou ons kon sê dat kiesmoontlikheid 'n besondere voorwaarde vir menslike vryheid is. Deur te kies om Gods wil en wet te oortree het Adam en Eva hierdie moontlikheid tot hulle onvryheid gebruik. Ook Christus het hierdie moontlikheid gehad. In gehoorsaamheid aan Gods wet het Christus Gods wil gedoen en so die menslike vryheid bevestig.
- (f) Vele teorieë van menslike vryheid gaan van 'n negatiewe opvatting van menslike vryheid uit. Kenmerkend van die humanistiese beskouings van menslike vryheid is juis die feit dat dit by uitstek negatief geformuleer is. Saam met wetsvervulling en kiesmoontlikheid vorm dit die derde voorwaarde van menslike vryheid. Uit die Skrif kom menslike vryheid nie tot ons as iets onbepaald of onafhanklik nie, maar is Godsgehoorsame roepingsvervulling van die mens. Deur menslike vryheid slegs te sien as die nie-afhanklike, die on-bepaalde, ensomeer kom 'n mens nie tot die positiewe, God-verheerlikende diene, natuurbeheersing en kultuurskepping van die mens nie.
- (g) Ten slotte leer die Heilige Skrif ons aangaande die voorwaardes van menslike vryheid wat menslike vryheid moontlikheid maak dat die mens 'n vryheid het wat wesensverskillend is van stof, plant en dier. Hier geld dat die mens as mens na die beeld van God geskape is; dat die mens kind van God is en met 'n besondere posisie - 'n status - toebedeel is wat stof, plant en dier nie het nie. Die mens is 'n unieke wese, met 'n eie struktuur, met 'n eie roeping - 'n roeping wat geen ander skepsel in die kosmos het nie. Om sy roeping te vervul het God aan die mens sy moontlikheide gegee, tesame met sy betrokke opdrag. Tereg kan ons verklaar: menslike vryheid is 'n **characteristicum** van die menslike persoon en sy handelings (waaronder aktes en dade).

HOOFSTUK III

Menslike vryheid in religieuse perspektief (of grondbeginsels van 'n Calvinistiese vryheidsbeskouing)

3.1. Menslike vryheid en die vrymag van God

'n Fundamentele voorwaarde vir die korrekte religieuse perspektief op menslike vryheid is die teale konteks waarbinne die vraagstuk van menslike vryheid benader word. In teale konteks kom tot ons die onselfgenoegsaamheid van menslike vryheid, wat wesentlik van die vrymag van God onderskei moet word.

In die Woord van God word aan ons geopenbaar dat God die Gewer van menslike vryheid is. Deur van die Gewer van menslike vryheid verwyder te raak, beteken om slawerny deelagtig te word (vgl. Rigters 2:1 e.v.).¹

Die fundamentele insig van die **Wysbegeerte van die Wetsidee** weerspieël treffend hierdie Skriftuurlike beginsel: deur die openbaring van die Woord deur die Heilige Gees in die hart kan die mens **ware menslike vryheid** ken en **ware menslike vryheid** deelagtig word. Aan hierdie grondleggende waarheid gee ook die uitbouers van die vryheidsbeskouing van die **WWI** uitdrukking. D.F.M. Strauss (1981c:226) vermeld in hierdie verband dat die mens sy vryheid in Christus vind wat hom verlos van die sondeslawerny en vrymaak tot gehoorsaamheid aan die Godgestelde skeppingsbeginsels vir sy

¹ Met J.A.L. Taljaard (1976) se vryheidsbeskouing kan nie saamgestem word nie. So opereer J.A.L. Taljaard (1976:125) byvoorbeeld met 'n "omgekeerde nominalisme" wat vryheid in menslike vryheid fundeer. Voorts is sy beskouing **reduksionisties** vir sover hy menslike vryheid tot die "spanning" tussen die individu en die staat herlei. Hier kan ons egter met vrug gebruik maak van die term "religieuse vryheid" wat J.A.L. Taljaard (1976:125) gebruik, hoewel ons nie met die inhoud wat hy daaraan verleen, saamstem nie. Met die volgende van J.A.L. Taljaard (1976:125) kan ons egter saamstem: "Man is a religious being which indicates his relation to God. The original relationship in which man was placed to God by God himself is one of obedience to the religious law of love. This was broken because man disobeyed the commandments of God in the garden of Eden, with the result that man was enslaved by sin. Salvation, which is the restoration of the original relationship, can only mean the freeing of man from his enslavement. This is what salvation really means, namely that Christ will free man from enslavement ..."

ganse lewe. H. van Riessen (1970:160) stel as voorwaarde vir menslike vryheid die gerigtheid van die menslike hart op God.²

In die MSI tree hierdie grondbeginsel markant op die voorgrond. H.G. Stoker (1938f:9) beklemtoon dat God die Gewer van menslike vryheid is. Volgens B.J. van der Walt (1983a:142) is die vertikale verhouding waarin die mens tot God staan van fundamentele belang vir die mens se vryheid; tewens, sonder die mens se verhouding tot God kan die mens geen vryheid deelagtig wees nie. B. Duvenhage (1983:191) beklemtoon dat menslike vryheid in die afhanklikheid van die mens van God tot uitdrukking kom. Ook J.A.L. Taljaard (1976:125) sien die wesentlike van menslike vryheid verge-stalt in die bevryding van die mens se sondeslawerny deur Christus. Duidelik stel ook G. Brillenburg Wurth (1957:45) dat God self die hoogste volkome vryheid het. Die vryheid wat die mens het, ontvang hy van God.

Samevattend sou ons kon stel dat uit en deur en tot God alle dinge, ook menslike vryheid is. God (uit, deur en tot Wie alle dinge - ook menslike vryheid - is, en in Wie ook die vryheid sy Oorsprong vind) vorm die **Absolute grond van vryheid**. Hiermee sou ons as eerste grondbeginsel van 'n Calvinistiese vryheidsleer kon stel dat God die **Absolute grond** van vryheid is.³

Uit die Skrif word voorts aan ons duidelik dat menslike vryheid wesenlik onselfgenoegsaam is en van die vrymag van God onderskei moet word; dat menslike vryheid van die vrymag van God afhanklik is en meer nog, dat menslike vryheid op die vrymag van God gegrondves is en dat sonder die erkenning van die vrymag van God, geen menslike vryheid moontlik is nie.

Tot 'n insig van die onderskeid tussen menslike vryheid en die vrymag van God kom ons slegs aan die hand van die Bybelse grondmotief van skepping, sondeval en verlossing deur Christus Jesus in gemeenskap met die Heilige Gees. Duidelik het H. Dooyeweerd ingesien dat vereis word dat hierdie

² Ook G. Brillenburg Wurth (1957:226) beklemtoon dat die religieuse vryheid van die mens tot God sentraal staan. Hierdie teale verhouding word ons in Gods Woord geopenbaar. Hieruit kan ons die waarheid ken omdat ons slegs deur die waarheid kan vry raak (vgl. H.G. Stoker, 1944a; 1944b; 1944c; 1945e; 1945f en 1945g).

³ Vgl. hier die opmerkings van F.J.M. Potgieter (1977:167-168).

grondmotief inderdaad die **uitgangspunt** van die mens se wetenskaplike denkwerkzaamheid moet wees. Hierdie (tot die wortel deurdringende) betekenis van die Bybelse grondmotief kan, volgens H. Dooyeweerd, slegs deur die Heilige Gees verklaar word, omdat Hy ons **harte** open sodat ons geloof nie meer slegs die aanname van die vormlike artikels van ons Christelike geloof sal wees nie, maar 'n **lewende** geloof, diensbaar aan die sentrale werking van Gods Woord in die hart (**Wat is die mens?:** 14-15). Hoe treffend stel H. Dooyeweerd nie dat die mens in sy hart met die Woord van God gekonfronteer, niks kan aanbied nie, maar slegs kan luister en ontvang: "God spreek nie tot teoloë, filosowe en vakwetenskaplikes nie, maar wel tot sondaars - in hulself verlore en deur die werking van die Heilige Gees in hul harte tot kinders van God herbore" (H. Dooyeweerd, **Wat is die mens?:** 14-15).

Waar vind ons nou menslike vryheid? Volgens die Woord van God (en hier sien ons hoe die lig van Sy Woord ons oog open vir die menslike vryheid as sodanig) is uit en deur en tot God **alle** dinge, en dus ook vryheid; is God die **Absolute Grond** van die vryheid, maar behoort menslike vryheid geheel en al tot ons skepping en is dit geheel en al kreatuurlik, onselfgenoegsaam en onderworpe aan die Goddelike (normatiewe) wetsorde van Sy skepping.⁴ God self is bo-kreatuurlik en dus bo menslike vryheid verhef. As sodanig sal ons vryheid (**in casu:** menslike vryheid) dus nie by God self vind nie.

As ons vryheid (**in casu:** menslike vryheid) wil vind en leer ken soos dit is, moet ons dit hier in sy kreatuurlikheid, onselfgenoegsaamheid en onderworpenheid aan die wetsorde van God vind en ondersoek.

3.2. Die kosmiese wesensgrond van menslike vryheid

As besondere probleem van die hedendaagse menslike bestaan beklemtoon H. Dooyeweerd dat die mens se verhouding tot God, tot die mens en tot die wêreld versteur is (vgl. 1980:177). Ook H.G. Stoker het die menslike verhouding tot God, mens en wêreld tot besondere probleem gemaak. Volgens Stoker is die hele menslike persoonlikheid-omvattende sin van vryheid

⁴ Hier sluit ons aan by dit wat aangaande Bybelse vryheid hierbo gesê is.

geleë in die koninklike opdrag wat God aan die mens gegee het, naamlik dat hy sal heers oor die hele aarde, oor stof, plant en dier. Deur sy geestes-funksies heers die mens op 'n wyse wat geen ander aardse wese hom dit kan nadoen nie. Vryheid en heerskappy is dus onlosmaaklik verbind. Wie vry is, heers; wie heers, beheer, is heer, en dus vry (vgl. H.G. Stoker, 1938f:18). Hierdie vryheid of heerskappy het die mens kragtens sy van God gegewe roeping. Op hierdie grondslag kom menslike vryheid op positiewe wyse in sig. Hierdeur word die nominalisme onderliggend aan die blote negatiewe opvatting van menslike vryheid in die humanisme ondervang. Teenoor die negatiewe opvattinge van menslike vryheid van onder andere René Descartes, Thomas Hobbes, Benedict de Spinoza, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Herbert Spencer, Wilhelm Dilthey, Sören Kierkegaard, Jean-Paul Sartre, en andere, stel ons dat menslike vryheid ten diepste tot uitdrukking kom in die mens se heerskappy. Deur te heers, vervul die mens sy van God opgelegde roeping. Ten diepste kan ons dus verklaar dat die kosmiese wesensgrond van menslike vryheid setel in die mens se roepingsvervulling.

Positief besien as roepingsvervulling, word dit duidelik dat menslike vryheid en die wet nie antities teenoor mekaar staan nie.⁵

In besonder moet die opvatting van H. van Riessen hier vermeld word. Met 'n beroep op Jakobus 2:2 stel Van Riessen dat 'n wedersydse uitsluiting van wet en vryheid onskriftuurlik is. Raak stel hy dit dat so 'n wedersydse uitsluiting getuig van sowel 'n misvatting van die wet as 'n misvatting van vryheid (1970:152). Buite God se wet bestaan daar vir 'n skepsel geen moontlikheid tot vryheid nie. Ware vryheid daarenteen is die lewe wat God in Sy wet skenk en beveel. Die wet staan nie in die weg van vryheid nie

⁵ Hoe duidelik stel D.F.M. Strauss (1980a:303) nie dat juis in die humanistiese denke menslike vryheid en die wet antities teenoor mekaar gestel word nie: "Die ideaal van die outonome vryheid van die menslike persoonlikheid - die humanistiese persoonlikheidsideaal - wat uit innerlike aandrang geboorte geskenk het aan die beheersingstrewe soos gerig op die ideaal van 'n omvattende natuurwetenskaplik-kousale determinering van die werklikheid - die (natuur-) wetenskapsideaal - sou egter spoedig in konflik met sigself kom. Wanneer die ganse werklikheid trouens deur middel van 'rekonstruerende skeppende denke' tuisgebring is onder eksak geformuleerde wette van oorsaak en gevolg, spreek dit vanself dat die menslike vryheid sêlf gedegradeer word tot 'n natuurwetmatige gedetermineerdheid wat in volstrekte onvryheid blinde natuurwette gehoorsaam!" Vgl. ook H.G. Stoker (1942a:120 en 160) vir 'n kritiese uiteensetting van die liberalistiese vryheidsbeskouings.

maar, intendeel, maak jûfs vry (vgl. Jakobus 1:25), want dit skenk aan die mens 'n vry lewe.

Met Van Riessen kan saamgestem word dat vryheid en wet mekaar wedersyds nie uitsluit nie, maar dat vryheid vervulling is van die wet wat God gee. In humanistiese geleedere word die wet dikwels gesien as iets wat die verwesenliking van menslike vryheid verhinder. In sy *Contrat social* (1762:1.8) gaan J-J. Rousseau sô ver om te verklaar dat vryheid gehoorsaamheid is aan 'n wet wat die mens vir homself voorskryf. Hierdeur gee Rousseau blyke dat die kosmiese wetsorde van God die mens se vryheid verhinder. Waarskynlik die beste voorbeelde van die antitetiese beskouings van menslike vryheid en wet, vind ons in die geleedere van die irrasionaliste. Sodoende kom die wonder van die feit dat die Goddelike wetsorde die mens se vryheid waarborg, nie in sig nie. As 'n wetenskaplike hom nie steur aan die logiese wette en ook nie aan die gegewens (feite, beginsels), ensovoorts, waarmee hy te doen het nie, mag hy fantastiese denkbeelde ontwerp, maar is hy wetenskaplik onvry.

Reeds het H. Dooyeweerd ingesien dat elke mens in sy eie hart in 'n onmiddelijke verhouding tot God staan en dat sy vryheid hom teenoor God verantwoordelik stel. Die diene van God is 'n intens persoonlike aangeleentheid. Hierdeur word die berekening van die mens se vryheid, die vervulling van sy roeping. So sou ons kon verklaar dat in die laaste instansie menslike vryheid die vervulling is van die roeping waarmee God die mens roep.⁶

Sodoende word die menslike natuurbeheersing en kultuurskepping 'n uitvoering van die mens se opdrag wat God hom gee. Hierdie beantwoording aan sy Goddelike bestemming maak die mens vry.

⁶ Roepingsvervulling stel ons teenoor die humanistiese opvatting van byvoorbeeld R. Kugler (1967:81) dat die innerlikste wese van die mens vryheid is; die moontlikheid om sigself tot dit te maak wat dit is; of H. Plessner (1965:303) se opmerking dat die mens as eksentriese georganiseerde wese sig maak tot dit wat hy reeds is; of J.G. Fichte (vgl. A. Gehlen, 1965:103-104) se uitgangspunt dat om vry te wees, beteken die wil om myself te maak tot dit wat ek sal wees. Ek moet derhalwe, wat ek sal word, in 'n sekere opsig reeds wees, voordat ek dit is, om my daartoe ook maar te kan maak. Met ander woorde ons stel roepingsvervulling teenoor hierdie selfdeterministiese teorieë. As sodanig staan vryheid en gesag dus ook nie antiteties teenoor mekaar nie, vgl. H.G. Stoker (1956a:17 e.v.).

As kosmiese wesensgrond van menslike vryheid is gestel die mens se roepingsvervulling. B.J. van der Walt maak grootliks van H.G. Stoker se insigte gebruik (selfs sonder enige erkenning). Intendeel, benewens die mens se verhouding tot God, tot sy medemens en tot die kosmos, stel Van der Walt dat die mens ook in 'n besondere verhouding tot homself staan. Volgens Van der Walt (1983a:142) is die mens se verhouding tot homself een van verantwoordelikheid - dit wat die mens as 'n vrye "wese" kenmerk. As voorwaarde stel van der Walt (1983a:142) dat slegs indien die mens verantwoordelik is, kan die mens waarlik vry wees. Die tweede van hierdie opmerkings is waar. Verantwoordelikheid is inderdaad 'n voorwaarde vir menslike vryheid. Die eerste opmerking is onwaar.

Verantwoordelikheid vloei voort uit 'n gesindheid van die mens se hart. Hierdie verantwoordelikheid kom tot uiting in die mens se antwoord op God se roepstem, op die wyse waarop die mens die natuur beheers, kultuur skep, ensovoorts. Verantwoordelikheid wortel immers in toerekenbaarheid, die feit dat God die kosmos aan die mens toevertrou het om daaroor te heers. Sonder toerekenbaarheid het verantwoordelikheid geen sin nie; verantwoordelikheid vloei uit toerekenbaarheid voort. As sodanig gaan toerekenbaarheid aan verantwoordelikheid vooraf, maak verantwoordelikheid moontlik.⁷

Uit B.J. van der Walt (1983a:142) se uiteensetting blyk dat hy hierdie sogenaamde vierde verhouding (van die mens tot homself) afhanklik stel van die ander drie: "If man observes these three relationships according to the norms indicated above, he is a responsible, free man (mature)". Volgens Van der Walt is verantwoordelikheid geen voorwaarde vir menslike vryheid nie maar vloei sowel verantwoordelikheid as die mens se verhouding tot homself uit die vorige drie verhoudings voort. Menslike vryheid blyk, volgens my, in B.J. van der Walt se uiteensetting identies met verantwoordelikheid te wees. Menslike vryheid kom ook tot uitdrukking in die mens se verhouding tot homself. Van der Walt se (meestal stilswyende) pogings om H.G. Stoker se opvatting van menslike vryheid uit te bou, lyk vir my onaanvaarbaar. Volgens Van der Walt se uiteensetting word die mens as eenheidswese uiteengeskeur. Blykbaar besef Van der Walt dit, want in sy opsomming laat hy die mens se verhouding tot homself weg: "Summarized:

⁷ Hierby moet beklemtoon word dat die mens tot verantwoordelikheid geroepe is. Beheersing en toerekenbaarheid besit slegs sin binne die matriks van die wet - as normgehoorsaamheid.

human freedom is only possible if the relationship of man to God is that of servant: the relationship to his fellowmen is that of benefactor; and his relation to nature is that of master which altogether means a life of responsibility" (1983a:142). Om menslike vryheid van die mens se ("interne") verhouding tot homself afhanklik te maak, lyk onhoudbaar. Eksplisiet kan ons stel dat B.J. van der Walt geen noemenswaardige uitbouing of ombouing van die Calvinistiese vryheidsleer as resultaat gehad het nie, maar eerder dat hy oënskynlik die WSI se uitgangspunte in hierdie verband misverstaan het.

As student van H.G. Stoker, gee B. Duvenhage (1983:188) 'n kursoriese uiteensetting van die vernaamste grondbeginsels van menslike vryheid. Raak sien Duvenhage (1983:193) in dat die wesensgrond van menslike vryheid in die mens se roepingsvervulling setel. Deur sy roeping te vervul, verwesenlik die mens sy van God gegewe bestemming. Die uiteensetting van Duvenhage is egter by verre geen uit- of ombouing van die Calvinistiese vryheidsleer nie. Die belang van Duvenhage se uiteensetting is egter die feit dat hy (sonder om self 'n antwoord te verstrek) die stryd in die humanistiese liberalisme tussen menslike vryheid en menslike gelykheid aantoon. Ook moet na G.D. Scholtz (1965:88) verwys word waar hy met verwysing na die humanistiese liberalisme verklaar:

"Dit is nou eenmaal 'n onomstootlike waarheid dat vryheid en gelykheid nie met mekaar verenigbaar is nie. Dit was inderdaad 'n valse leuse van die voorstanders van die Franse Revolusie dat hulle wat na vryheid streef, moet gelykheid verwerp, omdat laasgenoemde alleen deur dwang verkry word. Wie na gelykheid streef, moet vryheid verwerp, omdat eersgenoemde slegs deur dwang verkry kan word".

Teenoor die humanistiese liberalisme wat menslike vryheid en menslike gelykheid antities teenoor mekaar stel, stel ons dat vryheid as gehoorsaamheid aan God harmonie tussen mens en mens, tussen individu en gemeenskap, tussen groep en groep, tussen die onderskeie menslike funksies en sye, tussen vryheid en wet, tussen vryheid en afhanklikheid, tussen mens en natuur, tussen mens en kultuur en tussen mens en God waarborg. Vryheid waarborg dus harmonie. Hierdie harmonie wortel in die samehang van die wette en norme deur God vir sy skepping verordineer. Hierdie harmonie wortel in die samehang van die wette en norme deur God gegee. Dit setel in

die gelykheid van alle mense as sodanig (vgl. H.G. Stoker, 1938f:28). Saam met die **gelykheidsteorieë** handhaaf ons ook 'n **gelykheid** van die mens. Saam met die **ongelykheidsteorieë** handhaaf ons ook 'n **ongelykheid** van die mens. Met verwysing na H.G. Stoker (1970b:20) verduidelik ons dit soos volg: Blou, groen, geel en rooi is as kleure ten volle gelyk (gelykwaardig); hulle is geen geluide, smake of reuke nie. Hier het ons met 'n **gelykwaardige gelykheid** te doen. Blou, groen, geel en rooi verskil egter kwalitatief - die een is nie tot die ander herleibaar nie; hier het ons met 'n **gelykwaardige ongelykheid** te doen. Die golflengtes van blou, groen, geel en rooi verskil egter ook kwantitatief - die verskil is hier dié van 'n meer en 'n minder; hier het ons met 'n **ongelykwaardige ongelykheid** te doen.

Wat die gelykheid (gelykwaardigheid) van mense betref, stel ons dat alle mense in 'n bepaalde sin, in hulle kreatuurlikheid voor God, in hulle beeldskap Gods, in hulle mens-wees as sodanig, in hul status en status-funksie as mense (elke mens, man én vrou, volwassene en kind, kultureel hoog - en kultureel laag - ontwikkelde, gesaghebber en gesagsonderdaan) gelyk is en dus gelyke status en gelyke regte het. Voorts is ook alle menslike samelewingskringe voor God, in hul kreatuurlikheid, in hul aard as samelewingskringe as sodanig, en met dit alles in hulle statusse en funksies ook gelyk, elk soewerein in eie kring. Omdat die mens in geen enkele samelewingskring geheel en al opgaan nie, moet die gelykheid van die menslike persoon en van 'n samelewingskring erken word.

Wat **gelykwaardige ongelykheid** betref, stel ons dat enkeling (met sy aanleg, talente, geleenthede en roeping) en enkeling verskil; man en vrou verskil; volwassene en kind verskil; enkeling en samelewingskring verskil; binne 'n betrokke samelewing verskil gesaghebber en onderdaan; 'n kultureel hoog- en 'n kultureel laagontwikkelde volk verskil.⁸ Hier tref ons 'n **gelykwaardige ongelykheid** van status en funksie aan. So het byvoorbeeld die kerk in die samelewing sy besondere status (met funksie en doel), sy besondere aanstelling (met opdrag) en daarmee sy reg van Woordbediening, 'n status en aanstelling en daarmee 'n reg wat die staat nie het nie.

Vir sover ons 'n verskil van meer en minder onderskei, praat ons van 'n **ongelykwaardige ongelykheid**. Dit geld veral dié in gesagsverhoudings

⁸ Hier het ons onder andere ook die meer en minder ontwikkelde volkere in gedagte.

waarby die gesaghebber seggenskap oor die onderdaan het, of byvoorbeeld die verhouding van 'n kultureel hoog- en 'n kultureel laagontwikkelde volk, waarby die eerste as voog deur God geroep is om die voogdeling tot selfstandigheid te lei (en so sy vryheid te verwesenlik).

Wat die **ongelykwaardige ongelykheid** van individue en samelewingskringe betref, stel ons dat die gesaghebber (kerkraad, staatlke owerheid, ouers, universiteitsraad, industrie-werkgewer, offisier, ensovoorts) in die betrokke kring gesag (dit wil sê seggenskap) oor sy betrokke kringlede (gemeente, onderdane, kinders, manskappe, ensovoorts) het. Hier tref ons **ongelykwaardige ongelykheid** aan. As mense is hulle **gelyk, gelykwaardig**. Ook is die mens as totale persoon aan 'n samelewingskring **gelykwaardig**.

Wat **gelykheid, gelykwaardige ongelykheid** en **ongelykwaardige ongelykheid** betref, kan ons verklaar dat ons kan onderskei tussen **gelykheid, differensiasie (gelykwaardige ongelykheid)** en **diskriminasie (ongelykwaardige ongelykheid)**. Differensiasie is nie diskriminasie nie en met alle differensiasie en diskriminasie gaan gelykheid gepaard. Ook sou ons kon onderskei tussen (van God) **geoorloofde diskriminasie** en **ongeorloofde diskriminasie**. Ongeoorloofd sou diskriminasie wees indien die roepingsvervulling van die mens verwaarloos en uit die oog verloor word.⁹ Omdat die begrip diskriminasie onder oorbelaste betekenismomente gebuk gaan sou ons, wat **gelykwaardige ongelykhede** betref, eerder wou praat van differensiasie in horisontale verband. Wat **ongelykwaardige ongelykhede** betref, soos wat dit in gesagsverhoudinge tot uitdrukking kom, sou ek eerder van **vertikale differensiasie** wou praat. Aldus sou ons in hierdie verband tussen **geoorloofde** en **ongeorloofde** vertikale differensiasie kon onderskei. So sal byvoorbeeld **ongeorloofde vertikale differensiasie** daarin geleë wees indien die staatlke gesagsdraers sō sou optree dat die staatsonderdane nie hulle van God gegewe roeping kan vervul nie. **Geoorloofde vertikale differensiasie** kom dāarin na vore dat die staatlke owerheid sō teenoor die staatsonderdane optree dat, hoewel hulle verskillend behandel word, elke individu tōg sy Goddelike roeping kan verwesenlik en sodoende vry kan wees.

⁹ Ongeoorloofd is diskriminasie bv. indien die gesaghebber sy gesag sō uitoefen dat die onderdaan sy roeping nie kan vervul nie. Geoorloofde diskriminasie vereis dat die gesagsdraer sy gesag teenoor die onderdaan sō sal uitoefen dat hy sy roeping kan vervul.

Sowel die gelykwaardige ongelikheid as die ongelikwaardige ongelikheid weerspieël, vir sover dit ongelikheid is, die verskille in die skepping. Die harmonie wat deur vryheid gewaarborg word, is 'n harmonie van roeping. Hierdie harmonie van roeping veronderstel juis ook die verskille en onderskeide deur God in Sy skepping gelê. Orals is verskil (ongelikheid). Geen twee mense, geen twee groepe, geen twee menslike funksies is eenders nie. Mens en God, mens en natuur (stof, plant, dier), mens en kultuur, verskil. Hierdie verskille is uniek - nie tot mekaar herleibaar nie. Menslike vryheid veronderstel juis hierdie verskille (ongelykhede) en moet hulle in sy verwesenliking juis handhaaf en uitbou. Vryheid en gelykheid staan (vir sover hulle deur God in die skepping gelê is) dus nie in opposisie teenoor mekaar nie: "Harmonie en verskil, harmonie van die ongelyke met die ongelyke is dan ook die geheim van Godverankerde vryheidsverwesenliking. Hierdie leer van harmoniese differensiasie en diskriminasie staan onversoenlik teenoor dié van die mensverankerde en dus mens-verheerlikende (mens-tot-heer-makende) vryheidsidiologieë, wat vryheid in vervlakkende gelykmaking wil en moet verwesenlik" (H.G. Stoker, 1938f:28).

Dit is juis die gebrek in die liberalistiese (individualistiese), kollektivistiese (sosialistiese, kommunistiese, fascistiese, naziïstiese), humanistiese, evolusionistiese en ander mensverankerde vryheidsteorieë dat menslike vryheid nie in menslike ongelikheid gesoek moet word nie, omdat vryheid in iets anders as die mens veranker moet wees. Hieruit spruit die beklemtoning van die gelykheid van alle mense wat vry is. Die beklemtoning van gelykheid in vryheid is die gevolg van hierdie onskriftuurlike grondbeginsel. Die gelykmaking van alle mense vervlak die verskille tussen mense tot een grondbeginsel (rede, wil, lewe, ras, individualiteit, instink, ensovoorts) waarin die vryheid veranker en dus verabsoluteer of vergoddelik word.

Hierteenoor kan die leer van harmoniese differensiasie vryheid in ongelikheid van mens en mens, van groep en groep soek, slegs omdat dit menslike vryheid in God veranker. Hoe raak stel H.G. Stoker (1938f:29) nie dat die man alleen as man, die vrou alleen as vrou, die swartman alleen as swartman, die Brit alleen as Brit, die Afrikaner alleen as Afrikaner, die werkgewer alleen as werkgewer, die werknemer alleen as werknemer, vry is. Vryheid kan slegs in en deur ongelikheid verwesenlik word. Gelykmaking van die ongelyke is wetsoortreding en bring disharmonie, konflikte en onvry-

heid. Die grondslag hiervan is die beginsel van die eenheid en die differensiasie van menslike vryhede, waarvolgens ons te midde van 'n verskeidenheid menslike vryhede tog die eenheid van hierdie vryhede kan onderskei. So onderskei ons ook die samehang en verskeidenheid van roepinge van individue en samelewingskringe.

Ondubbelsinnig kan ons stel dat in die lig van die roepingsvervulling van die mens, differensiasie die teëstelling tussen gelykmaking en isolasie oorwin, omdat dit sowel die unieke (die differensiële) in Gods skepping erken, as die afhanklikheid van die een unieke van die ander, waardeur die roeping van die een die roeping van die ander veronderstel en aanvul, sodat die roepinge van almal saam een groot harmoniese eenheid vorm.

3.3. Die kosmiese afhanklikheidsgrond van menslike vryheid

Volgens die wetskringleer van die MMI is daar vyftien radikaal onderskeie modaliteite. Volgens die WSI is daar, wat die kosmiese dimensie van modaliteite betref, twaalf onderling radikaal onderskeie modaliteite. Dit was die insig van H. Dooyeweerd (en ook D.H.Th. Vollenhoven) dat die modaliteite in 'n fundering van laag tot hoog bestaan. Menslike vryheid is nie slegs op velerlei wyse met hierdie modaliteite verbind en daarvan afhanklik nie, maar kom in elk hiervan tot besondere uitdrukking. Die band van hierdie modale vryhede (en volgens die WSI ook dimensionele vryhede) is prinsipiëel so innig dat elke modale vryheid nie net van die ander modale vryhede nie isoleerbaar is nie, maar daarsonder selfs nie kan wees nie.

Ons kan dit aan die hand van die volgende voorbeelde verduidelik: sonder "lewensvryheid" (in biotiese sin) en "bewussynsvryheid" (in psigiese sin) sou juridiese vryheid in **modaal-prinsipiële** sin nie moontlik gewees het nie. Die afhanklikheidsrelasies van die juridiese vryheid van sowel die biotiese as die psigiese vryheid is velerlei. Vraagstukke aangaande die modale verhouding van die juridiese vryheid tot (van) die biotiese vryheid (byvoorbeeld die liggaamlike vryheid van die mens) en tot (van) die psigiese vryheid (waaronder byvoorbeeld vryheid van drifte en emosies) is van besondere belang vir die korrekte religieuse perspektief op die totaliteit van menslike vryheid.

(d) Teenoor die humanisties-voluntaristiese verenging van die vryheids-vraagstuk tot dié van wilsvryheid handhaaf ons dat daar naas wilsvryheid, ook geloofsvryheid, gewetensvryheid, ensovoorts, bestaan; dat elk van die geestesfunksies waarin die mens sy vryheid verwesenlik uniek en onherleibaar is; dat een en dieselfde vryheidsprinsipe aan al hierdie funksies ten grondslag lê en hulle juis harmonies saambind.

Met hierdie insig oortref die Christelik-reformatoriese wysbegeerte (**MWI** en **WSI**) die uitgangspunte van die humanisme wat menslike vryheid in die eerste plek in een of ander sy of aspek van die menslike persoonlikheid soek én daárdie pogings om menslike vryheid tot een of ander geestesfunksie te herlei. Menslike vryheid is dus iets wat op die totaliteit van die menslike persoonlikheid betrekking het en waaruit sy aspekte en deelfunksies verstaan moet word. Menslike vryheid moet dus gevind word in samehang met die vrae na die mens se oorsprong, wese en bestemming. Hieruit moet afgelei word wat menslike vryheid is en in verband hiermee moet die betekenis, plek en aard van die menslike sye en funksies gesien word.

In hierdie verband gee die Goddelike openbaring 'n transendente kyk (in teale konteks) op die menslike totaliteit van waaruit menslike vryheid in verband met die wese, oorsprong en bestemming van die mens (in religieuse perspektief) verstaan kan word.

Van besondere waarde vir 'n oorskouing van menslike vryheid in modale verband, is die insigte van die **MWI** en die **WSI** aangaande **begrip** en **idee**. In besonder het D.F.M. Strauss die onderskeid tussen **begrip** en **idee** uitgebou. Hierdie onderskeid moet ook op menslike vryheid toepassing vind.¹¹

As sodanig kan ons onderskei tussen vryheid as **idee**, ideaal of prinsipe en vryheid as 'n feit, as **begrip**, as iets wat prakties verwerklik is of word. Die praktiese moontlikheid of onmoontlikheid van die verwesenliking van die idee van persoonlike vryheid, besleg nie oor sy prinsipiële bestaansreg en sy idieële sin as rigsgoer van ons handele nie, terwyl die juistheid of ideële waarheid van die idee van persoonlike vryheid nog nie inhou dat dit in bepaalde omstandighede prakties wel of nie verwesenlikbaar is nie. Deur die oog hier op menslike vryheid van die mens in situasie te

¹¹ Vgl. vir 'n toepassing hiervan deur D.F.M. Strauss sy bespreking van evolusionisme en die aard van menslike vryheid (1981c:225 e.v.).

Daardie humanistiese teorieë wat 'n universele vryheidsopvatting voorstaan of wat van die standpunt van 'n algemene vryheid uitgaan, kan nie anders as nominalisties wees nie. Fisies, organiese, instinktiewe vryheid is wesenlik verskillende en onherleibare tipes vryheid. 'n Algemene opvatting wat voorgee om al hierdie vryhede te omvat, is bloot 'n subjektiewe konstruksie van die menslike verstand.

Op die poging om vryheid deur 'n wilsanalise te wil "bewys", antwoord ons dat menslike vryheid 'n eerste beginsel is. Menslike vryheid kan nie uit die wil verstaan word soos sommige humanistiese filosowe beweer nie. Inteendeel: menslike vryheid maak die wil moontlik. Die wil is dus slegs 'n instrument waarmee en waarin die mens sy vryheid verwesenlik, maar nie die wesensgrond waarin sy vryheid wortel nie. Wie die vryheid uit die wil probeer verstaan, beland in 'n verabsoluttering en laat die hele probleem op sy kop staan.

Vervolgens kan ons verklaar:

- (a) Vryheid as geheel kan nie vanuit die wil verklaar word nie, net so min as wat ons daarin sou slaag om vanuit die kern van 'n sel 'n bos te verklaar of om vanuit 'n waterdruppel die see te verklaar. Die geheel kan dus nie uit 'n onderdeel van die partikuliere verklaar word nie.
- (b) Dat H.G. Stoker reg het deur te verklaar dat naas wilsvryheid daar ook 'n gewetensvryheid, 'n geloofsvryheid, 'n denkvryheid, 'n kunsgevoelsvryheid, ensovoorts, bestaan. As die vryheid egter spesifiek 'n wilsverskynsel was, dan sou gewete, geloof, denke, kunsgevoel, ensovoorts ook wilsverskynsels moes wees; en as dit nie die geval was nie, dan kon daar ook geen ander soorte van vryheid as wilsvryheid bestaan nie.
- (c) Dat G. Brillenburg Wurth die vryheidsvraagstuk met sedelike verantwoordelikheid verbind.¹⁰ Naas sedelike verantwoordelikheid bestaan egter ook religieuse, kunskritiese, logiese, juridiese, ekonomiese verantwoordelikheid, ensovoorts. In lyn met die beginsel van soewereiniteit in eie kring mag hierdie vryhede nie almal tot sedelike verantwoordelikheid gereduseer word nie, omdat elk hiervan eiesoortig is.

¹⁰ Vgl. G. Brillenburg Wurth (1957:223 e.v.).

vestig, ondervang ons daardie besware wat teen die nominalistiese opvattinge van menslike vryheid ingebring kan word. Menslike vryheid moet dus besien word in sy verwysing na die mens in 'n besondere situasie.

Volgens die dimensie van individualiteitstrukture (die **WMI**) (deur die **WSI** die kosmiese dimensie van (individuele en sosiale) idiostante strukture genoem) is elk van stof, plant, dier en mens 'n gestruktureerde eenheid of geheel. Wat die gestruktureerdheid van die mens betref, beklemtoon die **WSI** dat die konkrete mens 'n individueel-sosiale "wese" is: Sy individuele en sosiale kante is ewe fundamenteel, van mekaar onskeibaar en komplementêr mekaar. Wie die mens primêr as louter individu of as louter sosiale wese sien, vorm 'n abstrakte beskouing van die mens. Die mens - as enkele persoon en verder as lid van elke samelewingskring waartoe hy behoort - vorm 'n strukturele eenheid van al die genoemde modaliteite.

Aan die hand hiervan kan ons verklaar dat dit van besondere belang is om die onderskeiding tussen individueel-persoonlike vryheid en sosiaal-persoonlike vryheid te beklemtoon. Hierdeur kan ons die beswaar van 'n eensydige beklemtoning van óf die individuele, óf die sosiale (soos in die humanistiese filosofie) ondervang. Benewens die individueel-persoonlike vryheid kan dus ook 'n sosiaal-persoonlike vryheid onderskei word: as ek as lid van 'n gesin, van 'n volk, van 'n kerk, van 'n vriendekring, van 'n studentegemeenskap, ensovoorts saam met die ander lede van sulke groepe saamvoel en saamhandel, hulle belange as my belange voel, (dink aan die gemeenskaplike gebed of sang in 'n kerklike erediens), dan kan nie gesê word dat ek onvry handel omdat ek doen wat die groep doen nie. Intendeel, in my vereenselwiging met en oorgawe aan die groep, handel ek persoonlik verantwoordelik en vry. Die vryheid van die groep sluit die sosiaal-persoonlike vryheid van sy lede in en kan daarsonder nie bestaan nie, maar gee ook aan sy lede die geleentheid om hulle sosiale vryheid te verwesenlik.

Die insigte van H.G. Stoker met betrekking tot die strukturele tipes van vryheid, is 'n besondere manifestasie van sy bydra tot die uitbouing van die **WMI** se opvattinge aangaande individualiteitstrukture in hierdie verband. Ons kan hierdie besondere bydrae soos volg verduidelik:

(a) Stof, plant, dier en mens is elk 'n eiesoortige, afgeronde, strukturele eenheid of geheel, en nie 'n blote optelsom van die modaliteite waaraan elkeen deel het nie. Omdat elk struktureel 'n eiesoortige eenheid of geheel is, sê Stoker (1969:168), geld epigrammaties gestel, dat elk (van stof, plant, dier en mens) as 'n geheel meer is as die som van sy "dele" (modaliteite). Dat elk 'n originêre eenheid of geheel is, blyk ook daaruit dat die betrokke strukturele geheel op eiesoortige of tipiese wyse die modaliteite waaraan dit deel het saambind. Die wyse waarop modaliteite in 'n betrokke strukturele eenheid saamhang, word in 'n besondere sin bepaal deur die hoogste modaliteite waaraan die geheel deel het. In hierdie sin kan stof as 'n fisiese ding, plant as 'n biotiese ding, dier as 'n psigiese ding en mens as 'n godsdienstig-gekwalfiseerde wese beskryf word. Hier moet daarop gewys word dat gehele deel het aan alle modaliteite en dat slegs die kwalifiserende en nie die hoogste modaliteit hier bedoel kan wees. Dat stof, plant, dier en mens elk 'n originêre eenheid of geheel is, blyk voorts daaruit dat betrokke gehele hulle op verskillende wyse in een en dieselfde modaliteite waaraan hulle gemeenskaplik deel het, uitdruk (H.G. Stoker, 1969:171). So verskil byvoorbeeld die fisiese by stof, plant, dier en mens, die biotiese by plant, dier en mens en die psigiese by dier en mens. Op grond hiervan handhaaf Stoker dat stof, plant, dier en mens struktureel radikaal onderskeie is. Die een is nie tot die ander herleibaar en ook nie in terme van die ander verstaanbaar nie.

(b) Wat die verskeidenheid van sosiale strukture betref gebruik Stoker die term "sosiaal" in 'n ruim betekenis en verstaan daaronder 'n verbinding van twee of meer individue of lede in 'n groep of kring, soos byvoorbeeld in die geval van mense in 'n gesin, staat of fabriek.

Wat die menslike samelewing betref onderskei Stoker (a) die primêre kringe naamlik huwelik, gesin, volk, staat en kerk as instituut; (b) die sekondêre kringe, naamlik skool, fabriek, hospitaal, kunstenaarsvereniging, 'n politieke party, 'n skaakklub, ensovoorts; (c) die los verbande van individue soos byvoorbeeld 'n vriendekring, buurskap, ensovoorts. Die kringe onder (b) en (c) word saamgevat as maatskappy.

H.G. Stoker onderskei twee tipes sosiale struktuurbepalings, naamlik dié met betrekking tot modaliteite en dié met betrekking tot "lede".

Stoker aanvaar die opvattinge van H. Dooyeweerd as "skitterende insig":

"Dooyeweerd het ons die skitterende insig gegee (i) dat 'n menslike samelewingskring (net soos in die geval van individuele strukture) deel het aan alle modale kringe (respektiewelik modale wetskringe); (ii) dat by samelewingskringe een van die modaliteite 'n leidende en 'n ander modaliteit 'n funderende funksie in die kringstruktuur het; (iii) dat die betrokke leidende en funderende modaliteite 'n besondere rol het in die eenheids- of geheelsbepaling van die sosiale struktuur; en (iv) dat die struktuur-eenheid van 'n samelewingskring die wyse van deelname van die ander modaliteite aan hierdie struktuureenheid mede-bepaal" (1969:171).

Van die ander tipe struktuurbeplanning naamlik met betrekking tot lede, verduidelik Stoker dat elke individuele lid van 'n samelewingskring as sodanig deel het aan alle modaliteite. Die verbinding tussen lid en lid, wat Stoker die "sosiale" noem, is ook 'n struktuurbeplanning van 'n samelewingskring. In hierdie verband noem hy die verhouding van man as man en vrou as vrou in 'n huwelik of die onderlinge verhouding van vader, moeder en kind in 'n gesin.

In hierdie struktuurverbinding speel die gesagsverhouding sy essensiële rol. Die gesagsverhouding in 'n betrokke samelewingskring word veral gekwalifiseer deur dié modaliteit wat daarin 'n leidende funksie het. Van besondere betekenis is dan die erkenning van die strukturele verskeidenheid van samelewingskringe. Die staat is immers iets anders as die kerk en 'n fabriek iets anders as 'n hospitaal.

- (c) Wat die verskeidenheidsprinsipe van strukture betref, stel H.G. Stoker dat net soos die beginsel van soewereiniteit in eie kring die verskeidenheid in die kosmiese dimensie van modaliteite uitdruk, so druk die prinsipe van die individualiteit van die eie struktuur die verskeidenheid in die kosmiese dimensie van strukture uit, en laat dit die besondere strukturele eenheid (of geheel) van elk tot sy reg kom (1969:173).

- (d) Die algemene beginsel insake die strukturele samehang van die kosmiese verskeidenheid stel H.G. Stoker (1969:175) soos volg: "Net soos die beginsel van 'universaliteit in eie kring' die samehang van verskeidenheid in die kosmiese dimensie van modaliteite uitdruk, druk die prinsipe van **die universele vervlegting van die eie struktuur met ander strukture** die samehang uit in die kosmiese dimensie van (individuele en sosiale) strukture".

Dit wat soewereiniteit in eie kring genoem word is nie 'n voldoende substituuat vir die benaming "individualiteit van die eie struktuur" nie. Die formulering van die beginsel van die universele vervlegting van die eie struktuur met ander strukture blyk ook 'n meer konsekwente formulering van die beginsel van "universaliteit in eie kring" op die terrein van die strukture te wees. Kortom, sonder veel huiwering kan gesê word dat H.G. Stoker in besondere opsigte hier die teoretiese grondslae van die **MWI** uitgebou het.

Hierbo is reeds gestel dat die **kosmiese wesensgrond** van menslike vryheid as **roepingsvervulling** geneem moet word. Hierby moet onmiddellik gevoeg word dat sowel die beginsel van soewereiniteit in eie kring as die beginsel van die individualiteit van die eie struktuur as grondbeginnels vir die realisering van menslike vryheid gesien moet word. Saam met H.G. Stoker voeg ons egter ook nog by die beginsel van "vryheid in eie bevoegdheid" (H.G. Stoker, 1969:177).

Die "vryheid in eie bevoegdheid" handhaaf dat die mens unieke bevoegdhede besit - bevoegdhede waarin die mens in 'n positiewe betekenis van die woord waarlik vry is; dit is 'n onafhanklikheid in handele wat eiesoortig en 'n oorspronklike gawe Gods is; 'n onafhanklikheid om te wees wat dit is en te handel soos dit handel. Die mens handel vry in ooreenstemming met sy wese. Gevolglik verskil die vryheidsbevoegdhede dan ook van mekaar.

Gesien in die lig van die beginsel van die **kosmiese wesensgrond** van menslike vryheid kan ons dus verklaar dat in die kwalitatief verskillende stof, plant, dier en mens ons van elk verskillende vryheidsbevoegdhede moet erken - diere kan nie behandel word asof hulle mense is nie en omgekeerd. Daar moet voorts ook met die mate van ontwikkeling

in die bevoegdheid rekening gehou word - aan kinders mag ons byvoorbeeld nie dieselfde vryhede toeken as aan volwassenes nie.

Van besondere belang by die verwesenliking van die mens se vryheid moet ons ook voeg die beginsel van "universele afhanklikheid van die eie bevoegdheid". Dit gee uitdrukking aan die prinsipe dat om werklik te bestaan, te werk en te handel - om jou roeping te vervul en vry te wees - het stof, plant, dier en mens mekaar nodig. Dit is volgens H.G. Stoker juis hierdie prinsipe van **universele afhanklikheid van die eie bevoegdheid** wat agter die leer skuil dat die sondeval van die mens die oorsprong is van alle kwaad en ewels. Die mens is so intiem vervleg in en met die hele kosmos dat toe hy geval het, hy die hele kosmos saamgesleep het, en moes saamsleep, en die hele kosmos abnormaal (en onvry) gemaak het. Vir 'n herstel is dan ook nodig nie net 'n nuwe mens nie, maar 'n herskepping van die hele kosmos.

- (e) Van besondere waarde vir teenswoordige vryheidsvraagstukke is Strauss (1981c:238 e.v.) se bydrae. Strauss beklemtoon dat menslike vryheid slegs Christelik-wetenskaplik vanuit 'n antropologiese totaalbeeld benader kan word. In besonder mik D.F.M. Strauss (1981c:225 e.v.) sy kritiek teen die humanistiese opvattinge wat die kwessie van menslike vryheid evolusionisties benader. Rääk stel Strauss(1981c:229) dat wie die problematiek van natuur en vryheid aan die wortel van die humanistiese denke nie raaksien nie, nie die spanninge in die moderne biologie rondom die evolusie-probleem sal deursien nie.

Op hierdie aspek moet die uiteensetting van Strauss as 'n waardevolle uitbouing van die **MMI** se gedagtes rondom menslike vryheid beskou word. Duidelik stel Strauss dat tot die kultuurtaak van die Christelik-wetenskaplike bioloog behoort ook die deurvorsing van die grondliggende struktuur waarvolgens God elke ding na sy aard geskape het.

Die feit dat die mens aktief (subjektief) kan optree (funksioneer) in alle werklikheidsaspekte (vanaf die getalsaspek tot by die geloofsaspek), bied, volgens Strauss, nog geen adekwate perspektief op die tipiese totaliteitsstruktuur van die menslike liggaamlikheid nie. Om tot 'n insig in hierdie struktuurwet van die menslike liggaamlikheid te kom, moet rekenskap van die verskillende strukture, wat enkapties daarin vervleg is, gegee word.

In die alsydige (aspek-ryke) liggaamlike bestaan van die mens is trouens verskillende eie-geaarde strukture (in onderskeiding van aspekte) saamge-weef.

Aan die hand hiervan verklaar D.F.M. Strauss (1981c:242) dat, gestempel deur die fisies-chemiese aspek van energiewerking, ons allereers die fisies-chemiese (stoflike) onderbou-struktuur (substruktuur) aantref. Op die basis van die fisies-chemiese substruktuur bestaan die bioties-gestem-pelde organiese substruktuur wat in biotiese sin die verskillende organe van die menslike liggaam omvat. Op die fundament van beide voorgenoemde bestaan die sensitief-gestempele psigiese substruktuur. Al drie voorge-noemde substrukture is ten slotte enkapties verbonde aan die kwalifiseren-de akt-struktuur van die mens. Hierdie **akt-struktuur** besit 'n normatiewe aard.

Duidelik stel Strauss dat 'n wetenskaplike totaalbeeld van die mens in beginsel slegs vanuit 'n Christelik-wetenskaplike antropologiese totaal-beeld van die mens verkry kan word. In hierdie opsig voeg Strauss 'n bete-kenisvolle uitbouing tot die Calvinistiese vryheidsleer by.

Die besondere waarde van D.F.M. Strauss se bydrae tot die vraagstuk van menslike vryheid, moet gesien word teen die agtergrond van die beginsels met betrekking tot die enkaptiese vervlegting van samelewingskringe. Duidelik het H. Dooyeweerd die beginsels met betrekking tot enkapsis geformuleer. Teenoor die opvattinge van die individualisme, universalisme en parsieël-universalisme stel ons saam met die **WNI** die **eenheid** van die kosmos. Hierdie **eenheid** is gegrondves in die skeppingsorde en nie in die menslike rede nie. Ten spyte van (afgesien van) die sondeval is die skep-ping wesentlik 'n **eenheid**. Hierdie eenheid is fundamenteel nie in die tydelike werklikheid terug te vind nie maar in God, wat in Christus Jesus, die mens van sonde verlos.

In die kosmiese werklikheid vertoon die eenheid van God se skepping 'n ryke verskeidenheid. Op die grondslag hiervan onderskei ons 'n verskeidenheid van strukture.

Deur die **WWI** word ook beklemtoon dat absolute soewereiniteit nie aan die kosmos toegeken kan word nie. Absolute soewereiniteit kom slegs God toe. Verder beklemtoon die **WWI**:

- (a) Die transendente eenheid van die kosmos kom tot uitdrukking in die intern-kosmiese sin van 'n **tydelik-universele vervlegting-samehang**, waarbinne alle individualiteitstrukture funksioneer.
- (b) Die feit dat God die werklikheid as 'n universele vervlegting-samehang geskep en saamgevoeg het volgens 'n kosmiese wetsorde. Gevolglik word die mens in sy naëwige ervaring homself bewus van die **vervlegting-samehang** van alle dinge.
- (c) Dat hierdie samehang oral in die kosmos te vinde is. Dit noem H. Dooyeweerd **vervlegting-samehang** of **enkapsis**.
- (d) Die verhouding van die geheel tot sy dele is nie vervlegting nie, omdat vervlegting die samehang van entiteite is, waarin laasgenoemde sy eie soewereiniteit in eie kring behou.
- (e) Die feit dat daar verskillende tipes van enkaptiese verbintenisse bestaan. Die eerste is dié van **eensydig-gefundeerde vervlegting** byvoorbeeld die vervlegting van marmer in 'n beeldhouwerk; tweedens dié van **korrelatiewe vervlegting**, byvoorbeeld die vervlegting van 'n boom met sy omgewing; derdens dié van **symbiotiese vervlegting**, byvoorbeeld die verhouding van 'n by tot 'n bye-kolonie of 'n plant tot die totale verhouding van 'n woud waarin dit groei; vierdens die **vervlegting van 'n subjek en objekte**, byvoorbeeld die verhouding van 'n slak tot sy skulp en vyfens **territoriale enkapsis**, byvoorbeeld die vervlegting van die staat en al die samelewingskringe binne sy grondgebied.

D.F.M. Strauss se bydrae illustreer die beginnsel dat wat die individuele mens betref, die mens se vryheid afhanklik is van die harmoniese vervlegtingsamehang van die fisies-chemiese substruktuur, psigiese substruktuur en die **akt-struktuur** van die mens.

Soortgelyk is die enkaptiese (koherent-differensiële) vervlegting van die staat met die ander samelewingsvorme binne sy grondgebied (byvoorbeeld die

kerk) 'n voorwaarde vir die harmoniese verskeidenheid van individuele en sosiale vryhede van die mens.

Hiermee geld ook saam dat hoe vryer die een word, hoe vryer ook die ander word.

3.4. Die kosmies-universele grond van menslike vryheid

Die hele kosmos is afhanklik van vryheid (in casu menslike vryheid). Op die basis hiervan het menslike vryheid 'n besondere plek in die kosmos. In hierdie verband noem ons dat:

- (a) In modale verband is die onderskeie modale vryhede betrokke op mekaar.
- (b) In die dimensie van individualiteitstrukture vervul menslike vryheid vir die mens 'n spesifieke funksie. Menslike vryheid (as roepingsvervulling) vervul 'n besondere funksie in die huwelik, gesin, volk, kerk, ensovoorts.

Die betrokkenheid van die kosmos op die menslike vryheid impliseer nie dat die res van die kosmos tot vryheid herlei word nie. Ook in hierdie opsig moet die radikale verskeidenheid van die kosmos erken word. Menslike vryheid mag sodoende nie tot slegs een van sy aspekte of sye herlei word nie. Op grond hiervan moet alle beskouings van menslike vryheid wat menslike vryheid tot etiese-, kuns-, ekonomiese-, juridiese-, godsdienstige vryheid of die vryheid van 'n bepaalde samelewingskring, afgewys word.

- (c) Benewens dit wat in 3.3. aangaande die kosmiese afhanklikheidsgrond van menslike vryheid gesê is, moet enkele aspekte rakende die kosmies-universele grond van menslike vryheid duideliker vermeld word.

Volgens hierdie beginsel is alle kosmiese vryhede betrokke op (met ander woorde, afhanklik van) mekaar. Op grond hiervan het elke modale vryheid 'n besondere plek en rol in die kosmos.

- (i) Met betrekking tot die dimensie van modaliteite is die ander modale vryhede aangewys op die plek van 'n besondere modale vryheid in die orde van modaliteite.
- (ii) In verband met die dimensie van individualiteitstrukture geld dat daar 'n ryke verskeidenheid van individuele en sosiale vryhede bestaan wat eerbiedig moet word. As sodanig is hierdie vryhede ook universeel verbonde, vul hulle mekaar aan en vorm dit 'n harmoniese samehang van menslike vryheid.

3.5. Menslike vryheid en die kiesvryheid van die mens

Teenoor die humanistiese nominalisme is reeds vermeld dat alhoewel uitdrukkings soos die "vrye" beweging van die aardbol, van 'n vliegende pyl, die "vrye" voortwoekering van onkruid, die bewegingsvryheid van 'n dier, "vrye" assosiasies van voorstellings, ensovoorts, nie sinledig is nie, moet wat hier onder "vryheid" verstaan word, skerp en konsekwent van die betekenis van menslike vryheid onderskei word. Vir sover stof vanaf die getalsmatige tot by die energetiese, die plant vanaf die getalsmatige tot by die biotiese en die dier vanaf die getalsmatige tot by die psigiese onderskeidelik as subjek fungeer, sou ons moontlik van stof, plant en dierlike "vryhede" kon spreek - in die sin van die "lewensruimte" wat die wet vir hul bestaan aan hul funksionering laat. Hiermee beklemtoon ons dat die mens geskape na die beeld van God, kroon van God se skepping is. Alhoewel die mens geen God is en God geen skepsel is nie, is die mens 'n besondere vryheid deelagtig wat wesensverskillend is van die van stof, plant en dier. Slegs die mens besit egter die vryheid om norme vir homself neer te lê (te positiver) en om hierdie norme te oortree.

Selfs al sou die nominalisme bereid wees om dit toe te gee, verval dit dikwels daartoe dat menslike vryheid tot een van die mens se geestesfunksies herlei word. In hierdie verband blyk dit dat humanistiese teorieë dikwels hulle toevlug tot die kiesvryheid van die mens neem. Die mens se dubbele moontlikheid om tussen goed en kwaad te kan kies (tussen wetsvervulling en wetsoortreding, tussen gehoorsaamheid en ongehoorsaamheid aan God) word dikwels vir vryheid aangesien. Hierdeur ontstaan 'n valse probleemstelling. Dit is veral deur hierdie probleemstelling dat die vry-

heidsvraagstuk so vanself tot 'n vraagstuk van wils of, respektiewelik kiesvryheid vereng word.

As 'n mens vryheid wil sien in die moontlikheid om tussen goed en kwaad te kan kies, stel hy die mens teenoor God, maak hy hom nes God, wat goed en kwaad keur. So stel hy God en mens op een vlak as formeel gelyke groothede langs mekaar en eis hy vir die mens Goddelike vryheid op. Die belangrikste konsekwensies van daardie humanistiese vryheidsopvattinge wat in hierdie strik beland, is die volgende:

- (a) Volgens hierdie probleemstelling bepaal die mens self nie wat goed en kwaad is nie, maar sy vryheid lê tog in die keuse tussen beide. God bepaal dus hoe die mens behoort te handel, terwyl die mens die "vryheid" het om self nog te kies.

Raak stel H.G. Stoker (1938f) dat vir die gelowige kind van God die moontlikheid om kwaad te kan kies, nie eers ter sprake kom nie. Hierdie moontlikheid kan hy nie as sy vryheid beskou nie. Sy vryheid lê alleen in die doen van die wil van sy Vader, in gehoorsaamheid aan die roeping van God, in wetsvervulling. Vryheid moet dus in die moontlikheid van wetsvervulling gesoek word. Dit is 'n valse probleemstelling wat vryheid in die moontlikheid van wetsoortreding wil soek, dit wil sê, in die moontlike keuse tussen goed en kwaad. Op grond hiervan moet ook G. Brillenburg Wurth se standpunt dat die mens tussen goed en kwaad moet kies afgewys word.

- (b) Sowel die **WWI** as die **WSI** toon duidelik aan dat deur vryheid in die moontlikheid om tussen goed en kwaad te kan kies, te soek, beland humanistiese vryheidsteorieë in die antinomie tussen vryheid en wet, en in die stryd tussen determinisme, indeterminisme en selfdeterminisme. Hieraan voeg H.G. Stoker (1938f) toe dat die antinomie tussen vryheid en wet, en die stryd tussen determinisme, indeterminisme en self-determinisme verval as vryheid gesoek word in die moontlikheid om die wet te vervul, terwyl die moontlikheid om tussen goed en kwaad te kies, slegs as moontlikheid erken word.

- (c) Uit die humanistiese vryheidsteorieë (veral die irrasionalistiese-) blyk dat wie vryheid beskou as 'n keuse tussen goed en kwaad, die

vryheid in die mens veranker. Die mens se funksies word nie vanuit sy vryheid verstaan nie, maar word die mens se vryheid in ten minste een funksie gefundeer. Hierdeur word daardie funksie as selfgenoegsaam teenoor en ten koste van die ander gestel. Dit veroorsaak 'n antitese of stryd van funksies in die mens.

- (d) Duidelik is dit dat volgens humanistiese vryheidsteorieë die vryheid in die mens veranker word. So 'n verankering van menslike vryheid kan nooit die hele mens omvat nie en gevolglik sal die vryheid, of in sy individuele sy of in sy sosiale sy gefundeer word, waardeur die betrokke sy verabsoluteer word, en die mens of as individu of as groep selfgenoegsaam gestel en dus vergoddelik word.
- (e) Deur die vryheid in die mens te veranker, sê Stoker (1938f), ontkom die wetenskaplike nie aan die standpunt oor die botsing van die wil van God en die mens nie. Menslike vryheid en die vryheid van God bots noodwendig as God wil dat die mens die goeie sal doen en die mens vry is om teen die goeie te kies.

So kon René Descartes byvoorbeeld nie die predestinasie van God met die mens se vryheid versoen nie. Hierteenoor kan ons verklaar dat Goddelike predestinasie geen determinisme is nie. Goddelike predestinasie wil juis die menslike vryheid en verantwoordelikheid ten volle gebruik in die verwesenliking van die Goddelike raadsplan.

Die vrymag van God en die mens staan nie op een vlak as formeel gelykwaardige groothede langs mekaar nie. God se vrymag is oneindig hoog bo die menslike en heeltemal andersoortig. Botsing is hier uitgesluit. Deur van die verkeerde probleemstelling uit te gaan, is daar geen oplossing vir die antinomie tussen Goddelike en menslike vryheid nie.

- (f) Saam met sowel die MMI en die WSI kan ons verklaar dat ware menslike vryheid in God veranker is. Dit is geleë in die doen van Gods wil, in die vervulling van Gods wet. Christus het sy menslike vryheid verwesenlik deur die wil van Sy Vader te doen. Self ook het Christus suggesties om sy menslike vryheid in selfverheerlikende ongehoorsaamheid aan God te verwesenlik as satanies verwerp.

3.6. Opmerkings

Uit die bespreking van die Calvinistiese beskouings van menslike vryheid kom duidelik tot ons dat die **WNI** op die terrein van menslike vryheid 'n besondere deeglike fondament gelê het. Voorts kom ook tot ons die besondere wyse waarop H.G. Stoker op die fundamente van H. Dooyeweerd voortgebou het. Wat menslike vryheid betref, kan met **vrymoedigheid** verklaar word dat H.G. Stoker besonder deeglike om- en uitbouingsarbeid verrig het.

Van besondere waarde vir die verdere uitbouing van die Calvinistiese beskouing van menslike vryheid is veral die arbeid van D.F.M. Strauss en H. van Riessen.

In die lig van die Woord van God en die arbeid van die medewerkers van die Calvinistiese wysbegeerte kom tot ons die **roepstem**, die **roeping** om krities mee te werk aan die uit- en ombouing van 'n Calvinistiese vryheidsleer. So kan ons God verheerlik, ons roeping vervul en in vryheid ons bestemming verwesenlik.

Soli Deo Gloria!

SUMMARY

Human freedom in context and perspective

Part I of this thesis starts with the problem of human freedom. Part II of this thesis deals with the Calvinistic theory of human freedom. In order to study the theoretical foundations of human freedom in Calvinistic philosophy, it is essential to distinguish between the **Philosophy of the cosmonomic idea** and the **Philosophy of the creation idea**. Although there are minor points of difference between these streams of thought it is clear that in essence the fundamental cosmological principles between these philosophies are the same.

An analysis of the **Philosophy of the cosmonomic idea** reveals that the fundamental principle underlying man's freedom was first formulated by prof. dr. H. Dooyeweerd: only through the salvation of Christ Jesus can man **receive** and **know** true human freedom. As far as human freedom is concerned it is clear that prof. dr. H.G. Stoker further developed this fundamental principle in the **Philosophy of the creation idea**. Much along the same lines as the **Philosophy of the cosmonomic idea** H.G. Stoker stresses that an analysis of human freedom should fulfill the following conditions:

- (a) Human freedom is self-insufficient and must essentially be distinguished from the freedom of God;
- (b) an analysis of human freedom should be an analysis of positive freedom;
- (c) human freedom is intimately connected with man as a concrete whole and with his destiny on earth; and
- (d) human freedom presupposes a real choice between different possible acts, ultimately between obeying and disobeying the principles of order concerned.

Furthermore H.G. Stoker reveals that the nature of human freedom should be discovered by observing how man occupies himself and how his doings essentially differ from animal activity; human mastery is creativity; human freedom is no caprice, nor something arbitrary, but is governed by the principle of order and human freedom is finally the realisation of a divine calling:

- (a) his innate abilities and talents call man to master, to create, to be free;
- (b) his circumstances, the problems which confront him, and the tasks presented to him, appeal to his mastery and creativity. Among men, human freedom is realised as a coherent differentiation of freedom. **Formally** and in relation to God and the universe in general, all human beings are equally free. But **materially** and in relation to the abilities, talents and circumstances concerned, the freedom of the one differs from the freedom of the other. Not equality but inequality, not similarity, but dissimilarity, is the key to an understanding of the realisation of human freedom.

In the light of the principle of the coherent differentiation of human freedom it becomes clear that prof. D.F.M. Strauss has made an important contribution to an understanding of the freedom of structures and temporal things. Without the human act-structure in its enkapitic interwovenness (D.F.M. Strauss) as well as the state's enkapitic interwovenness with other societal spheres (e.g. the church) man cannot be free.

In Part III the humanistic (rationalistic and irrationalistic) theories of human freedom are subjected to a critical analysis. This reveals that

- (a) humanistic theories of human freedom are essentially nominalistic;
- (b) humanistic theories of human freedom harbour mostly negative viewpoints;
- (c) these theories furthermore arise when a particular human freedom is equated to the whole of human freedom; and
- (d) fourthly humanistic theories of human freedom identify human freedom with the choice between several possible acts.

Part IV emphasises the fact that the correct religious perspective on human freedom presupposes the correct context within which human freedom can be approached. For the purposes of this study such a context is found in the light of God's Word. Within this context it is revealed that human freedom is based on four fundamental principles, namely

- (a) that of the Absolute Ground of human freedom;
- (b) that of the cosmic essential ground of human freedom;
- (c) that of the cosmic universal ground of human freedom; and
- (d) the cosmic dependant ground of human freedom.

Finally this study serves as a call on all Calvinist scholars to develop these theories of human freedom in the light of God's Word and on the foundations of other builders of a Calvinistic theory of human freedom...

Bronnelys

- AARON, R.I. 1937. **John Locke**. London, Oxford University Press.
- ABBAGNANO, N. 1957. **Philosophie des menschlichen Konflikts**. Hamburg, Rowohlt.
- ANTONITES, A.J. 1972. **Die wetenskapsbegrip by die Neo-Calvinistiese wysbegeerte - 'n kritiese waardering**. Ongepubliseerde proefskrif. Pretoria, Universiteit van Pretoria.
- ANTONITES, A.J. 1980? **Die wetenskapsbegrip by die neo-Calvinistiese wybegeerte**. Pretoria, Universiteit van Pretoria.
- BAKKER, R. 1966. **Albert Camus**. Baarn
- BAVINCK, H. 1908. **Wysbegeerte der Openbaring**. Kampen, J.H. Kok.
- BERLIN, I. 1979. **The age of enlightenment**. Oxford/New York/Toronto/Melbourne, Oxford University Press.
- BOTHA, M.E. 1971. **Sosio-kulturele metavrae**. Gepubliseerde proefskrif. Amsterdam, Buijten En Schipperheijn.
- BOTHA, M.E. 1982. "Science: servant or master" in 47 **Koers** 1.
- BREDENKAMP, I.M. 1981. "'n Terreinverkenning van twee benaderingswyses tot die sosiologie: neutrale wetenskapsbeoefening versus 'n Christelike sosiologie" in 17 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 150.
- BRILLENBURG WURTH, G. 1957. **Het Christelijk leven**. Kampen, J.H. Kok.
- BROAD, C.D. 1975. **Leibniz: an introduction**. London, Cambridge University Press.
- BROAD, C.D. 1979. **Kant: an introduction**. Cambridge/London/New York/Melbourne, Cambridge University Press.
- BROUWER, P. 1977. "Reg en menseregte" in 13 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 152.
- BROWN, C. 1978. **The new international dictionary of New Testament Theology**, Vol I. Exeter, The Paternoster Press.
- BRUMMER, V. 1961. **Transcendental criticism and Christian philosophy**, Wever.
- BRUMMER, V. 1971. "Is 'n transendentale kritiek religieus bepaald" in **Waarheid en werklikheid** 15. Johannesburg, Boekhandel De Jong.

- CAIRNS, H. 1949. **Legal philosophy from Plato to Hegel.** Baltimore, John Hopkins.
- CALVYN, J. 1536. **Institusie van die Christelike Godsdiens.** (Vertaal deur H.W. Simpson (1980)). Potchefstroom, P.U. vir C.H.O.
- CAMUS, A. 1951. **L'Homme révolté.** Gallimard.
- CLUVER, A.D. de V. 1975. "Antisipasie en transendering" in 11 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 44.
- COETZEE, J.C. 1982. "Die rol en invloed van die filosofie in die teologie" in 47 **Koers** 111.
- COMTE, A. 1896. **The positive philosophy.** 3 Vols. London, Bell.
- COMTE, A. 1905. **Positive philosophy.** London, Descours and Jones, Watts and Co.
- CONRADIE, A.L. 1960. **The Neo-Calvinistic concept of philosophy.** Natal University Press.
- COPLESTON, F. 1962. **A history of philosophy.** Vol.I. Dle. 1 en 2. New York, Image Books Doubleday and Co.
- COPLESTON, F. 1964a. **A history of philosophy: Vol. 5. Modern philosophy: The British philosophers.** Dl. I. Hobbes to Paley. New York, Image Books.
- COPLESTON, F. 1964b. **A history of philosophy: Vol. 5. Modern philosophy: The British philosophers.** Dl. II. Berkeley to Hume. New York, Image Books.
- COPLESTON, F. 1965. **A history of philosophy: Vol. 2. Modern philosophy: Dl. II. Schopenhauer to Nietzsche.** New York, Image Books.
- COPLESTON, F. 1977. **A history of philosophy: Vol.9. Maine de Biran to Sartre: Dl. II. Bergson to Sartre.** New York, Image Books.
- DE CRESPIGNY, A. 1976. "F.A. Hayek" in A. De Crespigny en M. Minorgue **Contemporary political philosophers.**
- DE GRAAF, J. 1965. **De etiek van het immoralisme.** Nijkerk.
- DE KLERK, J.J. 1968. "Evangelisasie en Christelike wetenskap" in 4 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 10.
- DE RU, G. 1967. **Over vrijheid.** N.V. Wageningen, H. Veenman en Zonen.
- DESCARTES, R. 1927. **Descartes selections** (R.M. Eaton Red.). Charles Scribner's Sons USA.

- DESCARTES, R. 1937. **Vertoog over de methode**. Amsterdam, Wereldbibliotheek.
- DESCARTES, R. 1955. **The philosophical works of Descartes. 2 Vols.** (Vert. E.S. Haldane en R.T. Ross). Cambridge, Cambridge University Press.
- DESCARTES, R. 1975. **René Descartes se bepeinsinge oor die eerste filosofie waarin die bestaan van God en die onsterflikheid van die siel bewys word**. Pretoria/Kaapstad, Academica.
- DESCARTES, R. 1980. **Discourse on method and the meditations**. Harmondsworth Middlesex, Penguin Books.
- DE VOS HUGO, G.F. 1970. "Regswetenskaplike vorming" in 6 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 108.
- DE VOS HUGO, G.F. 1975. "Die toepassing van Dooyeweerd se regsbegrip" in 11 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 91.
- DE VOS HUGO, G.F. 1976. "Nog eens die toepassing van Dooyeweerd se regsbegrip" in 12 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 20.
- DE VOS HUGO, G.F. 1978. "Die subjektiewe reg in die lig van die Christelike wetenskap" in 14 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 65.
- DE VOS, H. 1975. **Inleiding tot de wijsbegeerte**. B.V. Nijkerk, Uitgeverij G.F. Callenburg.
- DE VOS, H. 1977. **Inleiding tot de ethiek**. B.V. Nijkerk, Uitgeverij G.F. Callenbach.
- DEWEY, J. 1960. **On experience, nature and freedom** (R.J. Bernstein Red). Indianapolis/New York, The Bobbs-Merrill Company.
- DILLENBERGER, J. 1961. **Martin Luther: selections from his writings (The freedom of a Christian (1520))**.
- DIELS, H. 1959-1960. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. 3 Vols. Berlyn, Grünewald Weidemannsche Verlagbuchhandlung.
- DOOYEWEERD, H. 1926. **De beteekenis der wetsidee voor rechtswetenschap en rechtsphilosophie**. Kampen, J.H. Kok.
- DOOYEWEERD, H. 1935. **De Wijbegeerte der Wetsidee**. 3 Vols. Amsterdam, Paris.
- DOOYEWEERD, H. 1937. "Wat de Wijsbegeerte der Wetsidee aan dr. Kuyper te danken heeft" in 18 **De Reformatie** 63.
- DOOYEWEERD, H. 1940. "Het tijdsprobleem in de Wijsbegeerte der

Wetsidee" in 5 *Philosophia Reformata* 160.

DOOYEWEERD, H. 1941a. "De vier religieuze grondthemas in den ontwikkelingsgang van het wijsgerig denken van het Avondland" in 6 *Philosophia Reformata* 161.

DOOYEWEERD, H. 1941b. "De transcendentale critiek van het wijsgerig denken" in 6 *Philosophia Reformata* 11.

DOOYEWEERD, H. 1943-1948. "De idee der individualiteitstructuur en het Thomistisch substantiebegrip" in 8-13 *Philosophia Reformata*.

DOOYEWEERD, H. 1948a. "Het wijsgerig tweegesprek tusschen de Thomistische filosofie en de Wijsbegeerte der Wetsidee" in 13 *Philosophia Reformata* 26-31; 49-58.

DOOYEWEERD, H. 1948b. *Transcendental problems of philosophic thought*. Michigan, Publishing Company B. Eerdmans.

DOOYEWEERD, H. 1949. *Reformatie en scholastiek in de wijsbegeerte*, Vol. I. Franeker, T. Wever.

DOOYEWEERD, H. 1950. *De strijd om het souvereiniteitsbegrip in de moderne rechts- en staatsleer*. Amsterdam, Uitgeverij H.J. Paris.

DOOYEWEERD, H. 1953-1958. *A new critique of theoretical thought*. Vols. 1-4. Amsterdam, Uitgeverij H.J. Paris.

DOOYEWEERD, H. 1958. "De verhouding tussen wijsbegeerte en theologie en de strijd der faculteiten" in 23 *Philosophia Reformata* 67.

DOOYEWEERD, H. 1959. "Schepping en evolutie" in 24 *Philosophia Reformata* 119.

DOOYEWEERD, H. 1960. "Van Peursen's critische vragen bij 'A new critique of theoretical thought'" in 25 *Philosophia Reformata* 113.

DOOYEWEERD, H. 1962. *Verkenningen in de wijsbegeerte, de sociologie en de rechtsgeschiedenis*. Amsterdam.

DOOYEWEERD, H. 1963. *Vernieuwing en bezinning*. Zutphen.

DOOYEWEERD, H. 1966. "Het oecumenisch-reformatorisch grondmotief van het Wijsbegeerte der Wetsidee en de grondslag der Vrije Universiteit" in 31 *Philosophia Reformata* 3.

DOOYEWEERD, H. 1969a. *A new critique of theoretical thought*, Vols. 1-4. The Presbyterian and Reformed Publishing Company.

DOOYEWEERD, H. 1969b. *Encyclopaedie der rechtswetenschap*. Amsterdam, Buijten en Schipperheijn.

- DOOYEWEERD, H. 1972a. "Die sekularisasie van die wetenskap I" in 8 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 37.
- DOOYEWEERD, H. 1972b. "Die sekularisasie van die wetenskap II" in 8 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 61.
- DOOYEWEERD, H. 1976. "De kentheoretische tegenstandsrelatie en de logische subject-objectrelatie" in 12 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 1.
- DOOYEWEERD, H. 1980. *In the twilight of Western thought*. Nutley New Jersey, The Craig Press.
- DOOYEWEERD, H. d.o. *Wat is die mens?* Bloemfontein.
- DREYER, P.S. 1974. *Inleiding tot die filosofie van die geskiedenis*. Kaapstad/Pretoria, HAUM.
- DREYER, P.S. 1976. *Die wysbegeerte van die Grieke*. Kaapstad, HAUM.
- DU PLESSIS, L.J. 1957. "Enkele gedagtes oor die Calvinistiese sosiologie en geskiedenisfilosofie" in 24 **Koers** 137.
- DU PLESSIS, L.J. 1960. "Wetgewersowereniteit" in **Tydskrif vir Hedendaagse Romeins-Hollandse Reg** 164.
- DU PLESSIS, L.M. 1976. *Die moderne regsdenke*. (Ongepubliseerde klasdiktat in die geskiedenis van die regsfilosofie, 75/76) Potchefstroom, P.U. vir C.H.O.
- DU PLESSIS, L.M. 1978a. *Die moderne regsdenke: kontemporêre regsfilosofie*. Dl. II (Ongepubliseerde klasdiktat in die geskiedenis van die regsfilosofie, 64/78) Potchefstroom, P.U. vir C.H.O.
- DU PLESSIS, L.M. 1978b. *Die juridiese relevansie van Christelike geregtigheid*. (Ongepubliseerde proefskrif). Potchefstroom, P.U. vir C.H.O.
- DU PLESSIS, L.M. 1979. *Westerse regsdenke tot en met die middeleeue*. Potchefstroom, Pro-Rege Pers.
- DU PLESSIS, P.G.W. 1982. "Beginvrae in die filosofie" in 47 **Koers** 71.
- DUVENHAGE, B. 1983. *Roeping en wetenskap*. Potchefstroom.
- ELLUL, J. 1976. *The ethics of freedom*. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company.
- FERNHOUT, H. 1978. "Man, faith and religion in Bavinck, Kuyper and Dooyeweerd I" in 14 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 74.
- FERNHOUT, H. 1979a. "Man, faith, and religion in Bavinck, Kuyper and Dooyeweerd II" in 15 **Tydskrif vir Christe-**

like wetenskap 54.

FERNHOUT, H. 1979b. "Man, faith and religion in Bavinck, Kuyper and Dooyeweerd III" in 15 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 119.

FICHTE, J.G. 1795. "Beitrag zur berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution" in **Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke**. Bd.I 37. Leipzig, J.H. Fichte.

FLEW, A. 1978. **An introduction to Western philosophy**. Surrey, Thames and Hudson.

FLEW, A. 1979. **A dictionary of philosophy**. London, Pan Books Macmillan Press.

FOURIE, J.J. 1962. **Verhouding van staat en kerk by Herman Dooyeweerd**. (Ongepubliseerde proefskrif) Bloemfontein, UOVS.

FOWLER, S. 1984. "The persistant dualism in Calvin's thought" in **Reformational Tradition** 339 (Publikasie van die IRS). Potchefstroom, P.U. vir CHO.

GADAMER, H.G. 1975. **Wahrheit und Methode**. Tübingen, J.C.B. Mohr.

GEERTSEMA, J.C. 1982. "Statistiek as Christelike wetenskap" in 47 **Koers** 211.

GEHLEN, A. 1965. **Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften**. Darmstadt.

GRIMSLEY, R. 1973. **The philosophy of Rousseau**. London/Oxford/New York, Oxford University Press.

GRIMSLEY, R. 1982. "Rousseau and his reader: the technique of persuasion" in **Rousseau 200 years: proceedings of the Cambridge bicentennial colloquium** (Red. A. Leigh) 225. Cambridge, Cambridge University Press.

HAMPSHIRE, S. 1953. **Spinoza**. Melbourne/London/Baltimore, Penguin Books.

HAMPSON, N. 1981. **The enlightenment**. Middlesex, Penguin Books.

HART, H. 1971. "Malan's critical study" in **Waarheid en werklikheid** 109. Braamfontein, Boekhandel De Jong.

HART, H. 1983. "Rationality and commitment" in 19 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 1.

HEGEL, G.W.F. 1955. **Die Vernunft in der Geschichte** (Red. J. Hoffmeister). Hamburg, Felix Meiner.

HEGEL, G.W.F. 1956. **The philosophy of history**. New York, Do-

ver Publications.

HEGEL, G.W.F. 1975. **Logic**. Oxford, Clarendon Press.

HEIBERG, P.J. 1971. "Christelike reformatie of skolastiese sintese in ons onderwys en onderwys-opleiding" in 7 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 93.

HEIBERG, P.J. 1973. "Mens, kultuur en opvoedkunde" in 9 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 135.

HEYNS, J.A. 1967. **Denkers deur die eeue**. Kaapstad, Tafelberg Uitgewers.

HOBBS, T. 1839-1845. **The English works of Thomas Hobbes**. 11 Vols. (Red. W. Molesworth) London.

HOBBS, T. 1885. **Leviathan**. London, George Routledge and Sons.

HOBBS, T. 1930. **Elements of philosophy** (Red. F.J.E. Woodbridge). London, C. Scribner's Sons.

HOBBS, T. 1948. **The metaphysical system of Hobbes**. (Red. M.W. Calkins). Illinois, The Open Court Publishing Co.

HOBBS, T. 1978. **Leviathan**. Harmondsworth Middelsex, Penguin books.

HOMMES, H.J. van Eikema. 1969. "Iets over rechtsbeginselen" in 5 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 1.

HOMMES, H.J. van Eikema. 1972a. **De elementaire grondbegrippen der rechtswetenschap**. Kluwer, Deventer.

HOMMES, H.J. van Eikema. 1972b. **Hoofdpijnen van de geschiedenis der rechtsfilosofie**. Kluwer, Deventer.

HOMMES, H.J. van Eikema. 1973. "De betekenis van de transcendentale kritiek van het wetenschappelijk denken voor de idee van de Christelijke wijsbegeerte en vakwetenschap" (Referaat voor die drie-en-twintigste jaarkongres van die VCHO op 1972-9-30 te Bloemfontein) in 9 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 1.

HOMMES, H.J. van Eikema. 1979. **Major trends in the history of legal philosophy**. Amsterdam/New York/Oxford, North-Holland Publishing Co.

HUME, D. 1978. **A treatise of human nature**. 2 Vols. (Red. D.G.C. Macnabb). Oxford, Fontana.

HUME, D. 1902. **Enquiries concerning the human understanding and concerning the principles of morals** (2e Druk). Oxford, Clarendon.

KANT, I. 1781. **Kritik der reinen Vernunft** (herdruk 1913).

Leipzig, T. Valentiner.

- KANT, I. 1785. **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.** (1915) Karl Vörländer, Leipzig.
- KANT, I. 1787. **Kritik der reinen Vernunft.** (2e Druk) Hamburg, Felix Meiner.
- KANT, I. 1788. **Kritik der praktischen Vernunft** (heruitgawe 1915). Leipzig, Karl Vorländer.
- KANT, I. 1797. **Metaphysik der Sitten** (Herdruk 1907). Leipzig, Karl Vorländer.
- KANT, I. 1799. **Kritik der Urteilskraft** (1913). Leipzig, Karl Vorländer.
- KANT, I. 1964. **Critique of pure reason.** London, Everyman's Library.
- KAPLAN, K. 1958. **The pocket Aristotle: Physics/Psychology/Metaphysics/Nicomachean Ethics/Politics/Poetics.** New York, Pocket Books.
- KEELING, S.V. 1968. **Descartes.** London/Oxford/New York, Oxford University Press.
- KIERKEGAARD, S. 1843. **Either/or** (2 vols. 1959) Princeton University Press.
- KIERKEGAARD, S. 1941. **Concluding unscientific postscript** (Vert. D.F. Swenson). London, Princeton.
- KIERKEGAARD, S. 1954. **Concept of dread.** London, Princeton.
- KIERKEGAARD, S. 1967. **The stages on life's way.** Schocken Books.
- KIERKEGAARD, S. 1968. **The sickness unto death.** London, Princeton.
- KLAPWIJK, J. 1974. "Calvijn over de filosofie" in 10 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 59.
- KLAPWIJK, J. 1976. **Dialektiek der Verlichting.** Amsterdam, Van Gorcum.
- KLAPWIJK, J. 1982. "The Dutch Neo-Calvinistic tradition and rationality" in 18 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 14.
- KOCK, P. de B. 1968. "Die grondslae van die Christelike wysbegeerte" in 4 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 1.
- KOCK, P. de B. 1973. **Christelike wysbegeerte - standpunte en probleme.** Bloemfontein, Sacum.

- KOCK, P. de B. 1974. "Die Christelike mensbeskouing" in 10 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 3.
- KOCK, P. de B. 1975. **Christelike wysbegeerte - Inleiding**. Bloemfontein, Sacum.
- KOJÉVE, A. 1969. **Introduction to the reading of Hegel**. (Red. A. Blooms; vert. J.H. Nichols). New York, Basic Books.
- KÖRNER, S. 1977. **Kant**. Harmondsworth Middlesex, Penguin Books.
- KUGLER, R. 1967. **Philosophische Aspekte in der Biologie Portmanns**. Zürich.
- KUYPER, A. 1931-1932. **De gemene gratie**. 3 Vols. (3e Druk). Kampen.
- KUYPER, A. 1959. **Het Calvinisme**. (3e Druk). Kampen.
- KUYPER, A. d.o. **De overheid, locus de magistratu**. (2e Druk). Kampen.
- LACEY, A.R. 1980. **A dictionary of philosophy**. London/Boston, Routledge and Kegan Paul.
- LEIBNIZ, G.W. 1875-1890. **Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz**. 7 Vols. (Red. I. Gerhardt). Berlin.
- LOCKE, J. 1902. **An essay concerning human understanding (Locke's philosophical works)**. (Red. J.A. St. John). London, George Bell and Sons.
- LOCKE, J. 1825. **An essay concerning human understanding**. (1690) (25e Druk). London.
- LOCKE, J. 1924. **Two treatises of civil government**. (1690). London/New York.
- LOEMKER, L.E. 1969. **Gottfried Wilhelm Leibniz: philosophical papers and letters**. (2e Uitg.). Dordrecht.
- LOMBARD, J.C. 1971. "In die gemeenskap van die Heilige Gees" in 7 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 144.
- LUIJPEN, W. 1973. **Nieuwe inleiding tot de existentiële fenomenologie**. Utrecht/Antwerpen, Uitgeverij Het Spectrum.
- LUKÁCS, G. 1980. **The destruction of reason**. London, The Merlin Press.
- MAKKREEL, R.A. 1975. **Dilthey: philosopher of the human studies**. Princeton, Princeton University Press.
- MALAN, D.J. 1968a. "Die skolastiek in die protestantisme" in 4 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 20.

- MALAN, D.J. 1968b. **h Kritiese studie van die wysbegeerte van H.G. Stoker vanuit die standpunt van H. Dooyeweerd.** (Gepubliseerde proefskrif). Amsterdam, Buijten en Schipperheijn.
- MALAN, D.J. 1974. "Iets oor die filosofie van die geskiedenis" in 10 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 111.
- MALAN, D.J. 1983. "Opvoedkunde as wetenskap" in 19 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 99.
- MALAN, G.T.H. 1949. "Die eerste (getals-)kring by Dooyeweerd" in 9 **Tydskrif vir Wetenskap en Kuns** 101.
- MARCUSE, H. 1968a. **Kultur und Gesellschaft II.** Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- MARCUSE, H. 1968b. **Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit.** Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- MARCUSE, H. 1968c. **Psychoanalyse und Politik: kritische Studien zur Philosophie.** Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- MARCUSE, H. 1969. **Ideen zur kritischen Theorie der Gesellschaft.** Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- MARCUSE, H. 1971. **Geweld en vrijheid.** Amsterdam, De Bezige Bij.
- MARIAS, J. 1967. **History of philosophy.** New York, Dover Publications.
- MARLEAU-PONTY, M. 1962. **Phénoménologie de la perception.** (Vert. C. Smith). London/New York.
- MARX, K. en ENGELS, F. 1932. **Historisch-kritische Gesamtausgabe.** (Red. D. Rjazanov en V. Adoratski).
- MEKKES, J.P.A. 1940. **Proeve eener critische beschouwing van de ontwikkeling der humanistische rechtsstaatstheorieën** (Ongepubliseerde proefskrif). Amsterdam, Vrije Universiteit van Amsterdam.
- MEKKES, J.P.A. 1966. "Grondmotief" in 31 **Philosophia Reformata** 97.
- MEKKES, J.P.A. 1969. "Kennen, denken, wetenskap" in 5 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 112.
- MÉSZÁROS, I. 1979. **The work of Sartre. Vol I: search for freedom.** Sussex, The Harvester Press.
- MIJNHARDT, F.A. 1978. **Afrikaanse Bybelkonkordansie.** (7e Uitgawe). Pretoria, J.L. Van Schaik Beperk.
- MULLEN, J.G. 1981. **Kierkegaard's philosophy: self-deception and cowardice in the present age.** New York, New American Library.

- NIETZSCHE, F. 1954-1956. **Works**. (Red. K. Schlechta). Munich, Oscar Levy.
- NIETZSCHE, F. 1979a. **A Nietzsche reader**. (Vert. R.J. Hollingdale). Harmondsworth Middlesex, Penguin Books.
- NIETZSCHE, F. 1979b. **Beyond good and evil**. Harmondsworth Middlesex, Penguin Books.
- NIETZSCHE, F. 1979c. **Twilight of the idols and the anti-christ**. Harmondsworth Middlesex, Penguin Books.
- NIETZSCHE, F. 1980. **Thus spoke Zarathustra**. Harmondsworth Middlesex, Penguin Books.
- O'BRIEN, G.D. 1975. **Hegel on reason and history**. Chicago/London, The University of Chicago Press.
- OLSON, R.G. 1962. **An introduction to existentialism**. New York, Dover Publications.
- OLTHUIS, J.H. 1977. "The reality of societal structures" in 13 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 198.
- PEPERZAK, A.D. 1977. **Vrjheid: inleiding in de wijsgerige antropologie**. Ambo, Basisboeken.
- PEROLD, A. 1974. **Kultuur en vervreemding: 'n kritiese analise van die neo-dialektiese kultuurteorie van H. Marcuse**. (Ongepubliseerde verhandeling). Johannesburg, Randse Afrikaanse Universiteit.
- PICCARDT, K.L. 1959. **Wysbegeerte in verval**. J.H. De Bussy.
- PLESSNER, H. 1965. **Die Stufen des Organischen und der Mensch**. (2e Druk). Berlyn
- POPKIN, R.H. en STROLL, A. 1981. **Philosophy made simple**. London, Heinemann.
- POTGIETER, F.J.M. 1975. "Die konnotasie van die uitdrukking 'Woord van God'" in 11 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 60.
- POTGIETER, F.J.M. 1976. "Die Skriftuurlike nalatenskap van Calvyn" in 12 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 91.
- POTGIETER, F.J.M. 1977. "Teologiese fundering van menseregte" in 13 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 167.
- RAATH, A.W.G. 1983a. **Die juridies-wysgerige grondslae van vryheid en gelykheid: die Grieks-Romeinse aanloop**. (Ongepubliseerde verhandeling) Bloemfontein, Universiteit van die OVS.
- RAATH, A.W.G. 1983b. "The classical theory of empiricism in the philosophy of John Locke" in 19 **Tydskrif vir Chris-**

telike wetenskap 50.

- RAATH, A.W.G. 1984. "'Zeitgeist' en grondmotiewe" in Vol. II No. I. **Reformational Forum** 17.
- RAPHAEL, D.D. 1977. **Hobbes: morals and politics.** London, George Allen and Unwin.
- REDEKKER, H. 1948. **Existentialisme.** Amsterdam, De Bezige Bij.
- RIEKERT, S.J.P.K. 1975. "Wat is betekenis? - 'n kernvraag vir die linguistiek" in 11 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 13.
- ROUSSEAU, J.J. 1750. **Discours qui a remporté le prix à l'Académie de Dijon en l'année 1750 sur cette question proposée par la même Académie: Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs.** Paris.
- ROUSSEAU, J.J. 1755. **Discours sur cette question proposée par l'Académie de Dijon: Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle?** Paris.
- ROUSSEAU, J.J. 1755. **Discours sur l'oeconomie politique.**
- ROUSSEAU, J.J. 1762. **Du contrat social ou principes du droit politique.** Paris.
- ROUSSEAU, J.J. 1762. **Emile ou de l'éducation.** Paris.
- SARTRE, J.P. 1957. **Being and nothingness.** (Vert. H.E. Barnes). London, Methuen and Co. Ltd.
- SARTRE, J.P. 1977. **Being and nothingness.** London, Methuen and Co. Ltd.
- SAW, R.L. 1954. **Leibniz.** Harmondsworth Middlesex, Penguin Books.
- SCHOLTZ, G.D. 1965. **Die bedreiging van die liberalisme.** Johannesburg, Voortrekkerpers.
- SCHURMAN, Ir. E. 1971. "Techniek en revolusie: probleme rond de futurologie" in 7 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 129.
- SEERVELD, C. 1973. "Biblical wisdom and philosophical historiography" in 38 **Philosophia Reformata** 141.
- SETH, A. 1882. **The development from Kant to Hegel.** London, Williams and Norgate.
- SINNEMA, D. 1980. "Luther and Calvin on Christianity and politics" in 16 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 1.

- SKILLEN, J.W. 1982. "Politics and eschatology: political action and the coming of God's kingdom" in 18 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 1.
- SMIT, J.H. 1980. "Skeppingsopenbaring en wetenskap" in 16 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 174.
- SMIT, J.H. 1982. "Die Wysbegeerte van die Wetsidee en die kerk" in 18 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 80.
- SMITH, N.K. 1952. **New studies in the philosophy of Descartes**. London, Macmillan and Co.
- SPENCER, H. 1969. **Herbert Spencer**. (Red. A.L. Beer). London, Collier-Macmillan Ltd.
- SPIER, J.M. 1951. **Calvinisme en existentie-philosophie**. Kampen, J.H.Kok.
- SPIER, J.M. 1953. **Tijd en eeuwigheid**. Kampen.
- SPIER, J.M. 1959. **Van Thales tot Sartre**. Kampen.
- SPIER, J.M. 1972. **Oriëntering in die Christelike wysbegeerte**. Bloemfontein, Sacum.
- SPINOZA, B. 1899. **Ethics and on the correction of the understanding**. (Vert. W.H. White en A.S. Sterling). Duckworth.
- STACE, W.T. 1955. **The philosophy of Hegel**. New York, Dover Publications.
- STOKER, H.G. 1929. **Kristendom en wetenskap**. Pretoria, Van Schaik.
- STOKER, H.G. 1933a. **Die nuwere wysbegeerte aan die Vrije Universiteit**. Pretoria, De Bussy.
- STOKER, H.G. 1933b. **Iets oor redelikheid en rasionalisme**. Pretoria, De Bussy.
- STOKER, H.G. 1933c. **Die Wysbegeerte van die Skeppingsidee**. Pretoria, De Bussy.
- STOKER, H.G. 1934. "Intellektuele vryheid" in 2 **Die Gereformeerde Vaandel** 206.
- STOKER, H.G. 1935a. "Die evolusieleer" in **Koers in die Krisis** I 24. Stellenbosch, Pro Ecclesia.
- STOKER, H.G. 1935b. "Uitlegging of interpretasie" in 2 **Koers**¹ 24.

¹ Let daarop dat vroeëre uitgawes van **Koers** 'n jaargang oor twee jare laat strek het. Waar dit die geval is, word slegs die eerste jaar in die bibliografie vermeld.

- SKILLEN, J.W. 1982. "Politics and eschatology: political action and the coming of God's kingdom" in 18 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 1.
- SMIT, J.H. 1980. "Skeppingsopenbaring en wetenskap" in 16 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 174.
- SMIT, J.H. 1982. "Die Wysbegeerte van die Wetsidee en die kerk" in 18 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 80.
- SMITH, N.K. 1952. **New studies in the philosophy of Descartes**. London, Macmillan and Co.
- SPENCER, H. 1969. **Herbert Spencer**. (Red. A.L. Beer). London, Collier-Macmillan Ltd.
- SPIER, J.M. 1951. **Calvinisme en existentie-philosophie**. Kampen, J.H.Kok.
- SPIER, J.M. 1953. **Tijd en eeuwigheid**. Kampen.
- SPIER, J.M. 1959. **Van Thales tot Sartre**. Kampen.
- SPIER, J.M. 1972. **Oriëntering in die Christelike wysbegeerte**. Bloemfontein, Sacum.
- SPINOZA, B. 1899. **Ethics and on the correction of the understanding**. (Vert. W.H. White en A.S. Sterling). Duckworth.
- STACE, W.T. 1955. **The philosophy of Hegel**. New York, Dover Publications.
- STOKER, H.G. 1929. **Kristendom en wetenskap**. Pretoria, Van Schaik.
- STOKER, H.G. 1933a. **Die nuwere wysbegeerte aan die Vrije Universiteit**. Pretoria, De Bussy.
- STOKER, H.G. 1933b. **Iets oor redelikheid en rasionalisme**. Pretoria, De Bussy.
- STOKER, H.G. 1933c. **Die Wysbegeerte van die Skeppingsidee**. Pretoria, De Bussy.
- STOKER, H.G. 1934. "Intellektuele vryheid" in 2 **Die Gereformeerde Vaandel** 206.
- STOKER, H.G. 1935a. "Die evolusieleer" in **Koers in die Krisis** I 24. Stellenbosch, Pro Ecclesia.
- STOKER, H.G. 1935b. "Uitlegging of interpretasie" in 2 **Koers**¹ 24.

¹ Let daarop dat vroeëre uitgawes van **Koers** 'n jaargang oor twee jare laat strek het. Waar dit die geval is, word slegs die eerste jaar in die bibliografie vermeld.

- STOKER, H.G. 1936a. "Kontinuïteit of diskontinuïteit" in 3 **Koers** 9.
- STOKER, H.G. 1936b. "Nominalisme en realisme" in 3 **Koers** 14.
- STOKER, H.G. 1937a. "Vryheid en Skrifkennis" in **Vryheid**. Gereformeerde Jongeliedeverenigings van die Kaapse provinsie.
- STOKER, H.G. 1937b. "God (Theos) en wêreld (kosmos)" in 4 **Koers** 4.
- STOKER, H.G. 1937c. "Die Wysbegeerte van die Wetsidee" in 4 **Koers** 2.
- STOKER, H.G. 1937d. "Iets oor kousaliteit" in 2 **Philosophia Reformata** 65.
- STOKER, H.G. 1938a. "Grepe uit die Wysbegeerte van die Wets-idee. 'Ken uself'" in 5 **Koers** 11.
- STOKER, H.G. 1938b. "Grepe uit die Wysbegeerte van die Wets-idee. Sy naam" in 5 **Koers** 17.
- STOKER, H.G. 1938c. "Die Wysbegeerte van die Wetsidee. Sy verhouding tot die vakwetenskappe" in 5 **Koers** 22.
- STOKER, H.G. 1938d. "Grepe uit die Wysbegeerte van die Wets-idee. Die wetskringe" in 5 **Koers** 33.
- STOKER, H.G. 1938e. "Iets oor kousaliteitskennis" in 3 **Philosophia Reformata** 1.
- STOKER, H.G. 1938f. "Die idee van menslike vryheid" in 18 **Jaarboek van die Suid-Afrikaanse Akademie** 9.
- STOKER, H.G. 1939a. "Grepe uit die Wysbegeerte van die Wets-idee. Nog eens sy naam" in 6 **Koers** 8.
- STOKER, H.G. 1939b. "Die Wysbegeerte van die Wetsidee: die individualiteitstrukture" in 6 **Koers** 24.
- STOKER, H.G. 1939c. "Grepe uit die Wysbegeerte van die Wets-idee. Die subjek-objek-relasie" in 6 **Koers** 16.
- STOKER, H.G. 1940a. "Beginsels van 'n Christelike wetenskapsleer" in **Koers in die Krisis** II 293. Stellenbosch, Pro Ecclesia.
- STOKER, H.G. 1940b. "Wysgeer-pioniere: 'n causerie" in 7 **Koers** 14.
- STOKER, H.G. 1940c. "Grepe uit 'n Calvinistiese wysbegeerte. Die verhouding tussen teologie en wysbegeerte" in 7 **Koers** 1.
- STOKER, H.G. 1941a. **Die grond van die sedelike**. (FCSV-pu-

blikasie). Stellenbosch, Pro Ecclesia.

STOKER, H.G. 1941b. "Grepe uit 'n Calvinistiese wysbegeerte: terreinafbakening tussen teologie, wysbegeerte en vakwetenskap" in 8 **Koers** 101.

STOKER, H.G. 1941c. "Grepe uit 'n Calvinistiese wysbegeerte. Phanerosis en wysbegeerte" in 8 **Koers** 140.

STOKER, H.G. 1941d. "Grepe uit die Wysbegeerte van die Wets-idee. Selfbesinning en wysbegeerte" in 8 **Koers** 219.

STOKER, H.G. 1942a. **Die stryd om die ordes.** Potchefstroom, Administratiewe buro van die Gereformeerde Kerk.

STOKER, H.G. 1942b. "Grepe uit 'n Calvinistiese wysbegeerte. Palingenesie en wysbegeerte" in 9 **Koers** 49.

STOKER, H.G. 1943. "Calvinistiese dinamiek" in 10 **Koers** 87.

STOKER, H.G. 1944a. "Die waarheid maak vry" in **Die Kerkblad** (1944-09-22) 14.

STOKER, H.G. 1944b. "Die waarheid maak vry" in **Die Kerkblad** (1944-10-06) 12.

STOKER, H.G. 1944c. "Die waarheid maak vry" in **Die Kerkblad** (1944-11-03) 12.

STOKER, H.G. 1945a. **Skrifgeloof en wetenskapsbeoefening.** (Roneodruk). Stellenbosch, C.C. Colyn Teologiese Kweekskool.

STOKER, H.G. 1945b. "Die waarheid maak vry" in **Die Kerkblad** (1945-01-17) 23.

STOKER, H.G. 1945c. "Die waarheid maak vry" in **Die Kerkblad** (1945-04-06) 13.

STOKER, H.G. 1945d. "Die waarheid maak vry" in **Die Kerkblad** (1945-05-18) 14.

STOKER, H.G. 1945e. "Die waarheid maak vry" in **die Kerkblad** (1945-07-20) 10.

STOKER, H.G. 1945f. "Die waarheid maak vry" in **Die Kerkblad** (1945-08-03) 15.

STOKER, H.G. 1945g. "Die waarheid maak vry" in **Die Kerkblad** (1945-09-07) 13.

STOKER, H.G. 1946a. **False viewpoints of human freedom en The essence of human freedom.** (VSA-lesing). Potchefstroom, P.U. vir C.H.O.

STOKER, H.G. 1946b. "Christelike natuurwetenskap" in 13 **Koers** 149.

- STOKER, H.G. 1948a. "Geloof" in 15 **Koers** 51.
- STOKER, H.G. 1948b. "Die problematologie van die tydsvorme" in 8 **Tydskrif vir Wetenskap en Kuns** 47.
- STOKER, H.G. 1948c. "Gelyktydigheid" in 8 **Tydskrif vir Wetenskap en Kuns** 32.
- STOKER, H.G. 1950a. "Christelike wetenskap" in 17 **Koers** 1.
- STOKER, H.G. 1952. "Calvinisme as wortel van ons volksbestaan" in 19 **Koers** 162.
- STOKER, H.G. 1954a. "Teologie en wysbegeerte" in 21 **Koers** 106.
- STOKER, H.G. 1954b. "Afrikaanse volkswording en Suid-Afrikaanse nasievorming" in 21 **Koers** 237.
- STOKER, H.G. 1956a. **Praktiese Calvinisme**. (SAUK-praatjies). Potchefstroom, Pro Rege-Pers.
- STOKER, H.G. 1956b. "Wonder en wet" in 23 **Koers** 124.
- STOKER, H.G. 1957a. "Moet ons die sedelike tot 'n funksie beperk?" in 24 **Koers** 31.
- STOKER, H.G. 1957b. "The case for apartheid" in 9 **Bulletin of the Committee on Science and Freedom** 41.
- STOKER, H.G. 1959. "Calvin and ethics" in **John Calvin - Contemporary Prophet**. Grand Rapids, Baker Book House.
- STOKER, H.G. 1960a. "A.A. Manten oor 'Het Bijbels scheppingsverhaal en de natuurwetenschap'" in 27 **Koers** 141.
- STOKER, H.G. 1960b. "Die mensbeskouing in die wysbegeerte (Die verantwoordelike vryheid van die mens)" (Interfakultêre lesing) in 27 **Koers** 180.
- STOKER, H.G. 1961a. **Beginnels en metodes in die wetenskap**. Potchefstroom, Pro Rege-Pers.
- STOKER, H.G. 1961b. **Wysgerige vryheid**. (Presidentsrede voor die 6e kongres, 1961, van die Vereniging ter Bevordering van Wysbegeerte in Suid-Afrika).
- STOKER, H.G. 1961c. "Een en ander oor menslike vryheid" in **Festschrift De Vleeschauwer** (Mededelingen van die Universiteit van Suid-Afrika). Pretoria.
- STOKER, H.G. 1963a. "Die beginsel 'eenheid en differensiasie' - geadstrueer t.o.v. wysbegeerte en wetenskapsleer" (Interfakultêre lesing) in 30 **Koers** 20.
- STOKER, H.G. 1963b. **Universitêre vryheid** (Mededelingen van die Vereniging voor Calvinistiese Wijsbegeerte). Kampen,

Kok.

- STOKER, H.G. 1964a. "Menslike vryheid" in 31 **Koers** 426.
- STOKER, H.G. 1964b. "Die samehangende verskeidenheid van menslike vryheid, veral in samelewingsverband" in 31 **Koers** 469.
- STOKER, H.G. 1964c. "Die kosmiese dimensie van gebeurtenisse" in 29 **Philosophia Reformata** 1.
- STOKER, H.G. 1967. **Oorsprong en rigting, Band I.** Kaapstad, Tafelberg-Uitgewers.
- STOKER, H.G. 1968. "Die eenheid van die wetenskap" in 33 **Philosophia Reformata** 118.
- STOKER, H.G. 1969. **Beginnels en metodes in die wetenskap.** (2e Druk). Johannesburg, De Jong Boekhandel.
- STOKER, H.G. 1970a. **Oorsprong en rigting, Band II.** Kaapstad, Tafelberg-Uitgewers.
- STOKER, H.G. 1970b. **Die aard en die rol van die reg.** (Publikasiereeks van die RAU A36). Johannesburg, RAU.
- STOKER, H.G. d.o. **Scriptural faith and the pursuit of science.** (Ongedateerde roneodruk). Potchefstroom, P.U. vir C.H.O.
- STRAUSS, D.F.M. 1968. "Die samehang religie, beskawingstoestand, staatstipe en owerheidstaak" in 4 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 63.
- STRAUSS, D.F.M. 1969a. "D.J. Malan, 'n kritiese studie van die wysbegeerte van H.G. Stoker vanuit die standpunt van H. Dooyeweerd. Buijten en Schipperheijn. Amsterdam" in 5 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 56.
- STRAUSS, D.F.M. 1969b. "Die denke oor die regte van die mens" in 5 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 127.
- STRAUSS, D.F.M. 1969c. "Algemeen-geldigheid (oftewel neutraliteit) versus die radikaliteit van die antitese" in 5 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 186.
- STRAUSS, D.F.M. 1969d. **Wysbegeerte en vakwetenskap.** (Gepubliseerde verhandeling). Bloemfontein, Sacum.
- STRAUSS, D.F.M. 1971a. **Wetenskap en werklikheid.** Bloemfontein, Sacum.
- STRAUSS, D.F.M. 1971b. "Wetenskap en werklikheid - oriëntering in die algemene wetenskapsleer" in 7 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 22.
- STRAUSS, D.F.M. 1973a. **Begrip en Idee.** (Gepubliseerde proef-

skrif). Assen, Van Gorcum.

- STRAUSS, D.F.M. 1973b. "Christelike wetenskap bestempel as neo-Hegeliaanse metafisika" in 9 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 47.
- STRAUSS, D.F.M. 1974. "Die antitetiese denkrelassie en die logiese subjek-objek relasie" in 10 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 12.
- STRAUSS, D.F.M. 1976. "Die plek van die logika in die onderlig van die wysbegeerte" in 12 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 118.
- STRAUSS, D.F.M. 1977a. "The transcendental-empirical method: a provisional analysis of the modal aspect of space" in 13 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 111.
- STRAUSS, D.F.M. 1977b. "Die drie grondslae - krisis van die wiskunde" in **Woord en wetenskap** 274.
- STRAUSS, D.F.M. 1977c. "God, wet en kosmos in die Skrifmatige ontologie van B.J. van der Walt" in 13 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 31.
- STRAUSS, D.F.M. 1977d. "The elementary concepts lingual field and analytical field: the distinction between word and concept" in 13 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 147.
- STRAUSS, D.F.M. 1977e. "Objektiwiteit in die wetenskap" in 13 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 102.
- STRAUSS, D.F.M. 1978a. "Tekortkominge in 'n eksistensiële-fenomenologiese benadering van menseregte" in 14 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 51.
- STRAUSS, D.F.M. 1978b. "The transcendental-empirical method: the distinction between the kinematical and physical aspects" in 14 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 1.
- STRAUSS, D.F.M. 1978c. "Immanuel Kant (1724-1804)" in 14 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 80.
- STRAUSS, D.F.M. 1978d. "Woord en Wet - toegespits op die problematiek van Biblisisme en ontmitologisering" in 14 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 95.
- STRAUSS, D.F.M. 1979a. "Kontinuiteit en diskontinuiteit tussen die Grieks-middeleeuse en die moderne humanistiese wysgerige denke" in 15 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 177.
- STRAUSS, D.F.M. 1979b. "Die teoretiese blootlegging van skeppingsbeginsels" in 15 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 254.
- STRAUSS, D.F.M. 1980a. **Inleiding tot die kosmologie.**

Bloemfontein, Sacum.

STRAUSS, D.F.M. 1980c. "Half-gepoleerde lense?" in 16 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 108.

STRAUSS, D.F.M. 1981a. "Woord en Wet - toegespits op die problematiek van Bibliïsme en ontmitologisering" in 17 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 159.

STRAUSS, D.F.M. 1981b. "Introduction to cosmology" ('Inleiding tot die kosmologie') in 17 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 54.

STRAUSS, D.F.M. 1981c. "Die evolusionisme" in 17 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 195.

STRAUSS, D.F.M. 1981d. "Die teoretiese komponent in die navorsingstaak" (Voordrag tydens inter-instituut simposium, Bloemfontein, 1979-03-29) in 16 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 79.

STRAUSS, D.F.M.; BROUWER, P.; ESTERHUYSE, W.P.; SNYMAN, J.J. et. al. 1982. **Die uitdaging van die neo-Marxisme op die gebied van die wetenskap** (Wetenskaplike bydraes van die P.U. vir C.H.O. Reeks F. Instituut vir Reformatoriese studies). Potchefstroom, P.U. vir C.H.O.

STRAUSS, D.F.M. 1982. "Prinsipiële besinning oor die soewereiniteitsvraag in die staatkundige opset van Suid-Afrika" in 18 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 63.

STRAUSS, D.F.M. 1983a. "The nature of philosophy" in 19 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 40.

STRAUSS, D.F.M. 1983b. "Christelike onderwys - prinsipiël gesien" in 19 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 67.

STRAUSS, D.F.M. 1983c. "Individuality and universality in reformational philosophy" 1 in **Reformational forum** 23.

STRAUSS, D.F.M. 1984a. "Die verhouding tussen nie-teologiese wetenskappe en die teologie" in 20 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 51.

STRAUSS, D.F.M. 1984b. "An analysis of the structure of analysis - the Gegenstand-relation in discussion" in **Philosophia Reformata** 35.

STRAUSS, H.J. 1939. "Die ekonomiesebegrip by Othmar Spann" in 4 **Philosophia Reformata** 114.

STRAUSS, L. en CROSEY, J. 1972. **History of political philosophy** (2e Druk). Chicago, Rand McNally College Publishing Company.

TALJAARD, J.A.L. 1955. **Franz Brentano as wysgeer**. (Gepubliseerde proefskrif, Vrije Universiteit van Amsterdam).

Amsterdam, T. Wever.

- TALJAARD, J.A.L. 1976. **Polished lenses.** Potchefstroom, Pro Rege Pers.
- TALJAARD, J.A.L. 1982. "Die betekenis van 'n radikaal Skrifmatige filosofie vir die lewenspraktyk" in 47 **Koers** 78.
- TAYLOR, E.L.H. 1966. **The Christian philosophy of law, politics and the state.** Nutley, Craig.
- THOMPSON, K. 1976. **August Comte: the foundation of sociology.** London, Thomas Nelson and Sons.
- TUCKER, R.C. 1979. **Philosophy and myth in Karl Marx.** (2e Druk). Cambridge, The University Press.
- URMSON, J.O. 1973. **The concise encyclopedia of western philosophy and philosophers.** Johannesburg, Hutchinson Group.
- VAN DEN EERG, D.J. 1974. "Enkele gedagtes oor die kunshistories-metodologiese betekenis van die vraag na die religieuse grondmotief van 'n kunsstyl" in 10 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 69.
- VAN DEN BERG, D.J. 1975. "Enkele verskilpunte in die Christelike estetika" in 11 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 134.
- VAN DEN BERG, D.J. 1978. "Aesthetic extension and related elementary concepts of modal aesthetics, art-theory and hermeneutics" in 14 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 19.
- VAN DEN BERG, J.A. 1973. "Die verband tussen die natuurwetenskappe" in 9 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 97.
- VAN DEN BERG, J.A. 1975. "'n Christelik-wetenskaplike besinning oor die relativiteitsteorie" in 11 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 3.
- VAN DER HOEVEN, J. 1976. **Karl Marx, the roots of his thought.** Van Gorcum, Assen.
- VAN DER MERWE, B. de V. 1969. "Die historiese" in 5 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 23.
- VAN DER MERWE, B. de V. 1976. "Die pedagogiek as wetenskap" in 12 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 49.
- VAN DER VYVER, J.D. 1968. "Die sin-begrip in die Christelike wysbegeerte" in 4 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 41.
- VAN DER VYVER, J.D. 1972. **Die juridiese funksie van staat en**

kerk. Durban, Butterworths.

- VAN DER VYVER, J.D. 1973. **Die juridiese sin van die leerstuk van menseregte**. 2 Vols. (Ongepubliseerde proefskrif). Pretoria, Universiteit van Pretoria.
- VAN DER WALT, B.J. 1969. "Die synopsis purioris theologiae - is dit so purioris?" 5 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 72.
- VAN DER WALT, B.J. 1973a. "Athene en Jerusalem: metodes van sintese in hul ontmoeting" in 9 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 15.
- VAN DER WALT, B.J. 1973b. "Historiography of philosophy: the consistent problem - historic method" in 9 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 163.
- VAN DER WALT, B.J. 1974a. "Thomas van Aquino en die fundamentele probleme van ons tyd" in 10 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 119.
- VAN DER WALT, B.J. 1974b. **Die natuurlike teologie: Thomas van Aquino, Johannes Calvyn en die "Synopsis purioris theologiae"**. 2 Vols. (Ongepubliseerde proefskrif). Potchefstroom, P.U.vir C.H.O.
- VAN DER WALT, B.J. 1975. "Die terugval in die skolastiek ten tye van die naderende reformatie" in 11 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 117.
- VAN DER WALT, B.J. 1976a. "Die waarde van 'n Skrifmatige ontologie" in 12 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 124.
- VAN DER WALT, B.J. 1976b. "Die probleem van die verhouding tussen geloof en wete in die vroeg-Christelike en middeleeuse denke" in 12 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 97.
- VAN DER WALT, B.J. 1977a. "Enkele opmerkings oor die plek en aard van kritiek in die wetenskap" in 13 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 229.
- VAN DER WALT, B.J. 1977b. "Onskriftuurlike trekke in die mensbeskouing van Calvyn" in 13 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 172.
- VAN DER WALT, B.J. 1980. "The intellectual decor of the reformation- with special reference to Calvin" in 16 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 25.
- VAN DER WALT, B.J. 1982a. "Why the state? Bible study on Romans 13 and Revelations 12" in 18 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 23.
- VAN DER WALT, B.J. 1982b. **Visie en wetenskap**. Potchefstroom, Pro Rege Pers.

- VAN DER WALT, B.J. 1982-1983. "The consistant problem - historical method of philosophical historiography" in *Anakainosis* 1.
- VAN DER WALT, B.J. 1983a. *Horizon: surveying a route for contemporary Christian thought*. Potchefstroom, P.U. vir C.H.O.
- VAN DER WALT, B.J. 1983b. *Heartbeat: taking the pulse of our Christian theological and philosophical heritage*. Potchefstroom, P.U. vir C.H.O.
- VAN NIEKERK, P.J. 1973. "Kritiek en vrae insake die wetenskapsbeskouing in die Christelike wysbegeerte" in 9 *Tydskrif vir Christelike wetenskap* 112.
- VAN NIEKERK, P.J. 1982a. "Die antitetiese denkreelasie (Gegenstandsrelasie) as kenmerkende strukturele relasie van die teoretiese denke in die wetenskapsbeskouing van H Dooyeweerd" in 18 *Tydskrif vir Christelike wetenskap* 52.
- VAN NIEKERK, P.J. 1982b. "Die betekenis van die filosofie vir die ander wetenskappe" in 47 *Koers* 120.
- VAN PEURSEN, C.A. 1959. "Enkele critische vragen in margine bij 'A new critique of theoretical thought'" in 24 *Philosophia Reformata* 164.
- VAN RIESSEN, H. 1967. "Crisis der verantwoordelijkheid" in 10 *Bulletin van die Suid-Afrikaanse Vereniging vir die Bevordering van Christelike Wetenskap* 135.
- VAN RIESSEN, Ir. H. 1970. *Wysbegeerte*. Kampen, J.H. Kok.
- VAN ROOYEN, E.E. 1916. *Het scheptisisme van David Hume*. Amsterdam, H.A. van Bottenburg.
- VAN TONDER, J.A. 1979. *Vryheid en gedetermineerdheid: 'n wysgerige besinning*. (Ongepubliseerde proefskrif). Bloemfontein, Universiteit van die Oranje-Vrystaat.
- VEENHOF, C. 1939. In *Kuyper's lijn*. Oosterbaan, Goes.
- VENTER, E.A. 1968. *Wysgerige temas*. Bloemfontein, Sacum.
- VENTER, E.A. 1973. *Die ontwikkeling van die Westerse denke*. Bloemfontein, Sacum.
- VISAGIE, P.J. 1978a. "Die vraag na die grondstruktuur" in 14 *Tydskrif vir Christelike wetenskap* 4.
- VISAGIE, P.J. 1978b. "Die vraag na die grondstruktuur" in 14 *Tydskrif vir Christelike wetenskap* 34.
- VISAGIE, P.J. 1979a. "Enkele opmerkings oor die spanning: rasionalisme-irrasionalisme" in 15 *Tydskrif vir Christe-*

like wetenskap 246.

- VISAGIE, P.J. 1979b. "Humanistiese invloede in die teologie en die soeke na 'n Bybelse Godsleer" in 15 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 141.
- VISAGIE, P.J. 1982. "Some basic concepts concerning the idea of Origin in reformational philosophy and theology" in 18 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 1.
- VOLLENHOVEN, D.H. Th. 1933. **Het Calvinisme en de reformatie van de wijsbegeerte**. Amsterdam.
- VOLLENHOVEN, D.H. Th. 1939. **Proeve eener ordening van wijsgerige concepties**. (Referaat voor de vier-en-twintigste wetenschappelijke samenkomst der Vrije Universiteit op 1939-07-12). Assen, G.F. Hummelen.
- VOLLENHOVEN, D.H.Th. 1949/1950. **Klasdijkstraat**. Amsterdam, Vrije Universiteit.
- VOLLENHOVEN, D.H.Th. 1950. **Geschiedenis der Wijsbegeerte**. Franeker, Wever.
- VOLLENHOVEN, D.H.Th. 1956. **Kort overzicht van de geschiedenis der wijsbegeerte**. (Ongepubliceerde klasdijkstraat). Amsterdam, Theja.
- VOLLENHOVEN, D.H.Th. 1961. "De consequent probleemhistorische methode" in 26 **Philosophia Reformata** 1.
- VOLLENHOVEN, D.H.Th. 1963. "Plato's realism" in 52 **Philosophia Reformata** 97.
- VOLLENHOVEN, D.H.Th. 1964. "Hoofdtrekken der wijsgerige problematiek in de hedendaagse mens-beschouwing" in 29 **Koers** 189.
- VOLTAIRE, (M. Francois Arouet). 1971. **Philosophical dictionary**. Harmondsworth Middlesex, Penguin Books.
- VOLTAIRE (M. Francois Arouet). 1979. **Philosophical dictionary** (in **The portable Voltaire**). Harmondsworth Middlesex, Penguin Books.
- VOLTAIRE (M. Francois Arouet). 1980. **Letters on England**. Harmondsworth Middlesex, Penguin Books.
- WALSH, W.H.1975. **Kant's criticism of metaphysics**. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- WEIDEMAN, A.J. 1972. "Vergilius in die antieke epiek" in 8 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 17.
- WEIDEMAN, A.J. 1977. "Spatial analogies in the lingual aspect" in 13 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 143.
- WOLDRING, H.E.S. 1976. **Tussen handelingsvrijheid en gedragsbe-**

heersing. (Bijdragen tot de filosofie nr. 5). Assen, van Gorcum.

WOLTERS, A.M. 1981. "Facing the perplexing history of philosophy" in 17 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 1.

ZEEMAN, M.T.S. 1978. "Grondbeginsels van 'n Christelike sosio-logie" in 14 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 38.

ZIGTERMAN, K. 1981. "Form, universal and individual in Aristototele" in 17 **Tydskrif vir Christelike wetenskap** 18.

ZUIDEMA, S.U. 1963. "Vollenhoven en de reformatie der Wijsbegeerte" in 28 **Philosophia Reformata** 138.

ZUIDEMA, S.U. 1965. "Boekbespreking - Festschrift H. J. de Vleeschauwer. Mededelings van die Universiteit van Suid-Afrika" in 30 **Philosophia Reformata** 54.

