

Selfkennis, verstandigheid en inkarnasie: 'n interpretasie van Martin Versfeld se *Oor gode en afgode*

Ernst Wolff
Departement Filosofie, Universiteit van Pretoria

Opsomming

In hierdie artikel word 'n interpretasie van Martin Versfeld se vroeë boek, *Oor gode en afgode* (1948), aangebied. Die doel van die artikel is om die belangrikste deurlopende argumente van die vyf afsonderlike opstelle van die boek te rekonstrueer en hulle onderlinge verband aan te toon. Die praktyk- en politiek-filosofiese goue draad word uitgelig en saam met die sentrale begrip van die "praktiese rede" (verstandigheid of *prudentia*) uiteengesit. Daar word aangetoon hoe die begrip van "inkarnasie" verstandigheid onderbou en hoe die hele kompleks deur die vorming van "selfkennis" bydra tot die oriëntasie van die mens in die wêreld. Hierdie oriëntasie staan vir die jong Versfeld in die spanning tussen die verval van die Westerse beskawing en die dringendheid om met 'n radikale etiek daarop te antwoord. Die inhoud van *Oor gode en afgode* word verder geïnterpreteer (1) deur dit binne die groter ontwikkeling van Versfeld se werk te plaas, (2) deur dit vanuit die (meestal) ongepubliseerde materiaal in die Versfeld-argief te belig, en (3) deur enkele aspekte van die bestaande interpretasie- en resepsiegeskiedenis te kommentaar te leen. Ofskoon die hoofdoelstelling van die opstel die verheldering van die inhoud is, word daar afgesluit met 'n suggestie van die lyne waarlangs kritiese verderondervraging van die boek onderneem sou kon word.

Abstract

Self-knowledge, prudence and incarnation: an interpretation of Martin Versfeld's Oor gode en afgode

In this article an interpretation of Martin Versfeld's early book, Oor gode en afgode ("On gods and idols") (1948) is presented. The aim of the article is to reconstruct the most important constant arguments of the five separate essays of the book and to explain the relations between them. The golden thread of philosophy of practice and political philosophy is highlighted and exposed together with the central notion of the "practical reason" (prudence, or prudentia). It is explained how the notion of "incarnation" subtends prudence and how the entire complex through the formation of "self-knowledge" contributes to the orientation of a person in the world. For the young Versfeld this orientation stands in tension between the decay of Western civilisation and the urgency to respond to it with a radical ethic. The content of Oor gode en afgode is further interpreted (1) by situating it within the broader development of Versfeld's work,

(2) by clarifying it with the (mostly) unpublished material from the Versfeld archive, and (3) by commenting on some aspects of the existing history of the interpretation and reception of the book. Although the main aim of the article is to clarify the content, in conclusion a number of lines for critical further questioning of the book are suggested.

1. Inleiding: selfkennis in 'n tyd van politieke raserny

Oor gode en afgode is 'n boek van dramatiese intensiteit. Die hele teks staan in die spanning tussen die verval van 'n sekere vorm van kulturele en politieke leefwyse en die noodsaak om 'n dringende besluit oor 'n nuwe lewensoriëntasie te neem:

Die dringendheid van ons tye en die alomvattendheid waarmee elkeen deur die gebeurtenisse van ons tyd aangetas word, dwing ons tot 'n persoonlike keuse. Watter is die waardevolste gedrag: om te vernietig of om vernietig te wees? Om jou buurman eers as 'n mens te beskou of as 'n vyand? Om jou verstand en menslikheid in die belang van oorwinning te onderdruk of nie? Jy kan die keuse nie vermy nie. (Versfeld 1948: 99–100; soortgelyk 71, 103)

Die sprake van vernietiging, van bure en vyande, van menslikheid wat op die spel geplaas word, moet onmiddellik aangehoor word met die morbiede resonansie wat die politieke katastrofes van die twintigste eeu daaraan gee. As die outeur hierdie gebeure aanbied as 'n oproep tot intense herbesinning oor die lewe en tot 'n besliste keuse om 'n ander lewenskoers in te slaan, is dit omdat hy self reeds hierdie keuse gemaak het.

Dit is bekend dat Versfeld, wat in sy studentejare reeds sy simpatie vir die kerk verloor het, tydens sy doktorsale studies in Glasgow (tot 1934) en deur sy eerste jare as dosent in filosofie aan die Universiteit van Kaapstad (vanaf 1935) weer toenemend belang gevind het in die Christelike geloof. By die lesing van *Oor gode en afgode* sal daar geen onduidelikheid gelaat word nie dat die geskikte keuse, onder die uitsonderlike historiese gebeure waardeur die mensdom van die twintigste eeu gestuur is, volgens Versfeld 'n keuse vir die Christelike geloof en spesifiek die Katolieke variasie daarvan is. Dit behoort egter vir die lesing ewe duidelik te wees dat Versfeld se passievolle betoë van kultuur- en politieke kritiek niks met simplistiese sedelessies te make wil hê nie; hy knoop die stryd met sy tyd op 'n veel meer radikale vlak aan. In 'n brief aan ene ds. Conradie, tien jaar voor *Oor gode en afgode*, skryf Versfeld:

Dis skrikwekkend dat daar in die sinode veel gesels word oor gemengde baaierie, oor meisies wat rook, oor die deugde en ondeugde van die bioskoop, en ander min of meer onbelangrike sake; maar niks word gesê oor die fundamentele filosofiese begrippe wat veronderstel word deur die ontwikkeling van ons beskawing. Die ware gevare wat die Kerk bedreig word glad nie raak gesien nie. Daar is 'n pynlike armoede aan teologiese bekwaamheid.¹

Hierdie vurige verklaring help ons nie net om onmiddellik 'n paar van die "gewone verdagtes" vir die afgode uit die boek se titel te elimineer nie, maar gee ons 'n goeie aanduiding van wat die register is wat Versfeld in sy boek probeer vind. Die

hardnekkigste probleme moet op die mees fundamentele vlak aangespreek word – dit is die vlak wat in sy brief “die fundamentele filosofiese begrippe wat veronderstel word deur die ontwikkeling van ons beskawing” genoem word. Hierdie begripsgerigte – of filosofiese – aanpak is belangrik, omdat daar ’n misplaaste vertrouwe in ’n eng segment van rasionaliteit heers en ’n integrale deel van die krisis vorm. In ’n radio-voordrag van 18 Maart 1945 onder die titel “Oorlog teen bygeloof” verduidelik Versfeld:

Verblind deur die oortuiging dat ons “wetenskaplikgesind” is, is ons beskerm teen die agterdog dat daar miskien iets is wat tot in die grond toe verkeerd is met ons Westerse lewenswyse. Maar die euwels wat gelei het tot die twee wêreld-oorloë, en die gruweldade wat gedurende die oorloë gepleeg is, kan nie beskou word as die tydelike ongesteldheid van ’n gesonde liggaam nie. Wat egter, is die verbrand van hekse teenoor die verstikking van Jode deur gifgas, of die *auto-da-fé* teenoor die likwidasië van politieke teenstanders? Die Sokratiese beroep: ken julle self, word weer as geldig aanvaar, en ons stel onself die vraag of ons nie miskien meer onderhewig is aan wanbegrippe en bygelowe as ons vaders nie. Is hierdie tyd van ontwikkeling nie miskien ’n tyd van geestelike duisternis nie? En is die oorlog teen bygeloof nie ’n oorlog teen baie van ons mees geliefkoosde oortuigings nie!²

Sokrates se oproep: “Ken jousef!” is die dringende appèl wat Versfeld verneem vanuit die deurmekaar tye waarin hy skryf. En om jousef te ken, moet jy jou era ken; jy moet die oorgelewerde oortuigings wat jy mag huldig, ken; jy moet die denkmiddel waarmee jy die Sokratiese oproep tot verbeterde selfinsig wil opneem, ken; jy moet die rede vir jou persoonlike beslissings ken.

Maar wat het hierdie dringende oproep te make met “gode en afgode”?

2. “Gode” en “afgode”

Dit behoort die leser op te val dat ons in *Oor gode en afgode* te make het met ’n versameling van vyf opstelle wat oorspronklik nie deur ’n inleiding voorafgegaan is nie. Nêrens gee die outeur vir ons ’n duidelike idee van wat die deurlopende tema of doelstelling is nie; hy val eerder met die deur in die huis en begin weskaf. Al waarmee die leser na die vyf opstelle gestuur word, is die verwarrende titel.³ Ek noem dit verwarrend, omdat die meervoud *gode* gewoonlik as min of meer sinoniem met *afgode* gesien word. Wat sou ons van ’n boek verwag wat die titel dra: “Oor honde en brakke”? Wat beteken die *en* in *Oor gode en afgode*? Verder sal dit die leser opval dat die skrywer tot op die laaste uitstel om ’n idee te gee van wat hy onder *afgode* verstaan. En as dit so belangrik is om oor afgode te praat dat die titel twee maal na hulle moet verwys, dan moet dit as vreemd opval dat die eerste keer wat daar in die boek enigsins van ’n goddelikheid sprake is, dit verwys na ’n besliste hoofletter-God wat net in die enkelvoud kan bestaan (Versfeld 1948:3). (Voortaan word slegs die betrokke bladsynommer tussen hakies verskaf wanneer na hierdie bron verwys word.) Om dinge te vererger, veral vir diegene van ons tydgenote vir wie dit moeilik geword het om tot by hierdie een te tel, sal die outeur nog in die eerste hoofstuk herinner dat “[w]anneer jy die Drieëenheid begin te tel, sê Augustinus, neem jy afskeid van die waarheid [...]. Dit is in ’n sekere sin nie bedoel om redelik te wees nie” (31). Dat dit tel of ’n redelike mens wel die groot drieletter-woord sal uiter,

daaroor sal ons later weer praat, maar ons kan nie sonder meer aanneem dat simpatie vir die jag op afgode gewen gaan word nie.

Dit blyk egter anders te wees met gode en afgode: nie net kan Versfeld hulle t el nie – ’n mens kry deur sy boek ’n hele lys van hulle – maar hulle is ook vir gewone rasonale ondersoek vatbaar. So belangrik is hierdie gode en afgode en die korrekte boekstaving van hulle wel en wee dat Versfeld in die titel s e dat dit oor hulle is wat sy boek gaan.

Maar waarom sou Versfeld dan sy boek *Oor gode en afgode* noem as daar iets heel anders op die spel is, naamlik die dringendheid van ’n keuse vir ’n geskikte lewenshouding? Miskien is dit omdat dit in die konfrontasie met die afgode is waar ’n mens die maklikste onder die indruk van die dringendheid van hierdie beslissing kom. Hierdie vermoede wen in geloofwaardigheid wanneer ons in gedagte hou dat Versfeld se afgode nie “gemengde baaierij” of “meisies wat rook” of “die deugde en ondeugde van die bioskoop” of “ander min of meer onbelangrike sake” van ’n puriteins-verkramppte kultuurkonserwatisme is nie, maar die verheerliking van eie oorverfynde emosies in die politiek (54)⁴, sekere state (59) en die milit ere nasiestaat in die besonder (162), sekere gemeenskapsbeskouings (78), wil en liefde vir dinge buite proporsie tot hulle verdienste (152 e.v.), en kapitalisme en geldversameling deur uitbuiting van ander mense (159). Dit behoort op te val dat al Versfeld se afgode  f politieke vergrype is,  f in diens staan van sosiale vergrype. Deur sy boek *Oor gode en afgode* te noem, gaan Versfeld akkoord met Van Ockham: “[A]lleen die eerste gebod [is] absoluut. Al die ander is geleentheidsre ls” (55). Alle ander etiese beginsels word verdwerg of gereduseer tot geleentheidsre ls deur die gebod: “Jy mag naas My geen van hierdie sosiopolitieke gode dien nie!”

3. “Afgode” en die kritiek op politieke vergrype

Hoewel Versfeld met inspirasie van Augustinus en Toynbee *gode en afgode*, saam met *heiligheid* en *sonde* as “fundamentele begrippe van die geskiedenis” (150)⁵ beskou, is dit duidelik dat hy in die gebruik daarvan spesifieke historiese verskynsels (eerder as vae, moraliserende spekulasie) in gedagte het. Met verwysing na die era in die w reldgeskiedenis waartydens hierdie boek voorberei is (gedurende ongeveer die tien jaar voor 1948), verdof die aanvanklike indruk van *afgode* as ’n vaal, werklikheidsvreemde dweep-termpie en plaas dit ons te midde van die dramatiese gebeure op die internasionale en nasionale toneel wat ’n radikale besluit oor ’n mens se lewenshouding vereis.

Drie aspekte van hierdie histories-politieke konteks van “die huidige politieke raserny” (64) verdien om uitgelig te word, aangesien die skerpheid van Versfeld se kritiese insig hierin goed uitgewys kan word.

1. Die keerkant van Versfeld se uitgesproke pasifisme tydens die Tweede W reldoorlog is die tema *oorlog* wat regdeur *Oor gode en afgode* voorkom. Oor die omvattende en ingrypende aard van oorlog het hy geen illusies gehad nie:

Oorlog kan vandag op “suksesvolle” wyse gevoer word alleen deur ’n totalitaristiese geestestoestand aan te moedig. Die beteken die opheffing van demokratiese instellings, die sensuur van nuus, die opskorting van rasonale objektiwiteit, vrye bespreking en gewetensbesware, die konksripsie van lewens en eiendomme, die toename in geweld en bedrog;

kortom die bloeityd van juis daardie houdings wat die vernietigendste werk in 'n beskawing. Gevolglik is oorlog ter wille van die beskawing 'n weerspreking. Alle oorlog is onbeskawend. Dierlikheid kan net omvergegooi word deur te handel op 'n wyse wat in die rigting van 'n ander wêreld wys. (102)

Daarom is oorlog meer as die gewapende konflik *tussen* lande – die Wêreldoorlog was 'n oorlog *binne* verskillende lande tussen 'n klein, swak morele minderheid en die mag van state wat die gewete en die plek van God vervang het (100). Maar oorlog is eintlik net die ontploffing van kragte wat onder normale omstandighede in die moderne nasiestaat kook. Die direkte verhouding tussen die “nasionale, gesentraliseerde, alvermoënde staat” en “die atomiese, selfstandige, enkeling” het tot gevolg “'n tendens om die enkeling op te slurp in die liggaam van die staat, en die ontstaan van daardie snaakse moderne ongedierte, die ingekommandeerde geresjimenteerde massa-mens wat meedoen in die strydkreet van vryheid en self-uitdrukking.”⁶ Vandaar dus die dringendheid van die beslissing vir 'n lewenshouding wat hierdie voortsetting van oorlog met ander middele kan teenstaan met niegewelddadige middele.

2. Die noodsaak tot 'n dringende beslissing staan voorop in 'n ewe sentrale tema in *Oor gode en afgode*, naamlik Versfeld se besorgdheid oor *uitbuiting*. Sy uitgangspunt is dat uitbuiting die gevolg is daarvan dat die akkumulering van rykdom die hoogste goed van 'n samelewing gemaak word (73) en dat hierdie politieke feit die omvang van 'n globale imperialisme aangeneem het (71). As die materiële die hoogste doel is, sê Versfeld in navolging van Plato, word alle ander dinge ondergeskik daaraan gestel. Dit beteken noodwendig dat die geestelike aan die materiële onderwerp word en dat mense deur mense uitgebuit word. Uitbuiting word in twee onderskeie vorme verbuig:

Eerstens word die arbeid van sommige deur andere uitgebuit. Hulle word soos werktuie behandel, en hulle geluk, gesondheid, familiebetrekkinge, ens. word òf oor die hoof gesien, òf met selfsugtige voorbedagtheid gebruik. In die tweede plaas word hulle verbruikersvermoë uitgebuit. Hulle word oorgehaal om dié goedere te gebruik wat die lonendste is om te produseer sonder om in ag te neem of dit wat hulle verbruik tot hulle voordeel strek of nie. Die gevolg is 'n algemene vermindering in die waarde van die menslike lewe, wat dan lei tot die onverskilligheid wat in die daaropvolgende oorloë tot uiting kom. (73–4)

So lei die imperialistiese verowering van die natuur ter wille van die kommersialisering daarvan geleidelik tot die “uitbuiting van die *menslike* natuur, tot sy selfvervreemding, sy denaturalisasie binne eie omgewing” (129; soortgelyk 88). Dit lei met ander woorde tot die imperiale verowering van die mens. Daarom kan 'n mens van Versfeld geen modernistiese ontwikkelingsoptimisme verwag nie.

3. Die uitbuiting en verowering van mense volg egter patrone waarvolgens sekere groepe grotendeels aan die ontvangkant is. Dit is hier waar ons vir Versfeld in 1948 oor *rassisme* hoor praat:

Die blanke het sy self-uitbuiting deur sy uitbuiting van ander rasse versnel. Deur sy vindingrykheid op die gebied van vervoermiddels en ontploffingstowwe, het hy in 'n posisie verkeer om die nie-blankes as middels vir sy eie doeleindes te gebruik. (129)

Hierdie toedrag van sake kan volgens Versfeld verklaar word deur die verenging van die mensbegrip en die fatale koppeling van 'n ras of nasie aan 'n noodlottige bestemming (94); die tydelik-kontingente word verhef tot die deurslaggewende. Maar in Suid-Afrika word rassisme op 'n onsamehangende manier beoefen, beweer Versfeld reeds in 1939 in sy brief aan die redakteur van *Die Burger*:

By die armoede aan oorspronklikheid wat ons dwing om die Duitse voorbeeld na te aap in die oplossing van rasseprobleme moet ons die blindheid voeg wat ons belet om met Duitse klaarheid te sien dat die onderdrukking van die kerk 'n logiese bybehore is.⁷

Met ander woorde, die doelgerigte instandhouding van 'n konsekwente rassistiese mensbegrip en rassistiese politiek moet noodwendig in die Christelike leer van die intrinsieke waarde van alle mense 'n afstootlike hindernis sien.

'n Dekade later, in die eerste jaar van die Nasionale Party se "Christelik-Nasionale" bewind, dring Versfeld aan op die noodwendige spanning, die "ingrypendste verskil", tussen 'n nasionalistiese etiek en die Christelike etiek. Laasgenoemde word gestuur deur

'n geloof in 'n ware eenheid van die mensdom: die mensheid het 'n algemene oorsprong en 'n algemene doel in God en mag dus nie op 'n manier handel wat voorgee dat hulle nie almal na Sy beeld geskape is nie. Gevolglik is rassiediskriminasie, eensydige patriotisme, deelneming aan onregverdigde oorlog, uitbuiting, ens. sonde. (97–8)⁸

Dit mag wees dat 'n leser van *Oor gode en afgode* nie veel erg vind aan die terme *afgode* en *sonde* nie. Wat egter moeilik bestrybaar is, is die aktualiteit – toe en nou – van dit wat Versfeld daarmee aan die orde bring. Dit spreek vanself dat iemand wat meen dat hierdie drie temas nie ons aandag verdien nie, nie *Oor gode en afgode* hoef te lees nie.

4. Dringendheid, tyd en inkarnasie

Wie egter geraak voel deur die dringendheid van hierdie vorme van geweld (en deur ander wat in *Oor gode en afgode* bespreek word), sal miskien weer deur Versfeld se hantering van *afgode* wil werk. Die rede hiervoor lê sowel in die tema van onregverdigde onderwerping aan geweld (dit wil sê die drie voorbeelde van "afgode" waarna hier bo gekyk is) as in die ervaring van dringendheid. Om onder die indruk te kom van die dringendheid van kwelvrae is om onder die indruk te wees van die voortduur van 'n ongeregtigheid of van die desperate vaskleef aan die bestaan van iets waardevols wat bedreig word; dit is om bewus te wees van die verloop en vergaan van tyd; kortom, dit is om *tyd* ernstig op te neem. As dit toegegee kan word, en die histories-politiese gebruik van die term *afgode* onthou word, dan kan 'n mens maklik toegee: "Afgodediens is inderdaad 'n misbruik van die tyd, wanneer ons deur 'tyd' die opeenvolging van skepsels verstaan" (150). Positief gestel: "Die mens se plig in hierdie bestaan is nie om van die tyd te ontsnap nie, maar om 'n skerp gevoel van die dringendheid daarvan te bemeester – en niks daarvan te misbruik nie" (149).

Dit is egter onmoontlik om 'n dringendheid vir tyd as die opeenvolging van skepsels te kultiveer sonder om 'n positiewe houding teenoor die materiële wêreld in te neem (145). "Afgodediens" bestaan volgens Versfeld nie daarin om dinge en

mense lief te hê of na te jaag nie, maar daarin om dinge en mense lief te hê en na te jaag met 'n ywer wat buite verhouding is met die waarde daarvan (150). Deur jou liefde vir en nastrewing van dinge en met mense, in die regte of verkeerde verhouding, neem 'n mens karakter aan en speel jy jou lewensverhaal uit. Uiteindelik struktureer ons liefdes en die najaag daarvan al ons verhoudings tussen ons en dinge, tussen ons en ander mense en ons geïnstitusioneel bestaande binne samelewings (151).

Dit is die kwaliteit van verhoudings wat 'n mense met dinge, ander mense en instellings aanknoop wat die mens se welsyn bepaal, en Versfeld beaam dat "die hoofbelang, inderdaad die enigste belang, van die mens sy welsyn is" (150).

Ek vind hierdie verwysing na die belang van die mens se welsyn as van die allergrootste waarde vir die beoordeling van die res van Versfeld se aansprake oor hoe die mens moet lewe. Belangriker nog as die self-aangelegde verstaanbaarheid-kriterium vir die geslaagdheid van sy betoog, naamlik "om die inhoud van ons ondervinding verstaanbaarder te maak as wat die vertolking van enige ander standpunt sou kan doen, en om dan 'n wyer samehang en 'n dieper inhoud aan ons kennis te verleen" (144), is die kriterium van die welsyn van mense. Die eerste oogpunt van Versfeld, die rigtinggewer vir die oordeel of hy in sy eie doel geslaag het, is nie eerstens een van dogmatiese getrouheid nie (alhoewel dit duidelik vir hom belangrik is – kyk byvoorbeeld p. 69), maar menslike welsyn, dit wil sê die geslaagdheid waarmee daar oor die dringendheid van die mensdom en die mens se verhouding met dinge en ander mense deur die verloop van geskiedenis gepraat kan word. Ewe belangrik as die korrektheid van die aansprake wat hy oor en in die naam van die Christelike geloof maak, is dus die erkenning van die waarde van die mens, en dit is futiel om oor menslike welsyn te praat as dit nie gaan oor die welstand van die hele mens nie. Vandaar dus 'n besorgdheid oor die volledige mens en al die dimensies van mens-wees, van die geestelike tot die vleeslike lewe.

Die twee kriteria wat Versfeld vir die geslaagdheid van sy werk aanbied – een geestelik-teologies (verstaanbaarheidskriterium), die ander antropologies (welsynskriterium) – is eintlik vir hom so onlosmaaklik soos die geestelike en die stoflike aspekte van 'n mens, wat weer so onskeibaar is soos die geestelike en die stoflike aspekte van sakramente (148).⁹ Hierdie onskeibaarheid het dus 'n teologiese én 'n antropologiese strekking – in al twee gevalle kan dit benoem word as "inkarnasie" of "vleeswording".

Inkarnasie is miskien vir Versfeld die mees omvattende toets vir die aanvaarbaarheid van denke. "In 'n wysgerige sin beteken die Vleeswording o.a. dat tyd reëel is, dat liggame 'n middel is tot die menslike welsyn en dat ons tydelike gedrag van ewige betekenis is" (147). Dit wil sê, by gebrek aan respek vir inkarnasie: (a) word die realiteit van tyd gekompromitteer; en/of (b) word die lyflikheid van die mens en daarom ook menslike welsyn geminag; en (c) ontstaan daar 'n disjunksie tussen tydelike gedrag en die ewige betekenis daarvan.¹⁰

In hierdie bondige aanhaling het ons by 'n reeks van Versfeld se kern-temas – in *Oor gode en afgode* asook in al sy latere werk – uitgekom: (a) tyd en die vraag na deugsame optrede; (b) die inkarnasie van die mens as sleutel tot 'n niereduksionistiese antropologie; en (c) die noue skakel tussen die tydelike en die ewige. Hierdie drie temas is egter so nou met mekaar vervleg dat hulle eintlik net verskillende invalshoeke op dieselfde saak is. Hierdie saak word vleeswording, inkarnasie of eenheid genoem.

Ons staan nou eers by die saak van eenheid en verval (onderafdeling 5) stil voordat ons in onderafdeling 6 op die drie kern-temas fokus.

5. Eenheid en verval

Dit is miskien nie dadelik sigbaar dat die gemene deler in hierdie drie temas die kwessie van eenheid is nie. Die term *eenheid* belig die sinonieme *vleeswording* en *inkarnasie* deurdat dit die volle breedte van die begrip blootlê. As Versfeld meen dat “die eenheidsbegrip ‘n middelpunt van die Christelike bewussyn” is (40), dan het hy daarmee nie net ‘n spesifieke voorstelling van die Christelike bewussyn in die laat Middeleeue in gedagte nie (40), maar aanvaar hy die eenheidsbegrip as rigtinggewende maatstaf vir sy filosofiese denke in die algemeen. Die eenheid waaroor dit gaan, is ooreenstemmend die drie temas wat hier bo uitgewys is: antropologies (liggaam-siel, individu-mensdom); prakties (abstrakte rasionaliteit – praktiese redelikheid, persoonlike bestaan – institusionele bestaan); en metafisies (tydelik-ewig, sekulêr-geestelik) (kyk bv. p. 40). Daarbenewens is die antropologiese, die praktiese en die metafisiese aspekte van eenheid op mekaar betrek deur bande van wedersydse implikasie.

Die verval, verbrokkeling of verrotting wat die dramatiese agtergrond vorm van die dringende oproep tot ‘n nuwe lewensorientasie in *Oor gode en afgode*, kan net met behulp van hierdie voorstelling van die Middeleeue verstaan word:

Die verval van die Middeleeue beteken juis die verval van die eenheidsbegrip en die aanvang van ‘n veelsydige verbrokkelingsproses: die ontbinding van die Christendom in nasiestate; die onversoerbare botsing tussen die geestelike en die sekulêre ordes; die verbrokkeling binne die Kerk wat die Protestante tot stand gebring het; ‘n anti-institusionele beweging in die godsdiens. (40)

Verder is dit ook sigbaar in die breuk tussen enkeling en gemeenskap en die idee van ‘n oorspronklike stryd tussen individue (53 e.v.) en tussen state (87), die oplos van die menslike eenheid in ‘n onversoende liggaam en siel, die verlies aan koördinasie tussen rede en emosie (41), die skeiding tussen feit en waarde (133 e.v.), die opbreek van die mens se ken-aktiwiteit in geskeide en onafhanklike wetenskappe (137), en dies meer. Om aan te voer hoe en waarom hierdie verbrokkeling gewelddadige gevolge moes hê, is een van die groot goue lyne in *Oor gode en afgode*. Hierop het ek reeds hier bo kommentaar gelewer. Afgesien van die historiese manifestasie van die katastrofes wat hierdie verbrokkeling tot gevolg het, kan die mislukking ook in sekere “verrottingsimptome” (39) gesien word – hiermee bedoel Versfeld die denkers van die na-Middeleeuse tydperk.

Geen korpus idees is so effektief om die diagnose van die moderne era te maak as dié van Descartes nie. Met ‘n studie oor hierdie “vader van moderniteit” het Versfeld doktor in filosofie geword en ook sy eerste boek, *An essay on the metaphysics of Descartes* (1940), geskryf. Regdeur sy denke probeer Versfeld om te dink as Descartes se dokter – op die eerste bladsy van die latere boek, *Die neukery met die appelboom* (1985), kan ons nog lees: “Descartes se wêreld is ‘n verbrokkeling van menigvuldige substansies. *Things fall apart*. Die Eenheid, nie net van die Kerk nie, het in stukke geval en ons sou met die stukkies ‘n nuwe wêreld bou” (Versfeld [1985] 2009:19).¹¹ In ‘n groot mate is dit met behulp van Descartes dat Versfeld toegang soek tot die filosofiese ontwikkeling van die moderne era. ‘n Mens sien dit duidelik in *Oor gode en afgode* wanneer Versfeld in sy hoofstuk oor Rousseau moeite doen om op die eerste bladsy daarop aan te dring dat Rousseau se intellektuele genealogie na Descartes teruggelei kan word (39). Hobbes, Luther, Spinoza, Hume en Kant word op een of ander wyse met

hierdie kontaminasie in verband gebring.¹² Dit is geen geheim nie dat Versfeld hierin inspirasie gevind het by die Neo-Thomis Jacques Maritain: “Maritain too had found it necessary to reckon with Descartes in order to reckon with modern philosophy and I don’t expect I shall forget the force with which his *Three Reformers* burst upon me, nor the influence of his *Dream of Descartes*” (Versfeld 1991:20). Die drie hervormers oor wie Maritain dit gehad het, was juis Luther, Descartes en Rousseau.

Wanneer die leser deur die besonderhede van Versfeld se diagnose van die filosofiese “verrottingsimptome” en die ooreenstemmende kultureel-politieke katastrofes gelees het, sal dit verstaanbaar word waarom hy dit goed vind om ons op die laaste bladsy van sy boek as volg op te roep: “In hierdie ordelose wêreld, waarin dit duidelik geword het dat ons nasionale afgode voete van klei besit, word die herwaardering van ons verlede onvermydelik” (164). Die verlede wat in die eerste plek ons herwaardering verdien, is, volgens hom, die Middeleeue. Maar dit beteken nie ’n terugkeer na die Middeleeue nie – dit is nóg wenslik, nóg moontlik. Wat Versfeld bedoel – soos hy in die Voorwoord tot *Rondom die Middeleeue* (1962) meer eksplisiet sê – is dat die Middeleeue nie net ’n era in die geskiedenis is nie, maar ’n “geestesmoment”, en ’n belangrike deel van die tradisie waaruit ons leef, en daarom is kennis en ’n herwaardering daarvan “iets [...] wat vir ons self-kennis noodsaaklik is” (Versfeld 1962: ongenommer). By die suksesvolle uitwys van die katastrofes wat volg op die opbreek van die Middeleeuse eenheid, word ons dus weer eens gekonfronteer met die Sokratiese oproep: Ken jousef! Om jousef te ken, beteken in 1948 (en Versfeld sou dit vandag nog beaam) om nie net insig te verkry in moderne denke en sosiale ontwikkelings nie, maar om verder terug te gaan na die belangrike vormende rykdom van die Middeleeue en dit te herwaardeer en daaroor te besin. Dit is die sin daarvan dat Versfeld homself in 1960 tipeer as filosofies “post-modern” (Versfeld 1991:20).¹³ Post-modern is vir Versfeld ’n filosofie wat deur die moderne ontwikkeling van filosofie en die kulturele en politieke keersy daarvan ontnugter is en daarom deur heroorweging van die tradisie (in die Middeleeue, maar ook antikiteit, moderniteit en eietydse denke) probeer om tot beter selfkennis te kom. Wie twyfel aan die impak van die Middeleeuse nalatenskap hoef volgens Versfeld net te dink aan die

begrip van die algemeenheid van die menslike natuur, van die waarde van die individu, van die noodsaaklikheid van vryheid en van die reg tot ’n gewete [...]. Hulle teoretiese ontplooiing het in die Middeleeue plaasgevind, en alle vooruitstrewende politieke bewegings in die moderne tyd is op afleidings van hierdie idees gebaseer. (90)

En die kern van hierdie “teoretiese ontplooiing” is die begrip *eenheid*.

Kom ons kyk nou na drie aspekte van die begrip *eenheid* soos Versfeld insig daarin probeer wen deur Middeleeuse en ander middele.

6. Die eenheidsbegrip of ’n filosofie van inkarnasie

Dis een ding om te bevestig dat daar ’n ander vorm van rasionaliteit is as wat ons in die moderne leer ken het; dis iets heel anders om ons ten minste van die heroorwegenswaardigheid daarvan te oortuig. Hierdie is inderdaad ’n sentrale tema van al Versfeld se filosofie. As hy die eenheidsbegrip of vleeswording tot kernstuk van sy “post-moderne” denke wil herstel, dan moet hy die wysgerige sin

van vleeswording “o.a. dat tyd reël is, dat liggame ’n middel is tot die menslike welsyn en dat ons tydelike gedrag van ewige betekenis is” (147, soos hier bo aangehaal) van rasionele geloofwaardigheid voorsien. Dit lyk vir my of hierdie taak ooreenstem met die herstel van ’n waardering vir ’n eenheid van die rede, die eenheid van die mens, en die eenheid van die sekulêre en die geestelike.

6.1 Verstandigheid, prudentia, of die eenheid van die rede

Om tyd as reël te waardeer in denke, beteken vir Versfeld om “die plek en die waarde van die rede binne ons aktiwiteit as geheel” (2) te herstel. Hieronder is die rede losgemaak van die kwessie van gedrag en van die mens se welsyn. In navolging van Aquinas probeer Versfeld in die eerste hoofstuk van *Oor gode en afgode* betoog vir wat hy as die “ware rasionalisme” beskou, dit wil sê vir ’n herstelde eenheid van die rede. Daar is ’n hele stel terme waarmee Versfeld probeer om ’n greep op hierdie eenheid te kry: *rasionalisme, rasioneel, irrasioneel, redelik, nie-redelik, onredelik, bowe-redelik*. Terwyl hierdie terme ongelukkig nie op ’n eenduidige manier gebruik word nie, is dit nogtans duidelik wat die intensie is: die eenheid van die rede behels die eenheid tussen twee redelijkheidstipes, naamlik dit wat rasioneel is en dit wat redelik is. Dit wat rasioneel is, verwys na aktiwiteite waarin die rede op ’n afstandelike, abstrakte, algemene, konseptuele of sistematiserende wyse gebruik word. Aktiwiteite wat redelik is, dra nie hierdie formele kenmerke van rasionaliteit nie, maar kan nogtans goedkeuring van die denke bekom deur ’n verstandige plek in die lewe in te neem: ons hoef eenvoudig te dink aan die lang reekse dinge wat ons elke dag doen en wat moeilik as onbillik beskou kan word, selfs al is hulle nie rasioneel nie; kunstige aktiwiteit is hiervan ’n insiggewende voorbeeld.

Ewe min as wat die kunstige redelikheid genoegsaam is om ’n mens deur die lewe te bring, is die abstrakte, sistematiserende rasionaliteit daarvoor voldoende. Om die waarheid te sê, albei is net redelik vir sover dit van ’n redelike plek in ons “aktiwiteit as geheel” voorsien word (20). Die vorm van rede wat aan elke aktiwiteit, of dit nou rasioneel in die eng sin is of nie, ’n regmatige plek gee, is die praktiese gebruik van die rede, verstandigheid of *prudentia* (21 e.v.). Die praktiese rede is dit wat benodig word om aan alle aktiwiteite en vorme van redelikheid hulle redelikheid vir my lewe te gee. Om ander mense te groet, om klere te stryk, om skuldig te voel oor oortredings, om vir diere om te gee, om deuntjies te loop en fluit, om ’n lewensprojek te bedink, is alles aktiwiteite wat intrinsiek nierasioneel is, maar tog redelik is en nie sonder meer irrasioneel is nie. Om wiskunde te doen, ’n rekenaarprogram te skryf, boek te hou van inkomstes en uitgawes, is alles intrinsiek rasionele aktiwiteite, maar as hulle nie deur die praktiese gebruik van die rede op ’n billike manier binne ’n lewe ingebed is nie, bly hulle ekstrinsiek nieredelik en in hierdie sin irrasioneel (6).¹⁴ Aan elke aktiwiteit word ’n plek in die tydsverloop van ’n mens se lewe toegeken, en as dit die praktiese rede geluk om die lewe goed te orden, dan geniet die persoon wat verstandig optree, welsyn.

Op hierdie basiese onderskeid binne die rede volg ’n lang betoog, eerstens om aan te toon dat poëtiese aktiwiteit en kunstige aktiwiteit in die algemeen redelik is, al is dit nie rasioneel nie, en daarna om aan te toon dat geloof op ’n soortgelyke wyse redelik is, al is dit nie rasioneel in die eng sin nie. Ek sê dat Versfeld betoog vir die redelikheid van “geloof”, en dit is duidelik dat hy daarmee geloof in die oorgelewerde Christelike leer in gedagte het (kyk bv. vanaf 5, 22, 30 onderskeidelik). Dit is egter van geen skamele belang nie om daarop te let dat wanneer Versfeld aan geloof, en godsdiens oor die algemeen, dink as ’n soort kennis, en kennis hier verstaan word as ’n wedersydse besitname van kenner en dit wat geken word (30), dit vir alle “godsdienstige waarneming” geld (25 e.v.).

Só word daar van vroeg af in Versfeld se denke plek ingeruim vir besinning oor ander godsdienstige tradisies (kyk bv. vanaf 26 die bespreking uit die *Upanisade*) en daarmee saam vir sy liefde vir Oosterse wysheid. Verder moet dit ons ook opval dat die redelikheid van die geloof afhanklik gemaak word van verstandigheid¹⁵ waarmee die mens sy of haar eie welsyn kan najaag – ooreenkomstig die welsynskriterium vir die aanvaarbaarheid van filosofie wat Versfeld self aangelê het (150 en die bespreking hier bo). Daarom dat die metafisies-verwoorde aandrag van Versfeld op die eenheid van die rede, wat weer uitloop op die aandrag op die belang van die praktiese rede, nie verstaan word as 'n selfverdoeming tot onbuigsame rigiditeit nie. Dit is juis die praktiese rede waarmee die metafisies-georiënteerde mens op die veranderende en tydmatige eise van konkrete gebeure kan antwoord: verstandigheid of *prudentia* is, ooreenstemmend met die Aristoteliese leer van *phronesis*, “die vermoë om die toepaslikheid van 'n beginsel binne die onuitputlike verskeidenheid van die werklike in te sien en om dit dan toe te pas” (56).¹⁶

Die leser sal self die besonderhede van Versfeld se betoog vir die redelikheid van geloof en godsdiens lees en beoordeel. Dit is egter nodig om uit te wys dat Versfeld hiermee twee aspekte van die eenheid van die rede probeer herstel. Eerstens gaan dit oor die koördinasie van al die verskillende tipes redelikheid onderling en tussen redelikheid en die mens se lewe, sodat dit van enige aktiwiteit gesê kan word: “Mits dit deur die rede in die lewe ingelyf kan word, kan dit redelik genoem word, al is dit nie 'n kennis deur konsepte nie” (22). Sodoende word die realiteit van die tydlikheid van die rede ook ernstig opgeneem; die nadenke oor die rede is onafskeibaar van nadenke oor die praktyk. En dit is die oriëntasie van waaruit Versfeld te velde sal trek teen die skeiding tussen feit (d.w.s. 'n onbillike klem op die eng definisie van rasionaliteit) en waarde ('n losmaak van die oordeelsvermoë vanuit die sfeer van menslike redelikheid) (vgl. 133 e.v.).

Tweedens, wanneer jy nadink oor die praktyk, dink jy na oor tyd en oor die verloop van jou eie lewe en die verhouding tussen jou lewensverloop en dié van andere – jy dink met ander woorde noodwendig histories.¹⁷ Maar omdat elke voorstelling van die historiese verloop die sake wat daarin verhaal word, moet selekteer, is dit afhanklik van 'n groter perspektief van waaruit hierdie seleksie as verstandig getoon kan word (140). Vir Versfeld is hierdie perspektief metafisies; en dit is hierdie oorkoepelende metafisika wat nie net feit en waarde bymekaar hou nie, maar ook die verskillende vakwetenskappe van 'n onversoerbare veelvoud red en so die rede van eensydigheid red (4, 92 e.v.). Sodoende is die mens se eindigheid nie 'n diskwalifikasie van die onderneming van metafisika nie, maar juis dit wat tot metafisiese nadenke roep. Daarom dat die vraag oor die aard van metafisiese denke Versfeld nog lank sou besig hou, want ten diepste is metafisika nie die besit van waarheid nie, maar die liefde daarvoor:

[Metaphysics] exists as a question about itself, and for this very reason it knows that it is not the answer to its own question. It seeks its own being *qua ens* and is well aware that its *adequatio* can never exhaust its own essence. It always points beyond itself to a wisdom which *is* its own being, and without this reference to a transcendence it would not be what it is. By keeping itself open, it keeps the special sciences open to their own progress. (Versfeld 1966a:17–8).

Dit is in wese wat Versfeld ook in *Oor gode en afgode* sê (4, 135, 137).

6.2 Liggaam en gees; oor die antropologiese eenheid

Uit hierdie gedagtes oor die eenheid van die rede en die sentrale rol van die praktiese rede moes dit al geblyk het dat die eenheid van die mens vir hom van groot belang is. Die kontoere wat Versfeld aan hierdie eenheid gee, kan eenvoudig in die boek nagelees word. Dit is miskien wel nuttig om uit te wys dat hier weer eens twee aspekte van die eenheid van die mens op die spel is.

Aan die een kant gaan dit oor die eenheid tussen die lyf en die gees. Omdat dit deur die lyf is dat die mens tydlik is en in die wêreld van dinge gevoeg is, is die lyf van die grootste belang vir etiek:

Die mens as sedelike wese is 'n beliggaamde wese, wat deur sy sintuiglikheid aanraking het met die wêreld van historiese en toevallige besonderhede en wat op hierdie wêreld inwerk by wyse van besondere wilsbesluite wat in besondere liggaamlike handeling tot uiting kom. (47)

'n Hipotetiese ontliggaamde mens sou nie verstandig kon optree nie en sou nie die dringendheid van die verloop van tyd kon besef nie.

Aan die ander kant is daar die eenheid van die mens as individu en die mens as mensdom (40 e.v., 139). 'n Mens is nie net in 'n liggaam geïnkarnear nie, maar ook in die mensdom. En dit is deel van die wese van Versfeld se politieke filosofie om klem te lê op die veelvoud van instellings en kollektiwiteite waaraan 'n mens deelneem, soos 'n liggaam wat uit verskillende organe opgebou is – eerder as die direkte koppeling tussen individue en die staat. Boonop, net soos die hoë aansien wat die liggaam in Versfeld se denke het, nie 'n antropologiese reduksie tot die liggaam behels nie, so reduceer hy nie die mens tot 'n burger van 'n staat nie – hy onderskryf Augustinus se instrumentele beskouing van die staat: die mens mag wel in 'n staat ingelyf wees, maar die staat moet dien om die individu te help om bo die werkings en waardes van die staat uit te styg (82).

6.3 Analogie of die eenheid van die sekulêre en die geestelike

Ons kom nou by die derde figuur van inkarnasie of van die eenheidsbegrip: die eenheid tussen die tydelike en die ewige, of soos Versfeld sê, die feit dat “tydelike gedrag van ewige betekenis is” (147). In die bespreking in onderafdeling 6.1 hier bo het dit geblyk dat die praktiese rede op 'n spontane wyse op geloof en op metafisika uitmond. Maar vir Versfeld behels dit, in navolging van Aquinas, nie die uitlewering van die lewe aan irrasionaliteit of obskuriteit of nie. Dit is van sentrale belang vir al die werk van Versfeld om te sien waarom dit so is. Minstens drie redes kan hiervoor genoem word. Eerstens, omdat hy meen dat geloof, hoewel dit 'n gawe en 'n misterie is, ook 'n vorm van *kennis* is, en in besonder kennis van iets wat 'n ander “ontologiese status” as die mens het (30). Hiervoor moet sy betoë oor die aanneembaarheid van godsdienstige waarneming as regverdiging dien. Tweedens, omdat die praktiese rede dit vereis en goedkeur dat ons voortdurend 'n *menslike geloof* beoefen¹⁸ (32) en ons sosiale bestaan in 'n groot mate deur hierdie soort geloof moontlik gemaak word. Derdens, omdat Versfeld daarvan oortuig is dat dit wat geglo word, “in die natuur ingewortel is”; of anders gestel: “Die bonatuurlike lewe word deur die natuurlike lewe vir ons verstaanbaar en vatbaar gemaak” (32). Hierdie is niks anders nie as Versfeld se bondige formulering van die opvatting van *analogie*, wat hy as “die ruggraat van ons Middeleeuse kultuur” (35) bestempel, en wat hy bepleit as “die enigste beskerming teen die naturalisme” (34), dit wil sê teen die natuurwetenskaplike reduksie van die werklikheid.¹⁹

Ek wil graag fokus op hierdie laaste punt – Versfeld se toe-eiening van die begrip van analogie – omdat dit vir my een van die mees tiperende kenmerke van al sy werk is. Hoor hoe illustreer hy die beginsel in *Oor gode en afgode*: “Die menslike liefde is vol voorsmake van die liefde van God, en dié wat gewillig is om die natuur sonder vooroordeel aan te sien, sal hulle op die drumpel van die tempel bevind” (32). Deur daarop aanspraak te maak dat daar ’n analogie tussen ’n aardse en ’n geestelike saak bestaan, word dus gesê dat daar wel ’n eendersheid tussen hulle bestaan sonder dat die verskil tussen hulle opgehef word, met die gevolg dat die verskil dien om die ooreenkoms wedersydse te belig.²⁰

As ’n mens eers besef hoe belangrik hierdie denkfiguur vir Versfeld is, word die gebruik daarvan in ’n veelvoud van variasies opvallend. ’n Mens sou byvoorbeeld reeds voor *Oor gode en afgode* in Versfeld en De Klerk se *Die berge van die Boland* ’n opstel van eersgenoemde kon lees wat praat “Oor ’n paar groot klimme op Tafelberg” en jou misgis as jy dink dat die outeur bloot liries is wanneer hy skryf: “[R]otsklim is veel meer as ’n vorm van liggaamlike oefening. Dis ’n geesteservaring.”²¹ Terwyl Versfeld in *Oor gode en afgode* nog die skeiding of spanning in die analogie verwoord – die aardse is “vol voorsmake” van die hemelse – trek hy hierdie verhouding later in sy werk saam, sodat die wonderbaarlike feitlik met die alledaagse geïdentifiseer word: “The secular is the miraculous,” sê Versfeld in *Food for thought* (Versfeld [1983] 1991:89).

Dit sou egter verkeerd wees om hierin die analogie mis te kyk en die uitdrukking vir ’n metafoor of ’n stelling van identiteit aan te sien. Daarom verwys ek hierna as ’n analogiese simbool of ’n analogiese vonk, met die hoop dat dit die idees van ’n verskil, ’n spanning, ’n verband en ’n skielike wedersydse opheldering sal oproep.²² Die gewone is die buitengewone (Versfeld 1985:1); “die paradys is daar waar jy tuis is, en die hemelpoort is jou eie hek” (Versfeld [1985] 2009:38). “If you want to convert an atheist, get him to clean the carrots well” en “The cook, even the domestic cook, is a priest or a priestess” (Versfeld [1983] 1991:20). “If your cooking is play and not work, it will smell of Paradise. The resurrection starts in the cooking pot, because man is what he eats and because what he is, his substantial existence, is in its uniqueness touched with eternity” (Versfeld [1983] 1991:93). “Om met God te kan gesels, is om met die wêreld te kan gesels” (Versfeld 1968:8). “As ons speel verenig ons onselwe met die skeppende verbeelding van God” (Versfeld 1968:97); jy is ’n priester wanneer jy die skaapboud braai en doen beter om te kniel wanneer jy die vuur aansteek (Versfeld 1982:109).

Dit is hierdie oorspronklik Katolieke denkwysie wat Versfeld se openheid tot die Oosterse godsdienste en wysheid vergemaklik het: “If you want to levitate, buy a step-ladder” (Versfeld 1985:67) som die les van ’n Indiese verhaal op en Versfeld doen dieselfde na aanleiding van ’n Zen-storie: “[Y]our spiritual life is your biography, your life-style. Spiritual life is being yourself. It is your ordinary life” (Versfeld 1990:10). Laasgenoemde skryf hy in sy kommentaar op die Christelike denker Augustinus:

If bread of the Eucharist is not the same bread as that with which he feeds his family it is of no use. [...] Your spiritual life is your ordinary life: washing dishes, cooking supper, going to a concert or a shop. You can't “find yourself” by walking out of all this. Prayer is cutting bread. (Versfeld 1990:9)

Hierdie is duidelik die kulminasie van ’n denkproses wat probeer om die ontbinde skeiding tussen lyf en siel, tussen waarde en feit, tussen teorie en praktyk, tussen rede en geloof, tussen mens en natuur, agter te laat. Dit maak so op

sterkte van die eenheidsbegrip of in navolging van die idee van inkarnasie waartoe die Christelike sakrament (90, 148) 'n sleutel is: "Dit is my liggaam."

Hoewel dit dus hier duidelik gaan oor 'n denkfiguur en nie 'n stylfiguur nie, kan ek my goed voorstel dat hierdie analogiese simbool of vonk 'n groot rol gespeel het in die waardering wat Versfeld onder letterkundiges geniet. Omdat dit 'n openheid vir die wonderbaarlike van die alledaagse toon en dus die oënskynlik banale vier en besing, gee dit aan Versfeld se teks 'n besondere poëtiese kwaliteit.

7. Ontvangs en vervolg

Maar in *Oor gode en afgode* is ons nog nie by die rustige speelsheid van die later tekste nie. In 1948 ontmoet die leser 'n skrywer wat gedryf word deur die passie vir 'n onlangs-genome lewenskeuse en wat dringend soek na alternatiewe vir 'n wêreld wat aan't verrot is. So vrymoedig as wat die denker mag wees wat deur sy ontdekking van 'n vreemde ou wysheid begeester word, staan hy in *Oor gode en afgode* aan die begin van 'n ontwikkelingspad waarin hy nie net soek na insig in sy temas nie, maar ook soek na die regte taal en register om daaroor te besin.

Dit is ook 'n denker wat nog sou moes besluit oor hoe om te reageer op sy leserspubliek en kritici, van wie sommige sy besorgdhede gedeel het, terwyl ander sou verkies het dat hy eerder vir ander kwessies of simpatieë as pleitbesorger moes optree, en nóg ander weer getref is deur die vreemdheid van sy werkswyse of taalgebruik.

In 'n radioresensie van 17 Maart 1949 prys Tjaart Büning die outeur van *Oor gode en afgode* vir sy "diepgaande werk" waarin hy 'n brug slaan tussen die Middeleeue en die twintigste eeu, tussen Aquinas of Anselmus en kontemporêre denkers, en sodoende "sommige van die kernprobleme van ons versteurder [*sic*] tyd" deurdink. Ten spyte daarvan dat Büning die laaste twee opstelle as minder oortuigend as die eerste drie beskou, karakteriseer hy *Oor gode en afgode* opsommend as volg:

[D]is 'n belangwekkende bundel opstelle wat tot ernstige besinning prikkel. Hoewel 'n mens soms gehinder word deur 'n neiging van die skrywer om effens prekerig en dweperig te word, kan jy in hoofsaak met hom saamstem indien jy sy uitgangspunt onderskryf. Waarskynlik omdat Versfeld se lektuur hoofsaaklik Engels is, klink sy Afrikaans, hoewel heeltemal bevredigend, nie altyd idiomaties korrek nie.²³

Drie dinge val hier op: die erns en belang van die denke van Versfeld word aangeprys, maar oor sowel sy (waarskynlik Middeleeus-Christelike filosofiese) uitgangspunt as sy taalgebruik is daar huiwering.

Alhoewel H.G. Stoker sy 1949-resensie²⁴ van *Oor gode en afgode* duidelik vanuit 'n Calvinistiese loopgraaf skryf, eggo dit Büning se meer onpartydige lesing:

Dr. Versfeld se vyftal skerpsinnig en geesdriftig geskrewe, populêr-wysgerige opstelle stel ons as Calviniste in ons land die vraag hoe ons teenoor Rome staan, te meer omdat hulle in Afrikaans geskryf is (al is dit 'n Afrikaans wat met gangbare en originele anglisismes deurspek is). Die ruitelike en moedige geloofstaal van hierdie denker teenoor die heidens verworde gees van ons tyd, verdien volle erkenning. Hy skaam hom nie vir

sy geloof nie en maak sy geloof vir sy wysgerige denke vrugbaar. Hier is 'n belydende Christen aan die woord. Sy denke staan nader aan ons denke as die van Kant, Rousseau, Nietzsche, Hegel of Whitehead. Die werk is vol gedagtes wat ons net so of in gewysigde formulering kan aanvaar. Maar die spesifiek Roomswysgerige beginsels waarvan hierdie werk uitgaan en wat aan hierdie werk sy eenheid gee, verwerp ons. Ek sien Versfeld as Christen en as 'n skerpsinnige wysgeer en wil graag hierdie boek by ons lesers aanbeveel. Ek het die werk met genot gelees en daaruit ook geleer. Maar wie let op die geweldige toenemende invloed van die Rooms-Katolieke Kerk in ons land, sal weet dat hierdie werk met diskriminasie gelees moet word. Hierdie boek is 'n verryking van ons Afrikaans-wysgerige literatuur.

Stoker se dilemma is duidelik: hier is 'n ernstige, goed-ingeligte, openlik Christelike filosoof, iemand by wie 'n mens kan leer, maar wie se Roomseheid terselfdertyd kakofonies in die tradisionele Afrikaans-Calvinistiese oor klink. Dat Stoker hierin baie van sy tydgenote se reaksie op Versfeld se vroeë denke verwoord het, blyk uit vele van Versfeld se outobiografiese beskrywings.

Of Versfeld se 1948-Afrikaans werklik so 'n Engelse bo-toon het, kan ek nie meer oordeel nie. Met behulp van die argiefmateriaal kan daar egter interessante lig op die vraag gewerp word. Die getikte teks "A moral philosopher looks at his world"²⁵ stem gedeeltelik met hoofstuk 3 van *Oor gode en afgode* ooreen en is beslis ouer. Verder is daar 'n vroeë teks, "Morals and machines",²⁶ waarvan die eerste deel grotendeels met hoofstuk 4 van *Oor gode en afgode* ooreenstem. Ten slotte is daar ook 'n teks oor Rousseau²⁷ wat aanvanklik met die inhoud van hoofstuk 2 van *Oor gode en afgode* ooreenstem, maar dan daarvan afwyk deur 'n meer breedvoerige bespreking – vermoedelik is dit 'n lesing wat voor *Oor gode en afgode* geskryf is. Hieruit kan afgelei word dat waarskynlik meer as die helfte van die boek grotendeels vooraf in Engels geskryf en daarna in Afrikaans vertaal is. Dit blyk verder uit die argief dat Versfeld selde notas in Afrikaans geskryf het. Die grootste hoeveelheid van hierdie materiaal – bestaande uit notas of manuskripte vir sy lesings – is in Engels. Ons moet dus aanneem dat vir sover Versfeld skrywend gedink het, hy meesal in Engels gedink het – in elk geval ten minste sover dit die 1930's en 1940's betref. Maar dit blyk dat Versfeld dit ook nodig geag het om hom in die Voorwoord tot sy tweede Afrikaanse filosofie-boek as't ware teenoor die kritici van sy Afrikaans te regverdig:

Ons is [in die Afrikaanse filosofie – EW] geneig om ons op Duits en Hollands toe te vertrou, soms met noodlottige gevolge, en ons neig om vir Engelse gebruike sku te wees. Maar wetend of onwetend is ons sterk onder die Engelse invloed, ook van alle kante af. Om dit te ontken, en te wil maak asof dit nie bestaan nie, is om 'n innerlike stryd te veroorsaak en dan te onderdruk, soms met byna neurotiese gevolge. Dit sou ons g'n kwaad doen om Locke se styl in plaas van Hegel s'n na te doen nie, sodat die gemiddelde man se belang in die filosofie nie onder groot massas van groot woorde doodgesmoor word nie (Versfeld 1962:Voorwoord, ongenommer).

Maar die aanneemlikheid van filosofie het nie net met die styl daarvan te make nie. 'n Intense bemoeienis met die geskiedenis van filosofie is tiperend van Versfeld se lesings en gepubliseerde werk. Hierdeur het hy konkreet geantwoord op dit wat hy self as die onvermydelike herwaardering van die geskiedenis beskou het (164). *Oor gode en afgode* bied geen meesterplan waarvolgens hierdie verdieping in die filosofie-geskiedenis onderneem sou word nie, maar 'n hele aantal belangrike ondersoeklyne loop van hierdie boek af deur die res van

Versfeld se werk. In die eerste plek loop daar 'n lyn van *Oor gode en afgode* direk na *The perennial order* – hoofstuk 10 van laasgenoemde werk is 'n effens herskrewende, maar grotendeels bloot vertaalde weergawe van hoofstuk 5 van *Oor gode en afgode*, wat juis oor die geskiedsfilosofie gaan. Verder is *The perennial order* (maar ook feitlik al sy ander boeke) 'n duidelike poging om hom in die hertoe-eiening van die Middeleeuse denke te verdiep. *Rondom die Middeleeue* is Versfeld se mees omvattende bespreking van die Middeleeuse denke, maar ons moet nie vergeet nie dat hy reeds in 1958 'n goed-ontvangde kommentaar op Augustinus se denke – *A guide to the City of God* – laat publiseer het en dat sy nadenke oor die Middeleeuse filosofie nog duidelik neerslag gevind het in sy laaste volledige bundel, *St. Augustines's Confessions and City of God* (1990).

Ook die antieke filosofie, waarvan Sokrates, Plato en Aristoteles in *Oor gode en afgode* aan die orde kom, ontvang Versfeld se direkte aandag. Sy voorkeur vir Plato blyk egter uit die titels: *Plato. Die simposium of die drinkparty* (1970) en 'n *Handleiding tot die Republiek van Plato* (1974). Afgesien daarvan moet 'n mens ook talle opstelle van Versfeld in gedagte hou, waaronder sy intreerede by die Universiteit van Kaapstad wat in *Persons* (1971) onder die titel "The Socratic spirit" gepubliseer is. Reeds in *Oor gode en afgode* knoop Versfeld 'n gesprek aan met die Boeddhisme en die wysheid van die *Upanisade*; daar is vele opstelle in sy later bundels aan Oosterse denke gewy, en 'n ingeleide Afrikaanse weergawe van *Die lewensweg van Lao-Tse* (1988) spreek ook van sy bemoeienis met die Oosterse tradisies.

Van die feit dat Versfeld baie moeite gedoen het om 'n ordentlike greep op die voor-twintigste-eeuse moderne filosofie te kry, getuig sy lesings wat in die argiewe opgeneem is, asook sy deurlopende verwysing na hulle in sy boeke. Hy het dit egter nie nodig geag om aan enige betrokke figuur 'n monografie of kommentaar te wy nie, afgesien van *An essay on the metaphysics of Descartes* (1940) waarop *Oor gode en afgode* reeds in 'n hoë mate 'n antwoord wil wees. Waarskynlik is die digste besprekings van twintigste-eeuse filosofie deur Versfeld te vinde in *The mirror of philosophers* (1960).

In al hierdie denke via die herbesinning van die filosofie-geskiedenis bly die kwessie *dit waaroor* al hierdie denkers praat. Versfeld wil nie filosofie ken nie, hy wil antwoord op die oproep: ken jouself. Daarom dat hy die wêreld om hom ook wil ken. Die temas wat ek hier bo uit *Oor gode en afgode* uitgelig het, word in die later boeke opgeneem en telkens weer oordink. Die dringendheid van die na-oorlogse boek maak wel plek vir 'n rustige meditatiewe toon; die vrymoedigheid van die nuut-bekeerde maak plek vir 'n waarderende, poëtiese aandag aan die alledaagse en aardse; die aandrag op 'n Christelike wetenskap gaan oor in 'n vredige Sokratiese onkunde; die oproep tot 'n dapper beslissing vervaag en word vervang deur 'n gasvrye humor. En tog, wanneer ons die eerste bladsy van sy laaste boek oopmaak, weet ons dat ons nog met die outeur van *Oor gode en afgode* te make het – die tema van verval open 'n besinning oor die eietydse wêreld deur 'n toe-eiening van Augustinus:

The reason for this book is the relevance to us of Augustine's life, thought and political situation. His soul was dying, so is ours. His Rome was collapsing: so is ours. [...] We need some participation in a vision which could make sense of a perilous and breaking world. Perhaps our Rome is also crumbling, and through the cracks we may catch a ray from the *City of God*. (Versfeld 1990: 7)

Hierop volg die temas wat so kenmerkend is van Versfeld se denke: tyd, inkarnasie, die alledaagse, God, die eenheid van die mens, redelikheid, die

futiliteit van eensydige kapitalisme, lewenskwaliteit, kos, politiek, die omgewing – by een na die ander word nadenkend stilgestaan soos met die krale van 'n gebedsnoer.

Maar temavastheid is nie noodwendig 'n rede tot aanbeveling van 'n filosoof se werk nie. Uiteindelik moet ons uitkom by wat vir Versfeld die grootste kwessie in *Oor gode en afgode*, die ontvangs daarvan en die verdere ontwikkeling van die temas daarvan is: Oortuig die argumente? Dit is nie die doel van die huidige artikel om hierdie vraag vir enigiemand te antwoord nie. Elke lesers sal self bepaal watter ontvangs die boek verdien.

Hoe aanvaarbaar die knelpunte ook mag wees wat die skrywer ook na die tafel bring, sy hantering daarvan roep noodwendig 'n aantal vrae op. As dit heeltemal verstaanbaar is dat iemand gedurende die Tweede Wêreldoorlog getref word deur die ongesteldheid van die Westerse kultuur, wil dit sê dat dit die wese van moderniteit volkome ontmasker en dat die hele projek van moderniteit bankrot verklaar moet word? Terselfdertyd sou 'n mens moes vasstel of die onverbiddelike kultuurkritiek van die moderne wêreld nie die alibi kan voorsien vir 'n algemene konserwatiewe kultuurpolitiek nie.

Die oproep tot 'n beslissing wat op grond van die verrotting van die Westerse beskawing gemaak moet word en wat, volgens Versfeld se oortuiging, beteken dat ons (in 1948) soos die eerste Christene “in 'n tyd van morele radikalisme” leef (100), kan tot botsende praktiese interpretasies lei: aan die een kant voorsien hy die noodsaak van 'n katakombe-bestaan (103) van 'n moreel-godsdienstig-kreatiewe minderheid of elite of 'n Christen-proletariaat wat deur 'n sosiale marginalisering gekenmerk word (156, 160); aan die ander kant wys hy die idee van onttrekking uit die wêreld terug en dring aan op die deelname aan die politieke wêreld, onder andere deur instellings, ten einde dit te verbeter (149).

'n Hele aantal vrae oor die wyse waarop en ewewigtigheid waarmee Versfeld die geskiedenis van idees interpreteer, verdien om beantwoord te word. 'n Belangrike detail uit Augustinus en Rousseau elk sou as toets kon dien. Oor Augustinus hoor ons dat “'n positiewe betekenis van die begrip van die vleeswording hom oorweldig het” (146), en regdeur die werke van Versfeld kan 'n mens hierdie uitspraak op 'n verskeidenheid formulerings terugvind; maar sou dit nie in verband gebring moes word met die opmerkings waarvan die *Belydenisse* wemel wat toon watter wrewel Augustinus in sy eie liggaam gehad het nie? Die staat wat deur Rousseau se politieke idees begeester is, het wel die Terreur voortgebring, maar ook die Handves van Universele Regte, en sou 'n mens dit nie moes verwelkom as dit wat sedertdien in daardie staat vir die emansipasie van die vrou gedoen is, deur 'n sekere Middeleeus-geïnspireerde instelling van ons wêreld geëwenaar kon word nie?

Dat die mens deur die geskiedenis gekonstitueer is, is nie 'n idee wat te vreemd is aan moderne denke, ten minste sedert Hegel, nie. Dit is egter belangrik om na te dink oor die maniere waarop die geskiedenis – en hier in die besonder die geskiedenis van Middeleeuse denke – ons konstitueer. Wie, in die Suid-Afrika van 1948 en vandag, is deur die Middeleeuse denke gekonstitueer en hoe? Op watter maniere leef 'n groot aantal Suid-Afrikaanse burgers wat geen direkte kulturele erfgename van die Europese Middeleeue is nie, uit die Middeleeue? Of hoe en op grond waarvan sou die Middeleeue aan hulle voorgehou kon word as hulle verlede waaruit hulle sou kon leef? Die behoud of heraktualisering van die idee van die eenheid van die mensdom (soos dit in die Middeleeuse Europese Christendom bekend was) moet sekerlik rekening hou met die totale transformasie van die probleem se gegewens soos dit duidelik geword het uit die ontdekking van die

Nuwe Wêreld. Sou die kompleksiteit van die eenheid van 'n mensdom wat deur die veelheid van kulturele en godsdienstige tradisies gekenmerk word, nie ten minste sorgvuldig bespreek moes word nie? Indien nie om die geldigheid van die idee vas te stel nie, dan ten minste om oor die praktyk daarvan te besin?

So kom ons heel natuurlik by twee kriteria wat Versfeld self vir die geslaagdheid van sy werk aangelê het: die verstaanbaarheidskriterium en die welsynskriterium. 'n Mens sou moes uitmaak of, en indien wel, op watter wyse, enige Christelike geskiedenis of watter ander Christelike vakwetenskap ook al (in die terme waarin Versfeld dit definieer) al gepraktiseer is en in watter mate daar legitiem aanspraak gemaak sou kon word daarop dat dit ander pogings om die wêreld te verstaan, sou klop. Miskien belangriker, sou 'n mens jou in die evaluasie van *Oor gode en afgode* moes afvra watter bydrae die boek, of die implementering en uitlewing van die idees daarin, reeds tot die verbetering van mense se welsyn bygedra het of so 'n bydrae nog sou kon lewer, in dit wat billik as die boek se potensiele invloedseer gereken sou kon word.

Is die monsteragtige politieke katastrofes en onvoorstelbare skaal van menslike lyding gedurende die twintigste eeu net simptome van die sieklikheid van die Westerse beskawing (en seker hier en daar 'n ander beskawing)? Sou die wêreld daarvan genees kon word sodat die kontinuïteit tussen menslike optrede en Goddelike optrede weer ten minste analogies met mekaar in verband gebring kan word? Afgesien van die vraag van gelowige mense, ten minste sedert die Jode, van wie Versfeld weet om die historiese sin te prys, naamlik "Waar is God in lyding?", sou 'n mens ook moes vra: As daar ooit iets soos 'n analogie tussen die aardse en die hemelse werklikheid sou bestaan het, het dit nie met die skaal-oorskrydende geweld van die afgelope honderd jaar tot 'n einde gekom nie? Of sou die praktiese rede nie dalk aan ons aanbeveel dat ons die metafisiese oortuiging van 'n analogie tussen die menslike en die Goddelike – miskien om Godsonwil – as onredelik moet verklaar en voortleef asof dit geen sin sou hê om aan die werklikheid van 'n God vas te hou nie?

As 'n mens dan wel binne die kader van die Christelike geloof wil dink, sou ons seker ook moes vra of, en indien wel, in watter mate, dit nog moontlik of realisties of redelik is om 'n interpretasie van die Christelike geloof te ontwikkel wat met die ontwikkeling van die histories-kritiese interpretasies van geloofsdokumente – Bybels en kerklik – hoegenaamd nie gesprekwaardig te ag nie. En as die metafisiese denkwysie oor die werklikheid verklaar word as die enigste wat werklik die sin van die menslike bestaan intelligent kan verwoord en die soeke na sin denkend kan begelei, moet dit nie van groot belang wees om vas te stel hoe die proliferasie van niemetafisiese sinsfilosofië in die twintigste eeu dit enigszins regkry om oor sin te dink nie, en moet die waarde van hierdie bevindings nie behoorlik bedink word nie? Hierdie vraag word nog meer akuut wanneer besin word oor die feit dat hierdie filosofieë op hul eie maniere tydlikheid en die lyf radikaal ernstig opneem.

'n Mens sou die lys van werklik belangrike vrae aan *Oor gode en afgode* nog baie langer kon maak. Van die feit dat hierdie soort vrae ons aandag verdien, getuig die vele plekke regdeur Versfeld se werk waarin hy self hierdie temas weer op ander wyses deurdink. Dit dui nie noodwendig op die mislukking van die boek nie, maar wel op die deurdenkingswaardigheid van die temas wat daarin aandag kry. Maar om te bepaal hoe goed *Oor gode en afgode* vaar om hierdie sake te deurvors, moet die boek eers behoorlik gelees word, en daartoe nou ek u nou uit!

Bibliografie

Bowman, A.A. 1958. *The absurdity of Christianity and other essays*. New York: The Liberal Arts Press.

De Klerk, W.A. 1966. Marthinus Versfeld: die man en sy denke. *Tydskrif vir Letterkunde*, 4:62-72.

Rossouw, H. 1996. Die kuns van die lewe is om tuis te kom. Gedagtes oor die filosofie van Martin Versfeld. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 36(1):11-20.

Versfeld, M. 1940. *An essay on the metaphysics of Descartes*. Londen: Methuen and Co.

Versfeld, M. en W.A. de Klerk. [1947] 1965 (tweede uitgawe). *Die berge van die Boland*. Stellenbosch: Kosmo-Uitgewery.

—. 1948. *Oor gode en afgode*. Kaapstad: Nasionale Pers.

—. 1954. *The perennial order*. Dublin: Brown & Nolan.

—. 1958. *A guide to the City of God*. New York: Sheed & Ward.

—. 1960. *The mirror of philosophers*. Londen: Sheed & Ward.

—. 1962. *Rondom die Middeleeue*. Kaapstad: Nasionale Boekhandel.

Versfeld, M. en R. Meyer. 1966. *On metaphysics*. Pretoria: Unisa.

Versfeld, M. 1966a. Talking metaphysics. In Versfeld en Meyer 1966.

—. 1966b. *Wat is kontemporêr? Vier opstelle oor ons tyd*. Johannesburg: Afrikaanse Pers-Boekhandel.

—. 1968. *Klip en klei*. Pretoria: Human & Rousseau.

—. 1970. *Plato. Die simposium of die drinkparty*. Kaapstad: Buren-Uitgewers.

—. 1971. *Persons*. Kaapstad: Buren.

—. 1974. *'n Handleiding tot die Republiek van Plato*. Kaapstad: Buren.

—. 1975. Toynbee het gesoek na die betekenis van die geskiedenis. *Die Burger*, 27 Oktober.

—. 1982. *Tyd en dae*. Kaapstad: Tafelberg.

—. [1983] 1991. *Food for thought. A philosopher's cookbook*, Kaapstad: Carrefour Press.

- . 1985. *Pots and poetry*. Kaapstad: Tafelberg.
- . [1985] 2009. *Die neukery met die appelboom en ander essays*. Pretoria: Protea Boekhuis.
- . 1988. *Die lewensweg van Lao-Tse*. Kaapstad en Johannesburg: Perskor.
- . 1990. *St. Augustine's Confessions and City of God*. Kaapstad: Carrefour.
- . 1991. *Sum. Selected works / 'n Keur uit sy werke*. Kaapstad: The Carrefour Press.

Wolff, Ernst. 1999. Sanctus Marthinus laudator philosophicus. *Fragmente*, 4:87-101.

Bedanking

Die outeur bedank Liesl du Preez, Andrew Nash, Willie van der Merwe, Ruth Versfeld en Francois Verster vir hulle advies.

Eindnotas

¹ Die brief is gedateer 30 Augustus 1938 (in die Versfeld-versameling in die argief van Universiteit van Kaapstad se biblioteek, waarna ek voortaan so verwys: UK-argief, lêer 102, aanhaling uit p. 11 van die brief). Ten tye van die skrywe van hierdie brief was Versfeld duidelik reeds ver van die NG Kerk waarin hy grootgeword het, maar het nog nie by die Katolieke Kerk aangesluit nie. Dit sou hy eers in 1943 doen.

² UK-argief, lêer 107, aanhaling, p. 3.

³ In die voorwoord tot 'n bundel wat die titel *A saraband of the sons of God* sou gedra het (saamgestel in omtrent 1971), maar nooit in dié formaat gepubliseer is nie, skryf Versfeld: "I have always regarded the title of books as crucial. I have friends who write books and then struggle to find a title, but with me things work the other way round. I become enamoured of a title, and have no rest until I have constructed the book that belongs. This implies that the title has the validity of an image, and this immediately brings me into trouble with my fellow philosophers because they do not see the relevance of imagination to intellect" (UK-argief, lêer 155). As hierdie opmerking twintig jaar vroeër op *Oor gode en afgode* geprojekteer mag word, kan dit 'n verklaring gee vir die obskure aard van die titel.

⁴ Dit kan nie ontken word nie dat Versfeld in *Oor gode en afgode* 'n heel negatiewe beeld van emosies skets; dit lyk egter of die punt daarvan polities van aard is. Ons vind 'n illustrasie van wat hy moontlik hiermee in gedagte gehad het in sy brief aan die redakteur van *Die Spantou* in Augustus 1940 waarin hy die Afrikaners se "selfaanbidding" uit "selfbejammering" as afgodsdien veroordeel (Brief in UK-argief, lêer 19).

⁵ In sy ongetitelde outobiografiese teks sê Versfeld: “In die filosofie het ek ’n voorliefde vir Plato, Augustinus, en Thomas maar veral vir Augustinus. In ons geslag sit ons met die probleem van die tyd en die geskiedenis, en wat Augustinus aan my oorgedra het was die Christelike vertolking van die geskiedenis, en die rol van die Kerk in die ontplooiing van die tyd. Die oorlog het hierdie probleme baie verskerp” (“Waarom ek Katoliek geword het ...”, UK-argief, lêer 59, p. 8 – die presiese datum van hierdie teks is nie aan my bekend nie. Dele van die teks kan gelees word in *De Klerk* 1966. Aan Toynbee, wie se denke as neo-Augustiniaans beskryf word (Versfeld 1948:134), wy Versfeld ’n koerantartikel na aanleiding van die historikus se sterwe. Hier maak Versfeld die belangrike opmerking: “Soos ek baie jare gelede in my boekie *Oor Gode en Afgode* gesê het, moet Toynbee getel word onder diegene wat teen drie eeue van Cartesiaanse rasionalisme reageer” (“Toynbee het gesoek na die betekenis van die geskiedenis”, *Die Burger* 27 Oktober 1975, in UK-argief, lêer 195; hy verwys implisiet na Versfeld 1948:134).

⁶ Aanhalings uit pp. 1–3 van Versfeld se radio-voordrag “Die mens as sosiale wese” van 12 Maart 1944 (UK-argief, lêer 107).

⁷ *Die Burger*, 13 Januarie 1939 (aangehaal volgens die teks in UK-argief, lêer 102, p. 2). Hierdie aanspraak is nie sommer uit die lug gegryp nie. ’n Koerantberig uit die *Cape Times*, 11 Februarie 1935, waarvan die uitknipsel in die Versfeld-argief behou is (UK-argief, lêer 195, “Germany – new Holy Land. ‘ABC of the heathen’ published”), lewer berig oor die opkoms van ’n amptelike Germaniserende paganisme en die verdringing van die Christelike godsdiens in Duitsland.

⁸ In die brief aan ds. Conradie (1938) wat in die inleiding aangehaal is, stel Versfeld sy groot beswaar teen die NG Kerk: “Ek praat veral van die kerk se houding teenoor nie-blankes: die handhawing van die kleurslagboom, die herhaalde bewering dat sosiale kleurdiskriminasie op die wil van God berus” (p. 2). In Versfeld (1948:95) neem hy hierdie kwessie weer op deur hom eksplisiet teen hierdie houding te verset.

⁹ Ek roep die kwessie van sakramente reeds hier op, nie net omdat dit in die teks van *Oor gode en afgode* staan nie, maar omdat dit ’n duidelike spoor is van die deurslaggewende invloed wat Versfeld se doktrale-studie-leier, Archibald Bowman, op hom gehad het. Ek kan die leser daaraan herinner dat Bowman, in die laaste jaar waarin hy Versfeld se studieleier was (1934), sy *Vanuxem Lectures* in Princeton gelewer het en direk daarna en tot met sy dood in 1935 besig was om dit in ’n boek te verwerk. Die lesings dra die titel *A sacramental Universe* en ’n fragment van die laaste lesing toon duidelik dat hy onder hierdie titel ook oor die tema van menslike en goddelike inkarnasie nagedink het. Vir diegene wat dit kan opspoor, is Charles Hendel se inleiding tot Bowman se *The absurdity of Christianity and other essays* (Bowman 1958) ’n goeie inleiding tot die lewe en werk van Bowman. Die laaste opstel in hierdie bundel is die fragment waarna ek pas verwys het.

¹⁰ Oorlog, uitbuiting en rassisme is gevolge van so ’n disjunksie. Maar dit is belangrik om daarop te let dat die disjunksie ’n wye verskynsel van die moderne Westerse kulturele ontwikkeling is. In ’n (na my wete) ongepubliseerde manuskrip “Rationalism and politics” (UK-argief, lêer 18; die teks is waarskynlik vroeg in die Tweede Wêreldoorlog geskryf) dui Versfeld op hierdie breër disjunksie tussen die rasonele en morele ontwikkeling van die Weste, met verwysing na die ontwikkeling van die vermoë om lugbomaanvalle uit te voer.

¹¹ Dit is nie verniet nie dat Versfeld vir sy outobiografiese opstel van 1960 die titel “Descartes and me” gekies het – sien Versfeld (1991: 13–24).

¹² Heel interessant is egter dat van die meer as tien plekke waar Versfeld na Nietzsche verwys, dit selde is om Nietzsche met die verval-tendens te assosieer – meer dikwels sê Versfeld sy steun aan Nietzsche se kultuuranalise toe. Dit is ook insiggewend om daarop te let dat Versfeld bloot noem dat “In sy konstatering van die feite het Nietzsche gelyk gehad” (Versfeld 1948:133), maar ses jaar later in *The perennial order*, waar die teks waaruit hierdie aanhaling geneem is, vertaal is, sê Versfeld meer presies: “As a diagnostician Nietzsche is superb. But it has been left to others to endeavour to overcome, in a positive way, the evils which he has laid bare” (Versfeld 1954:144).

¹³ Hierdie filosofiese selftipering antwoord ook op sy kultuurkritiese mening in *The perennial order* dat “the ‘modern period’ is drawing to a close” (Versfeld 1954:205).

¹⁴ In sy oorsig van *Oor gode en afgode*, waarin net aan die eerste hoofstuk aandag gegee word, dring Hennie Rossouw tereg aan op die presiese statuur wat Versfeld hier aan die rede wil gee: “Versfeld se vroegste opvatting van die filosofie is dié van ‘n poging om in die gees van die ‘ware redelikheid’ sowel die *sentrale funksie* as die *relatiewe plek* van die rede in die menslike bestaan te eerbiedig” (Rossouw 1996:13)

¹⁵ Let egter daarop dat die praktiese rede later weer afhanklik gemaak word van ‘n metafisiese oorsig oor die werklikheid (wat ‘n filosofiese verwoording van geloofsgoedere is – sien Versfeld 1948:37). Daar bestaan met ander woorde ‘n intieme dialektiek tussen die praktiese rede en die kombinasie metafisika-geloof.

¹⁶ Deugdelikheid, as die intelligente houding wat ‘n mens help om te besluit oor hoe om in konkrete gevalle aan ‘n etiese leefwyse gestalte te gee, kom ook in *Oor gode en afgode* aan die orde (bv. Versfeld 1948:50). Die term *manlikheid* waartoe die leser meermale opgeroep word (Versfeld 1948:46, 81, 98), is weens die genderbepaaldheid daarvan beswaarlik nog aanvaarbaar. Die term moet egter waarskynlik met die klank van die etimologie van *virtuosity* (*vir*: Latyn vir *man*) aangehoor word en kan daarom goedskiks deur *deugdelikheid* vervang word.

¹⁷ Regdeur sy werk onderstreep Versfeld ‘n wesenlik Joodse erfskat van die andersins Griekse denke van die Christendom, die Middeleeue en die Europese kultuur: die vermoë om histories te dink (vgl. Versfeld 1948:147 e.v.).

¹⁸ Die voorbeeld wat Versfeld hiervan gee, naamlik “Pasteur se oortuiging dat gisting deur ‘n mikroskopiese organisme veroorsaak word, was by hom ‘n eg redelike oortuiging; by my is dit ‘n geloof” (Versfeld 1948:9), is van Bowman afkomstig.

¹⁹ “Die godsdienste van die Middeleeue is gekenmerk deur ‘n erkenning van liggaamlike dinge, en ook van die sakramente waardeur die mens ingelyf word by die mistieke liggaam wat die draer is van sy historiese lot. Die nuwe fisiologie het, onder die Cartesiane altans, die liggaam van die gees en die geskiedenis geïsoleer as koherent-funksionerende materie, as ‘n masjien, en hierdie masjien weer die model gemaak vir interpretasies van die liggaam” (Versfeld1966b:20).

²⁰ Daar is ‘n gedetailleerde bespreking van die Middeleeuse analogie-begrip in hoofstuk VI van *Rondom die Middeleeue* (Versfeld 1962).

²¹ Versfeld en De Klerk ([1947]1965:29).

²² Dit lyk in elk geval meer korrek om só oor hierdie denkfiguur van Versfeld te praat as om te beweer dat die skeiding transendent/immanent deur inkarnasie opgehef word – soos gedoen is in Wolff (1999:94).

²³ Radiopraatjie deur Tjaart Büning, vanaf Johannesburg uitgesaai op 17 Maart 1949 (UK-argief, lêer 205, aanhalings op p. 1 en 2 respektiewelik).

²⁴ Resensie in *Koers*, Februarie 1949, p. 4 (my bladsyverwysing hier is na die getikte teks van Stoker soos deur Nasionale Pers aan Versfeld gestuur – UK-argief, lêer 205).

²⁵ UK-argief, lêer 19. Die teks is waarskynlik in die vroeë 1940's geskryf.

²⁶ UK-argief, lêer 23. Die teks is waarskynlik op die laaste in 1949 geskryf en verwys na 'n weergawe van die teks wat twee jaar ouer sou wees. Dit is dus goed moontlik dat daar 'n Engelse weergawe van die teks voor *Oor gode en afgode* kon bestaan het.

²⁷ UK-argief, lêer 34. Hierdie Engelse teks oor Rousseau kan nie maklik gedateer word nie, maar die feit dat dit in sowel manuskrip- as getikte weergawe behou is, laat die moontlikheid oop dat dit die oorspronklike weergawe is, ooreenstemmend die algemene gebruik van Versfeld.